DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DK PARIS

CONTINUÉ SOLS CELLE DE

É. AMANN

PROFESSEUR A LA FACULTE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DB STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME TROISIÈME

DEUXIÈME PARTIE

CONSTANTINOPLE — CZEPANSKI

PA R I S-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÊ

87, Boulevard Raspail, 87

1938

TOUS DROITS RÉSERVÉS

DICTIONNAIRE

DE

THEOLOGIE CATHOLIQUE

(Suite)

4. CONSTANTINOPLE (IVᵉ CONCILE DE). VIII' œcuménique, 5 octobre 869-28 février 870. — I. Préliminaires. II. Histoire des sessions. III. Les actes du concile. IV. Principaux canons dogmatico-disciplinaires, texte et commentaire. V. Principaux canons dogmatiques, texte et commentaire. VI. Principaux canons disciplinaires, texte et commentaire. VII. Œcuménicité du concile.

I. Préliminaires. — Le IV'concilede Constantinople, VIll'œcuménique, fut réuni pour mettre fin au schisme créé par l'élévation anticanonique de Photius au siège patriarcal de Constantinople, à la place du patriarche légitime Ignace. Nous n'avons pas à raconter ici en détail les événements qui se déroulèrent dans la capitale de l'empire byzantin et aussi à Rome, depuis l'Épiphanie 857, jour où saint Ignace refusa la communion à l'incestueux césar Bardas, oncle de l'empereur Michel III l'ivrogne, jusqu'à la première chute du patriarche intrus, le 25 septembre 867, aussitôt apres l'avènement au trône de Basile I" le Macédonien. Il est cependant nécessaire de rappeler brièvement les principaux épisodes du premier acte de ce drame lamentable qu'est le schisme photien, pour comprendre l'histoire du concile et la portée de ses décisions.

L'élévation de Photius était entachée d'un triple vice canonique. Il prenait la place du patriarche légitime violemment dépossédé de son siège par le pouvoir séculier et refusant énergiquement de donner sa démission. Contrairement au 1O canon de Sardique, de simple laïque il devenait subitement évêque et recevait tous les ordres dans l'espace de six jours (20-25 décembre 857). Enfin le prélat qui le consacra, Grégoire Asbestas, archevêquede Syracuse, avait été excommunié par Ignace, son supérieur légitime, et sa cause, portée devant le saint-siège, était encore pendante. Sentant combien sa position était fausse, l'intrus essaya d'obtenir du pape la confirmation de son élection. Une ambassade fut envoyée à Rome en 859. Elle remit au pape, qui était alors Nicolas I", des lettres et de riches présents, et lui raconta, en les travestissant, les faits qui s'étaient passés à Constantinople depuis deux ans. Photius, dans un écrit habilement rédigé, faisait profession de foi catholique, cherchait à faire croire qu'il avait été contraint d'accepter une charge trop lourde pour ses épaules et implorait, avec cette humilité hypocrite dont il avait le secret, les saintes prières du pape. *Epist.,* 1.1, epist. i, *P. G.,* I. Cil, col. 585-594. Ignace, lui aussi, en avait appelé à Rome, mais on avait empêché jusqu'ici ses envoyés d'accomplir leur mission. Nicolas I" ignorait donc comment les choses s'étaient réellement passées, mais sa claivoyante perspicacité lui fit soupçonner aussitôt quelque perfidie, et il se garda bien d'ajouter foi à tout ce qu'on lui racontait. Il résolut, dans un concile tenu à Rome, en septembre 860. d'envoyer à Constantinople les évêques Rodoald de Porto et Zacharie d'Anagni pour faire une enquête minutieuse. Dans une lettre à l'empereur il blâmait la procédure injuste suivie contre Ignace, et l'élévation d'un laïque faite aux mépris des canons de Sardique et des décrets du saint-siège. De Photius, il louait l'orthodoxie, mais se refusait à reconnaître sa consécration, avant d'être pleinement informé de toute cette affaire. Mansi, *Condi.,* t. xv, col. 162-168; t. xvi, col. 59.

Les deux légats furent infidèles à leur mission. Dans un concile de 318 évêques réuni par Photius dans l'église des Apôtres en mai 861, ils signèrent la déposition d'Ignace et reconnurent Photius comme patriarche. Ignace fut condamné sur les faux témoignages de 72 individus, la plupart gagnés à prix d'argent, comme ayant été institué par la puissance civile, contrairement au 31' canon des apôtres. Cf. Hergenrother, *Photius* t. i, p. 419-438.

Quand Nicolas I" apprit par des amis d'Ignace ce qui s'était passé dans ce conciliabule, non seulement il refusa d'en confirmer les actes, mais dans un synode tenu à Saint-Pierre au début de 863, il déclara Photius le laïque déchu de toute dignité ecclésiastique, destitua ceux qu'il avait ordonnés et se prononça pour la légitimité d'Ignace. Mansi, t. xv, col. 178; t. xvi, col. 106. L'intrus brava les foudres pontificales et continua à se glorifier de l'approbation des légats et à répandre contre Ignace des libelles calomniateurs. C'est lui aussi probablement qui composa l'écrit injurieux envoyé au pape, en août 865, sous le nom de Michel III. Nicolas I" répondit comme il convenait à ces grossièretés. Les insultes faites au siège de Pierre furent fièrement relevées et l'ingérence du césarisme byzantin dans les affaires religieuses flétrie avec vigueur. Cependant le pape permettait qu'une revision du procès entre Ignace et Photius fût faite à Rome, en dehors de toutes les intrigues des partis. Les deux compétiteurs étaient invités à venir en personne ou à envoyer des délégués. Mansi, t. xv, col. 187-216.

On ne tint nul compte à Byzance de cette lettre. De nouvelles lettres datées du 13 novembre 866 n'eurent pas plus d'effet. Mansi. I. xv. col. 216-277. La question bulgare qui venait de s'ouvrir n'était pas faite pour apaiser les esprits. Photius continua à s'attacher la cour et le clergé par ses flatteries et ses bassesses. C'est alors qu'il conçut le plan de réunir un grand concile pour déposer le pape Nicolas. Il écrivit dans ce but une lettre encyclique aux patriarches d'Orient, pleine des attaques les plus passionnées contre l'Église romaine. Les Latins sont accusés d'hérésie, parce qu'ils onl falsifié le symbole et qu'ils enseignent que le Saint-Esprit procède non seulement du Père mais aussi du Eils. *E/iist.,* l. 1, episl. xm. *P. G.,* t. cil. col. 721-742. Dans une lettre aux Bulgares, il trouvait de nouveaux griefs contre Rome et attaquait ouvertement la primauté du pape. Cf. Mansi, t. xv. col. 355. Enlin, dans l'été de 867, il réunit le fameux concile projeté, auquel il chercha par tous les moyens à donner le plus de crédit possible. L'empereur Michel III et son nouvel associé à l'empire, Basile, y assistèrent en personne avec le sénat au complet. Trois moines choisis par Photius étaient censés représenter les patriarches orientaux. Venaient ensuite les évêques partisans de l'intrus. Le pape Nicolas fut déposé et on lança l'anathème contre tous ceux qui accepteraient d'être en communion avec lui. Photius dressa lui-même les actes de ce prétendu concile œcuménique, et aux 21 signatures qu'il obtint d'évêques complaisants, il en joignit un millier de fausses, en usant de procédés divers pour donner l'illusion de la vérité. On essaya de gagner l'empereur d'Occident Louis II qu'on savait en mésintelligence passagère avec Nicolas. Zacharie, archevêque de Chalcédoine, et Théodore de Laodicée furent chargés de lui porter un exemplaire des actes synodaux. Celait a lui qu'on remettait le soin de faire exécuter la sentence de déposition contre le pape. Mansi, t. xvt. col. 5. 256. 417.

Photius ne devait pas jouir longtemps de la victoire assez relative qu'il se figurait avoir remportée sur Nicolas 1". Le 23 septembre 867, Michel 111 était assassiné et Basile le Macédonien le remplaçait. L'n des premiers actes du nouvel empereur fut de reléguer dans un couvent l'intrigant qui troublait l'Église de Constantinople depuis dix ans. et de rappeler de l'exil le patriarche légitime. Réintégré solennellement sur son siège, le 23 novembre 867, Ignace demanda aussitôt à l'empereur de procurer la réunion d'un grand concile auquel le pape serait invité. L'état lamentable, dans lequel le schisme avait jeté l'Église byzantine tout entière, exigeait une pareille mesure. Lue double députation, munie des lettres de l'empereur et de celles d'Ignace, se rendit à Rome pour informer le pape des événements survenus à Constantinople, lui remettre les actes du conciliabule de 867 et le prier d'envoyer ses légats au futur concile. Mansi, t. xvt, col. 46-48. Quand les délégués arrivèrent à la ville éternelle, Nicolas ler n'était plus de ce monde. Il était mort le 13 novembre 867. Ce fut son successeur Adrien II qui reçut les députés byzantins. Après avoir fait soigneusement examiner les documents que ceux-ci lui remirent, il réunit au mois de juin 869 un synode dans l'église Saint-Pierre. Les décrets de Nicolas ler furent confirmés. On prononça l'anathème contre Photius et contre son conciliabule, dont les actes furent publiquement livrés aux flammes. On accordait cependant la communion laïque à l'usurpateur, au cas où il se soumettrait. Voici d'ailleurs résumés les cinq articles de la sentence finale que prononça le pape : 1° Nous comparons au brigandage d'Éphèse le conciliabule réuni il y a quelque temps par Photius et par le tyran Michel. Nous déclarons tous ses décrets sans valeur et nous ordonnons qu'ils soient brûlés avec tous les documents écrits par Photius et par Michel contre le saint-siège. 2° Nous condamnons de même les deux conventicules parricides réunis contre Ignace. 3° Nous condamnons et anathématisons de nouveau, et nous comparons à Dioscore, Photius, que mon prédécesseur a condamné déjà avec raison. Il a ajouté à tous ses anciens crimes des attaques scandaleuses contre les privilèges du siège apostolique, a fabriqué de nouveaux dogmes et a répandu partout des calomnies contre Nicolas et contre nous; s'il se soumet sans aucune restriction, il sera admis à la communion laïque. 4“ Ses partisans qui ont signé les actes du conciliabule seront admis à la communion, s'ils anathema lisent ce conciliabule et se réconcilient avec Ignace. 5" Quiconque, après avoir eu connaissance de ce décret apostolique, retiendra les exemplaires de ce conciliabule, sera excommunié, ou déposé, s'il est clerc. Ce que nous ordonnons, non seulement pour Constantinople, mais pour Alexandrie, Antioche et Jérusalem, et généralement pour tous les fidèles. Mansi, t. xvt. col. 128-130.

Le programme du futur concile œcuménique se trouvait tout tracé. Le pape fit choix, pour le représenter à cette assemblée, de Donat, évêque d'Ostie, d'Étienne, évêque de Népi, et du diacre Marin. Ils étaient munis de pleins pouvoirs pour rétablir la paix dans l'Eglise de Constantinople. Après avoir publié et fait signer les décrets rendus au synode romain, ils devaient réintégré, sur leurs sièges les évêques ordonnés par Ignace el parson prédécesseur Méthode. Toutefois, ceux qui. parmi eux, avaient participé au schisme devaient, avant d'être reçus en grâce, signer le formulaire, *libellus salis/aclionis,* apporté par les légats. Quant à Photius et aux évêques ordonnés par lui, ils seraient solennellement déposés. Les signataires des actes du conciliabule étaient exclus de tout pardon. Le saint siège se réservait de leur faire grâce s'il le jugeait à propos. Telle est la teneur des deux lettres du 10 juin 869, adressées l'une à Ignace et l'autre à l'empereur. Mansi, t. xvt, col. 20.50. Arrivés à Thessalonique et à Sélymbrie, les légats furent salués pas des écuyers au nom de l'empereur. Le 25 septembre 869, ils lirent leur entrée triomphale à Constantinople au milieu d'un grand concours du clergé et du peuple. L'empereur se montra d une amabilité exquise à leur égard et les embrassa avec effusion.

Les trois patriarches orientaux avaient été, eux aussi, conviés au concile. L'archevêque Thomas de Tyr, représentant du patriarcat d'Antioche, alors valant, et le syncclle Élie, délégué de Théodose, patriarche de Jérusalem, étaient arrivés à Constantinople bien avant les légats. Quant au délégué d'Alexandrie, on ne le vit qu'à la fin du concile, à la IXe session. Cf. Hergenrother, *Photius,* t. il, p. 57 sq.

Le concile ne compta au début que douze évêques; ce fut seulement à la lin que leur nombre s'éleva à cent deux. Anastase le Bibliothécaire, dans sa traduction des actes du concile, nous prie de ne pas nous scandaliser de ce petit nombre, dont il cherche à donner les raisons. Les évêques ordonnés par Ignace ou son prédécesseur Méthode se faisaient de plus en plus rares, et les photiens, qui n'étaient pas admis au concile, occupaient de nombreux évêchés. Mansi, t. xvi, col. 190. Il faut ajouter que plusieurs de ceux qui avaient été ordonnés par les patriarches légitimes refusèrent d'abord de signer le formulaire apporté par les légals. C'était une sorte de profession de foi rédigée sur le modèle de celle du pape Hormisdas. Denzinger, *Enchiridion,* doc. xx. Elle prescrivait nettement la soumission à l'Église romaine, « dans laquelle la foi s'est toujours conservée sans tache. » Mansi, t. xvt, col. 27. On comprend la repugnance qu'avaient ces apprentis du schisme à signer pareille pièce. Les légats avaient ordre de n'admettre au concile que ceux qui signeraient ce for-

mulaire. Leur fermeté vint à bout des récalcitrants qui (inirent tous par donner leur signature les uns après les autres, et vinrent ainsi grossir le nombre des membres du concile. Quoi qu'en dise Anastase, il est écœurant de voir 318 évêques au conciliabule de Photius en 861, et de n'en trouver que 102 au concile œcuménique de 869.

II. Histoire des sessions. — *In session.* — Quand tous les préparatifs furent terminés, le concile fut solennellement ouvert dans l'église Sainte-Sophie, le 5 octobre 869. Les trois légats du pape présidaient. Avec les deux délégués patriarcaux de Jérusalem et d'Antioche, Ignace, et les douze évêques qui avaient souffert persécution pour lui, cela faisait en tout dix-huit membres. Le patrice Baanés, assisté de onze autres officiers impériaux, remplissait l'office de procureur impérial. Toute cette I™ session fut occupée par la lecture de divers documents. Le secrétaire Théodore lut d'abord un discours de l'empereur invitant les membres du concile à procurer l'union et à discuter avec douceur et charité. Puis, le procureur impérial, au nom du sénat et des évêques grecs, demanda aux légats romains ainsi qu'aux vicaires des patriarches orientaux de faire connaître les documents établissant leur mission et leurs pouvoirs. Les légats commencèrent par se récrier, déclarant qu'il était inouï que, dans un concile universel, on eut jamais assujetti à un semblable examen les représentants de Rome; mais Baanés leur fit comprendre que cette demande n'avait rien d'offensant pour le sainl-siège. C'était une simple mesure de prudence nécessitée par la conduite des précédents légats Rodoald et Zacharie au conciliabule de 861. Le diacre Marin lut alors en latin la lettre du pape que les légats avaient apportée à l'empereur Basile, et le chapelain de la cour, Damien, la lut dans une traduction grecque. On entendit ensuite Elie, représentant du patriarche Théodore de Jérusalem. Il déclara d'abord que son collègue Thomas, archevêque de Tyr, n'avait reçu aucun document établissant ses pleins pouvoirs, parce que le siège d'Antioche était vacant et que lui-même était administrateur du patriarcat; puis il lit lire la lettre de Théodose à Ignace, « *patriarche œcuménique,* » l'accréditant, lui, Elie, comme vicaire patriarcal; sur la demande des légats de Rome, le formulaire ou *libellus satisfactionis* fut lu en latin el en grec et approuvé solennellement par le concile. La session se termina par la résolution de deux objections présentées par Baanés. Celui-ci demanda d'abord aux légats comment on avait pu condamner à Rome Photius sans qu'il y fût présent. Les légats répondirent que Pholius n'était pas en effet venu à Rome en personne, mais qu'il y avait défendu sa cause par ses écrits et ses fondés de pouvoir. Les deux vicaires orientaux qui, avant l'arrivée des légats, avaient condamné Photius sans l'entendre, durent aussi s'expliquer. Élie lit remarquer que Pholius n'avait jamais été reconnu comme évêque légitime, ni à Alexandrie, ni à Antioche, ni à Jérusalem. Or, d'après les canons, on n'était tenu de convoquer l'accusé, que lorsqu'il s'agissait d'un évêque légitime. Celte réponse mettait à nu l'insigne fourberie de Photius qui, dans les actes du conciliabule de 867, avait fait intervenir la signature de prétendus vicaires patriarcaux. Mansi, t. xvi, col. 16-36, 310-319.

7/· session. — La IIe session, qui se tint le 7 octobre, futaccablantepour Photius. Dix des évêques qui s'étaient laissé entrainer dans son parti, plus par la violence des mauvais traitements que par malice, firent un tableau navrant de tout ce que l'intrus leur avait fait souffrir : « Cet homme pensai! d'une manière et parlait d'une autre; il avait toujours le mensonge à la bouche; il était habile à captiver les esprits et à les séduire; personne ne l'a jamais surpassé et personne ne le surpassera dans cet art des païens. » Les évêques pénitents obtinrent leur pardon, et, après avoir signé le formulaire de Rome, ils furent admis à siéger au concile. Après eux, on lit entrer les autres clercs infidèles, prêtres, diacres et sous-diacres ordonnés par Ignace et Méthode. On leur pardonna aussi, en leur imposant une pénitence et en leur faisant signer le formulaire. Mansi, t. xvi, col. 37-41, 319-322.

Ill' session. — La IIIe session (11 octobre) comptait 23 évêques. Au début, les légats du pape déclarèrent que, par suite d'une erreur, quelques évêques ordonnés par Ignace ou par Méthode n'avaient pas signé le formulaire : c'étaient Théodule d'Ancyre et Nicéphore de Nicée. Invités à donner leur signature, les deux métropolitains s'y refusèrent et furent aussitôt exclus du concile. On lut ensuite les lettres de l'empereur et d'Ignace au pape Nicolas, du mois de décembre 867, et la réponse du pape Adrien du 10 juin 869. Mansi, t. xvi. col. 41-53, 322-327.

I E« session. — A cette session (13 octobre), on s'occupa des deux évêques Théophile el Zacharie qui, ordonnés par Méthode, avaient embrassé dès le commencement le parti de Photius. Ils avaient fait partie de la premiere ambassade envoyée à Rome en 860, pour demander la confirmation de Photius. Ils avaient ensuite répété à qui voulait les entendre que le pape Nicolas les avait reconnus comme évêques el avec eux Photius. Introduits devant le concile un peu malgré les légats, qui ne voulaient pas avoir l'air de remetire en question une cause déjà jugée par Rome, ils osèrent soutenir encore que Nicolas Ier avait reconnu leur ordination et celle de Photius. Après plusieurs interrogatoires, ils furent confondus par les légats et par la lecture des premières lettres du pape Nicolas à l'empereur Michel el à Photius. Comme ils persistèrent dans leurs sentiments, on les expulsa du concile. Mansi, t. xvi, col. 53-74, 327-339.

V' session. — Ce fut le 20 octobre que se tint la Ve session. Elle fut plus nombreuse que les précédentes. On y vit paraître pour la première fois Basile d'Ephése et Barnabé de Cyzique. Sur l'ordre de l'empereur. Pholius dut comparaître devant le concile. A la demande des légats, une députation de laïques vint l'inviter à se présenter de lui-même. Comme il s'y refusa absolument, on l'introduisit de force. Aux questions qui lui furent posées par les légats, il ne répondit que par un silence dédaigneux. S'il consentit à ouvrir la bouche, ce fut pour se comparer au Christ, traduit devant Caïphe et Pilate. Les légats lui ayant déclaré que son silence ne le sauverait pas, il répliqua : « Jésus, non plus, n'a pu éviter sa condamnation par son silence. » On donna alors lecture des lettres émanées de l'Eglise romaine à son sujet. Elie de Jérusalem déclara qu'aucune des Églises orientales n'avait été en communion avec lui, et que ce défaut de communion faisait déjà sa condamnation. Ce fut en vain que le patrice Baanés le supplia de songer à lui-même et de se justifier. « Ma justification n'est point de ce inonde, » dit-il, et il refusa le délai qu'on lui offrait pour réfléchir. Devant celte opiniâtreté, le concile se décida à le renvoyer. Ainsi finit la Ve session. Mansi, t. xvt, col. 71-81, 1339-314.

17« *session.* — L'empereur Basile assista personnellement avec sa suite à la VIe session (25 octobre) et occupa la présidence d'honneur. Les légats romains, se conformant aux instructions qu'ils avaient reçues, étaient d'avis que le concile n'avait plus qu'à promulguer les décrets d'Adrien II. Mais l'empereur voulut qu'on donnât audience aux évêques partisans de Photius, afin qu'ils ne pussent pas se plaindre d'avoir été condamnés sans avoir été entendus. On lut en leur présence toutes les pièces justificatives. Élie de Jérusalem démontra longuement que Photius était un intrus et réussit à convaincre plusieurs pl-.otiens qui firent leur soumission. Mais d'autres, comme Eulhymius de Césarée. Zachar

di' Chalcédoine. Eulampius d'Apamée, se montrèrent intraitables. Zacharie discuta avec l'empereur lui-même et chercha à prouver la légitimité de Photius, déclarant que les canons sont au-dessus du pape et des patriarches. Il rappela que bien d'autres avant Photius, comme Nectaire, Nicéphore, Taraise, Ambroise, étaient passés sans transition de l'état laïque à l'épiscopal. Metrophane de Smyrne n'eut pas de peine à montrer que le cas de Photius ne pouvait être assimilé à celui des évêques mentionnés : « Ces évêques, dit-il. ne se mirent pas à la place d'un homme vivant; ils rurent élus régulièrement par le clergé et le peuple, au lieu que Photins ne doit son élévation qu'à un empereur; ils avaient été ordonnés par des évêques légitimes et reconnus par les patriarches; ce qui ne pouvait se dire de Photius, ordonné par un évêque suspens, et rejeté par tous les patriarches. » Métrophane tit aussi remarquer que les pilotions étaient mal venus à rejeter l'autorité du pape, alors qu'eux-mêmes avaient été les premiers à invoquer son jugement. Les légats mirent lin à la discussion en engageant les rebelles à se soumettre. L'empereur appuya leurs exhortations par un discours vraiment touchant. Tout fut inutile. Sept jours furent accordés aux photiens pour se décider. Mansi, t. xvi, col. 81-96, 344-358.

\II· session. — Basile assista encore à. la VIIe session qui se tint le 29 octobre. Le délai accordé à Photius étant expiré, les légats consentirent à ce qu'il fût introduit de nouveau. Il parut accompagné de son consécrateur Grégoire Asbeslas. Sur la demande du légat Marin, on lui fit déposer l'espèce de crosse qu'il portait, soupçonnait-on, comme signe de sa dignité pastorale. Interrogé par Baanês s'il voulait se soumettre : « Grégoire et moi, dit-il, nous ne répondrons qu'à l'empereur. mais non pas aux vicaires patriarcaux. C'est aux légalsà faire pénitence. «Les autresphotiens introduits refusèrent également de signer le formulaire de Borne et en appelèrent aux canons des apôtres et aux conciles. La lecture des lettres et actes synodaux de Nicolas 1" et d'Adrien 11 les laissa insensibles. Aussi les légats demandèrent-ils qu'on publiât de nouveau la sentence déjà portée par le pape Nicolas contre Photius et ses partisans. Alors le diacre Étienne, au nom du concile, dit anathème « à Photius le laïque, l'intrus, le néophyte et le tyran; anathème au schismatique, à l'adultère et au parricide, au fabricant de mensonges; anathème à ce second Dioscore et à ce nouveau .ludas »: anathème enfin à tous ses partisans et protecteurs, et spécialement à Grégoire Asbeslas. Mansi, t. xvt. col. 96-133, 357-382.

A propos de cette VII' session, nous devons mentionner ce que raconte un auteur contemporain, Nicetas, qui dit le tenir de témoins non suspects : « Les Pères du concile, pour manifester l'horreur profonde que leur inspirait la conduite de Photius, signèrent les anathèmes prononcés contre lui, non avec de l'encre, mais, ce qui fait frissonner, avec le sang de Jésus-Christ. » Nieélas, l'iza *Ignatii,* dans Mansi, t. xvt, col. 264. Si surprenant que puisse paraître ce fait, il n'était pas sans exemple dans l'histoire. Le pape Théodore avait signé de la même manière la condamnation du monottn lite Pyrrhus. Cf. Baronius, *Annales,* an. 6i8, n. 14, 15. Cependant, comme le fait remarquer Hergenrother, *l'hohus,* t. n. p. 109, la chose est au moins très douteuse, dans le cas présent. En effet, les actes du concile n · laissent soupçonner rien de pareil. A la VII'session, comme dans les deux suivantes, aucune pièce ne fut signée. Ce ne fut qu'à la fin de la X' session qu'on souscrivit puur l'ensemble des sessions.

VIII' ·‹ ›'ion. — Cette session, qui fut tenue le 5 novembre et à laquelle l'empereur assista encore, révéla toutes les fourberies mises en œuvre par Photius pour se maintenir sur le siège patriarcal. On apporta dans un sac les actes du conciliabule de 867 et diverses promesses écrites que Photius avait fait signer tant à des clercs qu'à des laïques et par lesquelles les signataires s'engageaient à lui être toujours fidèles. Tous ces documents furent brûlés au milieu de la salle des séances. L'empereur fit introduire ensuite les prétendus légats des patriarches dont les noms figuraient au bas des actes du conciliabule de 867. Ils déclarèrent tous qu'ils ignoraient les documents qu'ils étaient accusés d'avoir souscrit. On les renvoya, après leur avoir fait dire anathème à Photius et à son concile. Les métropolitains dont les noms se trouvaient également dans les actes du prétendu concile furent interrogés à leur tour. Ils nièrent énergiquement avoir donné leur signature. La fourberie de l'intrus était dévoilée au grand jour. Sur la demande des légats, on lut alors le 20' canon du concile de Latran de 649 vouant à un éternel anathème les falsificateurs des documents ecclésiastiques. Sur la fin de la session, quelques iconoclastes qui restaient encore à Constantinople furent introduits. Plusieurs abjurèrent leurs erreurs, mais leur chef, Théodore Krithinos, s'obstina dans l'hérésie contre laquelle on prononça de nombreux anathèmes; on renouvela ensuite les anathèmes déjà lancés contre Photius à la session précédente. Mansi, t. xvt, col. 134-143, 382-390.

/X' session. — Le concile fut interrompu pendant trois mois, sans doute pour laisser aux évêques qui étaient sujets des musulmans le temps de venir. On ne comptait encore que quarante évêques et c'était bien peu pour rendre imposante la sentence finale. Ce ne fut que le 12 février 870 que s'ouvrit la IX' session. Soixante-six évêques étaient présents. L'empereur n'assista pas à la réunion et se fit remplacer par onze sénateurs. On commença par examiner les lettres de créance de l'archidiacre Joseph, légat du patriarche Michel d'Alexandrie, qui était enfin arrivé. On lit connaître au nouveau venu tout ce qu'on avait fait dans les sessions précédentes, et il y donna son plein assentiment. On introduisit ensuite les faux témoins qui avaient déposé contre Ignace au synode de 861. Ils avouèrent leur crime et on leur imposa une pénitence de sept ans. A la demande des légats, on cita aussi devant le concile les laïques qui avaient accepté de parodier les cérémonies ecclésiastiques dans les orgies de l'empereur Michel, en revêtant des ornements sacerdotaux. Interrogés, ils rejetèrent la faute sur l'empereur. Le concile n'accepta pas cette excuse, mais il remit leur punition à une autre séance. La session se termina par la comparution de trois individus dont les noms figuraient dans les actes du conciliabule de 867, comme vicaires patriarcaux. L'un d'eux, Léonce, faux légat d'Alexandrie, avait déjà paru à la session précédente. On l'introduisit de nouveau, pour le présenter à l'archidiacre Joseph. Tous les trois jurèrent qu'ils n'avaient pas assisté au conciliabule. On leur fit prononcer l'anathème contre Photius et on les congédia. Mansi, t. xvt, col. 143-157, 389-390.

X· session, — La X' et dernière session (28 février 870) fut la plus nombreuse et la plus brillante de toutes. L'empereur Basile y assista avec son fils Constantin et 20 patrices, après lesquels sont nommés les trois ambassadeurs de Louis II, empereur des Italiens et des Français : Anastase le Bibliothécaire, Suppo, cousin de l'impératrice Ingelberge, et Evrard, majordome impérial. Ils venaient demander du secoursà Basile contre les Sarrasins et négocier un mariage entre la fille de Louis et le fils de Basile. On vit aussi à cette session les députés de Michel, roi des Bulgares. Sur la demande des légats, on commença par lire les canons approuvés par le concile, au nombre de vingt-sept. La plupart visent Photius et ses partisans ou condamnent l ingérence du pouvoir séculier dans les affaires ecclésiastiques. Nous donnons plus loin un commentaire des principaux. Selon la coutume des conciles œcuméniques, le concile lit

lire à la fin de ses sessions un Spot, c'est-à-dire un décret principal, une définition résumant les décisions prises par l'assemblée. C'est un long discours qui contient d'abord une profession de foi très détaillée. On reconnaît les sept conciles généraux précédents auxquels on joint celui-ci comme le VIIIe. On renouvelle les anathèmes portés par les sept conciles contre les hérétiques, parmi lesquels le nom du pape Honorius n'est pas oublié. Quant au symbole de ce VIIIe concile, il insiste surtout sur la question des images. Suit la condamnation de Pholius et de ses partisans d'après les décrets des papes Nicolas et Adrien. L'empereur Basile invita tous les assistants à approuver la définition, puis dans un discours magistral défendit l'indépendance de l'Église contre les usurpations illégitimes des laïques. Tout étant terminé, les légats prièrent l'empereur de signer le premier, mais à l'exemple de Constantin, de Théodose et de Marcien, il se contenta, ainsi que son fils Constantin, de signer après les représentants des cinq patriarcats. Sa signature est suivie de celle des évêques au nombre de cent deux. Mansi, t. xvi, col. 157-196, 397-410.

La formule dont se servirent les légats romains pour souscrire est conçue en ces termes : *Ego... locum oblinens domini mei Hadriani summi pontificis et universalis papæ, omnia qux superius leguntur, huic sanclx et universali synodo praesidens, usque ad voluntatem ejusdem eximii præsulis promulgavi, et manu propria subscripsi.* Avant de signer les actes, les légats avaient eu soin de les remettre à Anastase le Bibliothécaire, en lui recommandant d'examiner, puisqu'il connaissait les deux langues, la latine et la grecque, s'il n'y avait aucune falsification. Anastase remarqua que le passage inséré en l'honneur de l'empereur Louis II par le pape Adrien dans la lettre de son prédécesseur, avait été omis dans la traduction grecque. Aussitôt les légats protestèrent et déclarèrent qu'ils ne signeraient pas; mais les Grecs tinrent bon et les légats finirent par céder, tout en ajoutant à leur signature la clause : *usque ad voluntatem eximii præsulis.* Tel est le récit du continuateur d'Anastase dans la *Vila Adriani 11. P. L.,* t. cxxviu, col. 1390.

On écrivit au nom du concile une lettre encyclique très détaillée adressée à tous les fidèles. Elle racontait ce qui s'était fait aux sessions et engageait tous les enfants de l'Église à accepter les décisions du concile. Mansi, t. xvt, col. 196-200, 410-412. Une seconde lettre fut adressée au pape Adrien. Elle faisait l'éloge de Nicolas Ier et des légats, demandait au pape de confirmer le concile et de le faire publier dans toutes les autres Églises. Mansi, t. xvt, col. 200-202,412-419. L'empereur, de son côté, sanctionna le concile par un édit et écrivit aux cinq patriarches pour les remercier. Mansi, t. xvt, col. 202-203.

La concorde était à peine rétablie entre l'ancienne et la nouvelle Rome que deux incidents fâcheux faillirent la compromettre de nouveau. On se souvient avec quelle répugnance les évêques grecs avaient signé le formulaire envoyé par le pape. Ils trouvaient que celte profession de foi affirmait d'une manière trop nette la primauté romaine et compromettait l'indépendance de l'Église de Constantinople. Quelques évêques firent entendre secrètement des plaintes à Ignace et à l'empereur, et celui-ci ordonna aux officiers qui étaient au service des légats de s'emparer furtivement des formulaires signés par les prélats grecs. C'est ce qu'ils firent un jour que les légats étaient sortis pour conférer avec Ignace; mais ils ne purent tout prendre, les formulaires des principaux évêques ayant été soigneusement cachés. Ce ne fut qu'après d'énergiques protestations appuyées par les ambassadeurs de Louis II que les légats réussirent à se faire restituer toutes les professions de foi par l'empereur lui-même, qui eut en cette circonstance des paroles fort respectueuses pour l'autorité du saint-siège. Note d'Anastase, Mansi, col. 29.

Une question plus grave surgit trois jours après la conclusion du concile, la question bulgare. Dans une conférence improvisée à laquelle n'assistaient que l'empereur, Ignace, les représentants des sièges patriarcaux et les envoyés des Bulgares, les Orientaux soutinrent que la Bulgarie avait appartenu autrefois à l'empire grec et que les premiers prêtres que les Bulgares avaient reçus avaient été des prêtres grecs. Les légats romains défendirent de leur mieux les droits du saint-siège, tout en déclarant qu'ils n'avaient aucune mission pour traiter une affaire aussi grave qui regardait directement le pape. Mais les envoyés des Bulgares, se conformant aux instructions de leur souverain, ne voulurent se laisser persuader que par les Byzantins et se soumirent à la la juridiction de Constantinople. Pour les détails, voir Bulgarie, t. il, col. 1174.

III. Les actes du concile. — Cinq exemplaires authentiques des actes du concile revêtus de toutes les signatures et scellés de la bulle de plomb avaient été rédigés pour les cinq sièges patriarcaux. L'exemplaire destiné au pape ne lui parvint pas; les légats avaient, par leur résistance aux prétentions des Grecs sur la Bulgarie, profondément irrité l'empereur Basile qui ne prit aucune mesure sérieuse pour assurer leur retour. En traversant l'Adriatique, ils tombèrent entre les mains de pirates slaves qui les dépouillèrent. Ce ne fut qu'après de longues et pénibles négociations qu'ils purent recouvrer leur liberté et arriver enfin à Borne (20 décembre 870). L'original des actes du concile leur avait été enlevé et il ne leur restait plus que des documents sans importance. Mais heureusement, Anastase le Bibliothécaire avait eu soin de garder pour lui une copie intégrale des actes authentiques. Les formulaires ou *libelli satisfactionis,* signés par les évêques grecs, lui avaient été aussi confiés par les légats, avant leur départ de Constantinople. Ce furent ces documents qui furent remis à Adrien H. *Vila Adrinri II, P. L.,* t. cxxvm, col. 1394.

Anastase fut chargé par le pape de traduire en latin les actes du concile. Il le fit, comme il le déclare lui-même, avec le plus grand soin, traduisant presque mot à mot et ne se permettant quelque changement que lorsque le génie de la langue l'y forçait. Il affirme que sa traduction contient tous les actes authentiques du VIIIe concile, et met en garde les Occidentaux contre la fourberie habituelle des Grecs, passés maîtres en fait d'interpolations, comme le prouve l'histoire des précédents conciles œcuméniques. Ils pourraient bien, encore cette fois, produire des pièces fausses, surtout relativement à la question bulgare. *Anastasii præfatio in concil. VIH,* Mansi, t. xvi, col. 9, 13. C'est par cette traduction latine que nous connaissons aujourd'hui les actes complets du VIIIe concile. Elle se trouve dans Mansi, t. xvi, col. 16-207, précédée d'une préface et d'un court résumé de l'histoire des sessions, composés par Anastase lui-même, col. 1-16.

De l'original grec on ne possède plus qu'un abrégé fait par un anonyme. Le jésuite Mathieu Rader h· publia avec une traduction latine, à Ingolstadt, en 1604. Il est inséré dans Mansi, t. xvi, col. 308-420. C'est bien à tort que certains savants, comme Walch, *Ketzerhislorie,* t. x, p. 816, ont voulu voir dans ce résumé le texte original lui-même. Outre que la plupart des manuscrits donnent le titre significatif : ἐκ τῶν πρακτικῶν τῇ ἁγια οἰκουμενικῇ; συνόδου, il suffit de comparer la traduction d'Anastase avec cet extrait pour se convaincre que le texte latin, à part quelques inexactitudes de détail, représente bien les actes authentiques, et que le texte grec passe ou abrège sciemment certains documents. Cf. par exemple. Mansi, col. 313, avec col. 25-27; 316-317. avec 3.J-33. On ne remarque du reste aucune différence es-

sentielle entre les deux textes. De part et d'autre, l'ordre des sessions est le même, et l'on ne rencontre aucune contradiction de quelque importance.

Faut-il attribuer les omissions du texte grec à des préoccupations intéressées, à quelque sentiment d'antipathie pour le siège de Rome? Hergenrother, *Photius,* t. ii, p. 05-70, a étudié minutieusement la question, et sa conclusion est que toutes les conjectures qu'on peut faire à ce sujet sont sans fondement sérieux; toutes les omissions peuvent facilement s'expliquer par le fait que l'abréviateur a pour but de donner seulement l'essentiel des actes du concile. S'il est vrai que certains passages, particulièrement explicites en faveur de la primauté romaine, ont été supprimés, on ne saurait les attribuer à un sentiment d'hostilité, puisque d'autres passages non moins favorables à cette primauté ont été intégralement rapportés.

Quel est maintenant l'auteur de l'abrégé? Il est difficile de le dire avec certitude. Assémani, *Bibliotheca juris orientalis,* t. I, p. 308-310, 323-325, et Lequien, *Panoplia,* p. 169, se prononcent pour Nicétas David, le biographe de saint Ignace. Hergenrother ne trouve point leurs arguments décisifs. Tout ce qu'on peut affirmer, d'après lui, c'est que l'abréviateur travaillait à une époque où la querelle photienne avait encore un grand intérêt pratique. Il présente comme vivant encore ce Théophane, surnommé Phrénodémon, que Photius nomma évêque de Césarée, lors de son second patriarcat. On peut donc avec vraisemblance voir en lui un orthodoxe anonyme du commencement du x« siècle. *Photius,* t. il, p. 73-75.

L'abréviateur est aussi un compilateur, car les manuscrits, qui contiennent les extraits des actes, renferment également d'autres documents se rapportant plus ou moins directement au concile lui-même. Mansi les a tous insérés dans le t. xvi de sa collection. Ce sont : 1" la biographie de saint Ignace par Nicétas David, col. 209-292; 2» l'éloge de saint Ignace par le syncelle Michel,composépeudetempsaprèsla mortdu patriarche, et sans doute du vivant même de Photius, col. 292-294; 3° des extraits de trois lettres du pape Nicolas adressées l'une à tous les patriarches, archevêques et évêques leur faisant connaître les décisions du synode romain de 863 contre Photius et Rodoald, l'autre à Ignace en 866, et la troisième aux sénateurs, également en 866, col. 295-308; 4» la lettre d'Épiphane de Chypre â Ignace, après sa réintégration, col. 307-308; 5° la lettre du pape Étienne V à Basile, col. 420-426; 6° la lettre de Slylien de Néocésarée à Étienne V, col. 426-436; 7» l'encyclique d'Étienne V au clergé du monde entier, col. 436-438; 8° une autre lettre de Stylien à Étienne V (889-890), col. 438-450, et la réponse du pape Formose à Stylien, col. 440-442; 9» un court aperçu sur les stauropates, c'est-à-dire une relation de tous les parjures commis par les évêques grecs pendant la querelle photienne, col. 442-446; 10» des extraits de la lettre synodique de Nicolas Ier, écrite en 865, et de la lettre synodique d'Adrien II, écrite en 869, col. 446-450; 11° le résumé du VIII® concile qui fut affiché à la porte de Sainte-Sophie de Constantinople, suivi de quelques réilexions du compilateur, col. 450-458.

IV. Principaux canons rogmatico-disciplinaires, texte et commentaire. — La divergence entre la traduction latine faite par Anastase et l'abrégé grec est surtout sensible pour les canons. La première en porte vingt-sept, tandis que le second n'en a que quatorze. Les canons qui manquent dans le grec sont les suivants : can. 9, 12, 13, 15, 16, 18, 20, 22, 26. Le 9· grec correspond au 10e latin, le 10« au 11«, le 11« au 15«, le 12« au 17·, le 13« au 21«, le 14« au 27«. Certains historiens, comme Schrôckh, *Conciliengeschichte,* t. xxiv, p. 170, et Gfrorer, *Conciliengeschichte,* t. ni, p. 278, ont pensé que tous ces canons avaient été rédigés à Home et proposés au concile par les légats du pape. Si cela est vrai de la plupart, il semble difficile de nier que certains ne soient pas d'inspiration byzantine. Les canons 17« et 21«, relatifs à l'ordre de préséance et aux droits des cinq patriarches, doivent être de ce nombre; de même le canon 15«, qui reproduit le canon 7« du conciliabule de 861, défendant aux évêques de bâtir des monastères avec les revenus de ('Église, et le canon 26' sur le droit d'appel des prêtres et fies diacres au métropolitain, et des évéqnes au patriarche. Cf. Hergenrother, *Photius,* t. il, p. 68-69.

Nous étudierons les principaux de ces canons, insérés par Denzinger, *Enchiridion,* doc. xxxv. Ce sont les canons 1,3, Il (10 grec), 12, un extrait du canon 17 (12), le canon 21 (13), lecanon 22. On peut les partager en trois groupes : canons dogmatico-disciplinaires : 1, 17 (12), 21 (13); canons dogmatiques : 3, 11 (10); canons disciplinaires : 12, 22.

1« *Canon i". Texte latin et texte grec.* Mansi, t. xvi, col. 160, 397.

Per æquam et regiam divinæ justitiæ viam inoffense incedere volentes, vetuli quasdam lampades semper lucentes et illuminantesgressus nostros, qui secundum Deum sunt, sanctorum Patrum definitiones et sensus retinere debemus. Quapropter et has ut secunda eloquia secundum magnum et sapientissimum Dionysium arbitrantes et existimantes, etiam de eis cum divino David promptissime canamus : *Mandatum Domini lucidum illuminans oculos,* et : *Lucerna pedibus meis lux tua et lumen semitis meis,* et cum Proverbiatore dicimus : *Mandatum tuum lucidum et lux tua lux ;* et cum magna voce cum Isaia clamamus ad Dominum Deum, quia *:Lux præcepta tua sunt super terram*.Luci enim veraciter assimitatæ sunt di vinorum canonum hortationes et dehortationes, secundum quod discernitur melius a pejori et expediens atque proficuum ab eo quod non expedire, sed et obesse dignoscitur. Igitur regulas, quæ sanctæ catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ tam a sanctis famosissimis apostolis, quam ab orthodoxorum universalibus necnon et localibus conciliis vel etiam a quolibet deiloquo Patre ac magistro Ecclesiæ traditæ sunt, servare ac custodire profitemur; his et propriam vitam et mores regentes et omnem sacerdotii catalogum, sed et omnes, qui Christiano censentur vocabulo, pœnis et damnationibus et e diverso receptionibus et justificationibus quæ per illas prolatæ sunt et definitæ, subjici canonice decernentes; tenere quippe traditiones, quas accepimus sive per sermonem sive per epistolam sanctorum, qui

Si nous voulons avancer sans faux pas dans ta voie droite et royale de la divine justice, nous devons garder comme des flambeaux toujours allumésdestinés à éclairer notre marche, les décisions et les jugements des saints Pères, qui sont selon Dieu. C'est pourquoi, pleinement persuadés, à la suite du grand et très sage Denys, que ces définitions constituent une seconde parole de Dieu, répétons également d'elles sans aucune hésitation ce que dit le prophète David : *La loi du Seigneur est une lumièrequi éclaire les yeux,* et : *Ta lumière est une lampe qui dirige mes pas, et un flambeau qui éclaire ma marche;* et nous disons aussi avec l'auteur des Proverbes ; *Tes commandements sont lumineux, et ta lumière est vraiment une lumière;* et avec Isaïe nous crions bien haut au Seigneur Dieu : *Tes préceptes sont une lumière pour la terre.* C'est à bon droit, en effet, que l'on a comparé à la lumière les prescriptionset les défenses des saints canons. Grâce à eux, on discerne ce qui est bien de ce qui est mal, ce qui est avantageux et profitable de ce qui n'est pas utile, mais est plutôt un obstacle. Aussi, les règles, qui dans l'Église catholique et apostolique ont été transmises, tant par les saints apôtres à l'universelle renommée, que par les conciles orthodoxes, soit œcuméniques, soit locaux, ou même par n'importe quel Père, théologien et docteurdei'Église, nous déclarons vouloir les maintenir et les observer. C'est d'après elles que nousdirigeons notre propre conduite et cella de tout l'ordre sacerdotal, et

antea fulserunt, Paulus admonet apeile magnus apostolus.

nous décrétons que tous ceux qui portent le nom de chrétien sont régulièrement tenus d'accepter aussi bien les peines et les condamnations que les réintégrations et les réhabilitations prononcées et arrêtées par elles : car Paul, le grand apôtre, nous recommande expressément de garder les traditions que nous avons reçues, soit par la parole, soit par les écr is des saints qui ont brillé avant nous.

Τήν εὐθεῖαν καί βασιλικήν ὁδόν τή θεία δικαιοσύνη ἀπροσζόπω βαδίζειν ἐθέλοντε οιόντινα πυρσού ἀειλαμπεῖ του των ἁγιων πατέρων ὁρου ζρατεῖν ὀφείλομεν τοιγαροῦν τού ἐν τή καθολική και ἀποστολική ἐκζλησία παραδοθέντα; θεσμού παράτε τών ἁγίων καί πανευφήμων ἀποστόλων, παρά τε ορθοδόξων συνόδων οικουμενικών τε καί τοπικών ή καί πρό τίνο θεηγόρου πατρὸ διδασκάλου τή ἐκκλησία τηρεῖν καί φυλάττειν ὁμολογοῦμεν κρατεῖν γάρ τά παραδόσει , α παρελάβομεν εἴτε διά λίγου εἴ'τε δι' ἐπιστολών τών προγενεστέρω διαλαμψάντων ἁγίων, παρεγγυα διαρρήδην Παῦλο ὁ μέγα ἀπόστολο .

Si nous voulons marcher sansfaux pas dans la voie droite et royale de la divine justice, nous devons gartler comme des flambeaux toujours allumésles d 'Ilnitions des saints Pères. C'est pourquoi les lois qui dans l'Église catholique et apostolique ont été transmises, soit par les saints et très illustres apôtres, soit par les synodes orthodoxes, les œcuméniques et les locaux, soit même par quelque Père versé dans la science divine et docteur de l'Église. nous déclarons vouloir les maintenir et les observer, car Paul, le grand apôtre, nous recommande expressément de garder les traditions que nous avons reçues, soit par la parole, soit par les écrits des saints qui ont brillé avant nous.

On peut voir, en comparant le texte latin et le texte grec de ce 1er canon, la manière dont le compilateur grec a coutume d'abréger les actes du concile. Il ne conserve que ce qui est essentiel dans un document, et en général, il faut le reconnaître, il est assez heureux dans son choix.

Ce canon insiste sur l'importance des régies disciplinaires de l'Eglise. Ces règles vénérables avaient été audacieusement violées par Photius et ses partisans. Il convenait de proclamer hautement leur excellence, leur utilité, leur caractère obligatoire pour tous les chrétiens, et d'indiquer les sources qui les contiennent.

Et d'abord, le concile, faisant allusion à un passage du pseudo-IJenys l'Aréopagite, déclare que les décisions des saints Pères constituent comme une seconde parole de Dieu,*secunda eloquia.* Le passage visé se trouve dans *VEcclesiastica hierarchia,* c. i, n. 4, *P. G.,* t. in, col. 376 : Ουσία τή ζαθ'ήμζ ιεραρχία ἐστί τα Οεοπαραδοτα λόγια, λεπτότατα δε λόγια ταΰτά φαμεν, ὁσα πρὸ τών ἐνθεων ημών ἱεροτελεστών ἐν ἁγιογράφοι ἡμιν καί θεολογιζαῖ δεδώρηται δέλτοι · καί μην ὁσα πρό τών αυτών Ιερών ἀνδρών... διά μέσου λόγου... γραφή; ἐκτο , οἱ ζαθηγεμόνε ημών ἐμυήθησαν. Cf. *De divinis nominibus, c.* i, n. 4, *ibid.,* col. 592. La première partie de ce texte avait déjà été citée par le H' concile de Nicée (787), dans son canon 2". Mansi, t. xm, col. 419.

De ces *secunda eloquia* on peut dire ce que l'Écriture affirme de la loi divine elle-même, qu'ils sont un (lambeau toujours allumé, une lumière destinée à diriger notre marche dans la voie royale de la divine justice. Ils nous aident à distinguer le bien du mal, ce qui est utile de ce qui constitue plutôt un obstacle. Les quatre passages scripturaires cités, Ps. xvin, 9; CXVIII, 105; Prov,, vi, 23; Is., xxvt, 9, reproduisent le texte des Septante, qui concorde avec la Vulgate, excepté pour le passage d'Isaïe.

Après avoir montré l'excellence et l'utilité des saints canons, le concile affirme leur caractère obligatoire pour les ecclésiastiques d'abord, *omnem sacerdotii catalogum,* puis pour tous les fidèles, *omnes qui Christiano censentur vocabulo.* La mention qui est faite des ecclésiastiques vise évidemment Photius. De même les mots : *pienis et damnationibus,* retombent sur l'inlrus et ses partisans, tandis que les *receptiones* et les *justificationes* rappellent le cas d'Ignace rétabli sur son siège par le concile, en vertu des saints canons. L'n texte de saint Paul vient heureusement appuyer cette obligation des lois et coutumes de l'Église : Κρατεῖτε τά παραδόσει ἁ ἐδιδάχθητε εἴτε διά λόγου, εἴτε δι' ἐπιστο/ή ημών. Il Thess., Π, 15. L'apôtre ne parle que des enseignements qu'il a donnés lui-même soit de vive voix, soit par écrit. Le concile applique le passage non seulement aux traditions strictement apostoliques, mais encore aux prescriptions des successeurs des apôtres, des saints Pères qui nous ont précédés dans la foi.

Les saints canons dérivent de quatre sources principales : les uns remontent aux apôtres eux-inémes; les autres ont été portés par les conciles œcuméniques; d'autres par les synodes locaux; certains enfin ont pour auteur un Père docteur de l'Eglise. On ne dit pas quel est le nombre des canons authentiques appartenant à chaque catégorie. A ce point de vue il èst intéressant de comparer ce canon avec le canon 1" du concile de Chalcédoine(451), le canon 2' du concile in *Trullo* (692) et le canon ler du IIe concile de Nicée (787). Le concile de Chalcédoine ne mentionne que les canons émis par les saints Pères réunis en concile : Τού παρά τών ἁγίων πατέρων καί)' ἑκάστην σύνοδον ἀχρι τοΰ νΰν ἐκτεθέντα κανόνα κρατεῖν ἐδικαιώσαμεν. Mansi, t. vu, col. 358. D'après le concile Quinisexte, les canons apostoliques sont au nombre de 85; les conciles œcuméniques qui ont laissé des canons sont les quatre premiers; les conciles particuliers dont les canons doivent être acceptés sont les conciles d'Ancyre (31 i), de Néocésarée (314-3'5), de Gangres (362-380),d'Antioche(341), de Laodicée (313-381), de Sardique(317),de Carthage (?), de Constantinople sous Nectaire (383), d'Alexandrie sous Théophile (399); les canons qui portent le nom d'un seul Père sont ceux de Denys et de Pierre d'Alexandrie, de Grégoire le Thaumaturge, d'Athanase, de Basile, de Grégoire de Nysse, de Grégoire de Nazianze, d'Amphiloque d'Iconium, de Timothée d'Alexandrie, de Cyrille d'Alexandrie, de Gennade de Constantinople et celui de saint Cyprien et de son synode, qui n'est reçu qu'en Afrique. Mansi, t. xi, col. 9i0. Le canon ler du VIIe concile œcuménique n'entre point dans tous ces détails. Il offre, au point de vue de la rédaction, des ressemblances frappantes avec celui que nous commentons. Apres avoir célébré la louange des saints canonsen leur appliquant trois textes de l'Ancien Testament et deux du Nouveau, il continue en ces termes : ἀσπασιώ τού θειου κανόνα ἐνστβρνιζόμεθα (nous serrons contre notre poitrine), καί ολόκληρον τήν αυτών διαταγήν καί ασάλευτου κρατύνομε·/, τών εκτεθεντων ὕπό τών... πανευφήμων ἀποστόλων, τών τε εξ ἁγίων οικουμενικών συνόδων καί τών τοπικώ; συναθροισίεισών... καί τών ἁγίων Ιιατέρων ημών. Mansi, t. xm, col. 417. On voit que le VIIe concile tout comme le VIIIe ne détermine point le nombre des canons. Il ne précise que sur un point; il parle des canons des *six* conciles œcuméniques. Ce nombre six renferme une double erreur, puisque le Ve et le VIe conciles n'ont pas publié de canons. Cf. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, t. iv, p. 368. Il est vrai que dans la pensée des Grecs qui rédigèrent les canons de Nicée, les canons du concile *in Trullo* devaient être attribués au VIe concile.

A Rome, on ne reconnaissait que 50 canons apostoliques, ceux que Denys le Petit avait traduits en latin,

vers l'an 500; et encore faut-il ajouter qu'on avait généralement des doutes sur leur authenticité. A l'époque même du VIII' concile, llincmar de Reims les tenait pour suspects. Le pape Hormisdas (-j- 523) les avait implicitement déclarés apocryphes, dans sa revision du décret du pape Gélase : *De libris non recipiendis.* Ilefele, *op. cil.,* t. 1, p. 609 sq. Les canons du II' concile œcuménique (381) n'avaient jamais été reçus en Occident. Le 3' avait même été explicitement condamné par saint Léon, en même temps que le 28' de Chalcédoine. Ilefele, t. H. p. 216; t. ni, p. 146. Quant aux canons d'Éphése, Denys le Petit avait oublié de les traduire, et ils étaient restés inconnus des Latins. Ilefele, t. Il, p. 390. Enfin on sait que les canons du concile *in Trullo* et ceux du VII' concile œcuménique lui-même avaient été rejetés par les papes. Ilefele, t. iv, p. 227-230. On peut dès lors se demander comment les légats d'Adrien 11, et les papes eux-mêmes ont pu donner leur approbation à ce 1" canon du VIII' concile qui, pris lel quel, semble renfermer une acceptation implicite de tous les canons reçus dans l'Eglise byzantine, y compris ceux du concile *in Trullo.* Mais, comme le fait remarquer Assémani, *bibliotheca juris orientalis,* t. I. p. 328, c'est justement à cause de l'imprécision et du vague des termes employés, que le saint-siège a pu, sans se compromettre. adhérer à la formule. Les papes ont accepté les canons dits des apôtres, ceux des conciles œcuméniques ou locaux et ceux des Pères, dans la mesure ou ces règles n'étaient pas en opposition avec la foi orthodoxe, les bonnes mœurs et la législation de l'Eglise romaine. C'est en faisant ces restrictions que Jean VIII consentit, quelque tempsaprès le VIIIe concile, à reconnaître le concile *in Trullo,* Mansi, t. xn, col. 982. et que plus tard Martin V et Eugène IV approuvèrent les décrets de Constance et de Bâle. Cf. Ilefele, *op. cil.,* t. IV. p. 227-230.

Ajoutons que ce 1" canon est un de ceux où l'inspiration byzantine est le plus manifeste. Sa ressemblance avec le canon 1'r du Vil' concile et avec le canon 2e du concile *in Trullo* le prouve suffisamment. Il est permis de supposerque sa rédaction fut quelque peu laborieuse. Les Grecs cherchèrent sans doute à lui donner une précision que rejetèrent les légats romains. Pourquoi, par exemple, ne parle-t-on plus des canons des *six* conciles œcuméniques, comme le faisait le concile de Nieée? N'est-ce point parce que les légats ne pouvaient consentir à regarder les canons *in Irullo* comme provenant du VI' concile? Par contre, pourquoi, au lieu de l'expression vague : τών άγιων Πατερων ημών du Vll' concile,a-t-on employé celle-ci : Ιατρό Οεηγόρου καί διδασκάλου τή 'Εκκλησία ? N'est-ce point pour écarter de la liste des Pères cerlains personnages mis en avant par le concile *in Irullo,* comme Nectaire. Théophile, Timothée, Gennade? Il n'est pas téméraire de penser que les mots : Ιού παραδοβέντα θεσμού παρά τών άγιων και πανευφήμων αποστόλων, ne désignaient point, dans la pensée des légats, la collection dite des canons des apôtres, mais simplement les regies disciplinaires transmises par les apôtres et conservées dans la pratique générale de l'Eglise. Ce qui autorise une pareille hypothèse, c'est que les canons des apôtres, même les 50 traduits par Denys le Petit, ne jouissaient que d'un crédit assez faible à Rome et en Occident au IX' siècle.

Jusqu'ici, nous n'avons envisagé ce 1" canon qu'au point de vue disciplinaire, mais il a aussi une portée dogmatique. Tout d'abord, parmi les canons des anciens conciles qu'il approuve, il en est qui sont intimement liés au dogme. Les *de/iniliones,* όροι, des saints Pères et des conciles ne s'entendent pas seulement des décisions pratiques, mais aussi des définitions de foi, bien que ce dernier point de vue soit laissé dans l'ombre. On trouve ensuite, dans ce canon, une affirmation claire du principe de la tradition considérée comme source de la révélation distincte de l'Écriture, et par conséquent une condamnation anticipée de la règle de foi protestante. La citation du texte de saint Paul, II Thess., il, 15, et l'allusion au passage de l'Aréopagite ne laissent aucun doute à ce sujet. L'autorité des Peres, même lorsqu'il s'agit d'un seul, est aussi mise en relief, par le fait que le concile accepte les canons portés par l'un d'entre eux, même en dehors de tout synode. Seulement il faut que ce Père soit: 1' βε γόρο , c'est-à-dire versé dans les sciences divines. L'épithète peut aussi se prendre au sens passif et s'entendre d'une certaine inspiration divine que les anciens reconnaissaient volontiers aux Pères. Cf. les actes du VII' concile. Σάλπιγγε τού Πνεύματο " έ; ενό απαντά καί τού αύτοΰ II/εύματο αΰγασΰΐντε , ωρισαν τα συιιοιοοντα. Mansi, t. χιιι, col. 264, 417. 2' Le Père doit être docteur de l'Egliseet reconnu comme tel, ιδάσκαλο τή Έκκλν.σία . Il faut qu'il ait enseigné l'Eglise par ses paroles et ses écrits, είτε δια λό ου, είτε δι' έπιστολίιν. 3° Enfin l'éclat de la sainteté doit s'unir chez lui à celui de la science : τών άγιων προγενεστερω δικ/.αμψάντων.

Au nombre des Pères, les membres du VIII* concile comptaient évidemment l'auteur des écrits aréopagitiques, qu'ils identifiaient avec le Denys converti par saint Paul à Athènes et devenu évêque de celte ville, d'apres la tradition orientale. L'auteur de l'*Ecclesiastica hierarchia* est appelé *magnas et saiâentissinius Dionysius.* On voit qu'à celte époque son autorité était bien établie. Cités pour la premiere fois, à la conférence tenue à Constantinople en 533, entre catholiques et sévériens, et rejetés comme apocryphes par l'évêque catholique llypatius, les écrits du pseudo-Denys n'avaient pas tardé à être regardés comme authentiques par tout l'Orient, grâce surtout à l'influence de saint Maxime le Confesseur (t 662) qui les commenta longuement. D'Orient ils avaient passé en Occident. Déjà le pape saint Martin 1«, au concile de Latran de 649, avait eu recours, à l'autorité de saint Denys pour prouver la dualité des volontés dans le Christ, et avait éclairci un passage de la lettre à Caïus objecté par les monothélites. Mansi, t. x, col. 967. Lors du VI' concile (680), le pape Agathon avait parlé aussi de Denys l'Aréopagite, évêque d'Athènes. Mansi, t. xi, col. 264, 372. Dans le cours du ix' siècle, plusieurs traductions latines parurent, notamment celle de l'abbé de Saint-Denys, llilduin, dédiée à Louis le Débonnaire (836), et celle de Jean Scot Erigène, dédiée à Charles le Chauve. Cf. Ceillier. *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* édit. Vives, t. xn, p. 384, 608. L'Aréopagite pouvait des lors affronter sans danger la critique du moyen âge.

2° *Extrait du canon* Î7* *(12' grec).* Mansi, t. xvi, col. 171, 405.

... Illud autem tanquam perosum quiddam ab auribus nostris repulimus, quod quibusdam imperitis dicitur, non posse synodum absque principali praesentia celebrari : cum nusquam sacri canones convenire sæculares principes in conciliis sanxerint, sed solos antistites. Unde nec interluisse iltos synodis, exceptis conciliis universalibus, invenimus; neque enim fas est, sæculares principes spectatores fieri rerum, quæ sacerdotibus Dei nonnunquam eveniunt...

Nous avons repoussé loin de nos oreilles le langage détestable de quelques ignorants avançant qu'un synode ne peut être célébré, sans que le prince soit présent. Nulle part les saints canons ne prescrivent l'assistance des princes séculiers aux conciles, mais seulement celle des évêques. Aussi, si l'on excepte les conciles œcuméniques, nous ne constatons pas celte présence des princes aux conciles; car il est contre toutes les convenances que des séculière soient témoins de ce qui arrive quelquefois à des prêtres de Dieu.

*Π).θεν ε' τὰ ἡμῶν ἀκοὰ , το μὴ δύνασδαι ἄνευ αρχοντικὴ παρουσία σύνοδο'· γενέσὐαι. Οὐδαμοϋ δέ ο', θεῖοι κανόνε συνέρχεσΘαι κοσμικοὺ ἀρχοντα ἐν ταἴ συνο'δοι νομοΘετοῦσιν, ἀλλα μόνου; τοὐ επισκόπου ' ὁΘεν ουδέ πλὴν τῶν οικουμενικών συνόδων τήν παρουσίαν αὐτῶν γεγενημένην εὑρίσκομεν ουδέ γαρ θεμιτόν ἐστι γίνεσβαι θεατά; τοὐ κοσμικοὐ ἀρχοντα τὼν τοϊ; ἱερεῦσι του θεοὐ συμδαινόντων πραγμάτων.

Nous avons entendu dire qu'il ne peut y avoir de synode sans la présence du prince. Mais nulle part les saints canons ne prescrivent que les princes séculiers doivent assister aux conciles, mais seulement les évêques. Aussi, si l'on excepte les conciles œcuméniques, nous ne constatons pas que cette présence des princes ait eu lieu. Il est défendu en effet que les princes séculiers soient témoins de ce qui arrive aux prêtres de Dieu.

Le court extrait du canon 17·, tel que le donne le texte d'Anastase, correspond à peu prés mot pour mot au canon 12' du texte grec. Ce canon pris dans son entier peut se résumer ainsi : Le concile déclare que les patriarches ont le droit de convoquer au synode patriarcal tous les métropolitains institués par eux, soit qu'ils les aient ordonnés, soit qu'ils leur aient envoyé le pallium. Les métropolitains ne pourront pas expliquer leur absence de ce synode, par la raison qu'ils doivent tenir eux-mêmes deux synodes par an. Quoique le concile général ne défende pas les synodes métropolitains, il déclare que les synodes patriarcaux sont plus utiles, el que le bien particulier doit céder le pas au bien général. Ce n'est pas non plus une excuse valable que de prétexter une défense des princes séculiers, pour ne pas se rendre à l'appel de son patriarche. Les rois de la terre tiennent des assemblées pour régler les affaires de leur ressort. Ce serait une impiété de leur part d'empêcher les ecclésiastiques de régler les leurs; d'ailleurs, le concile n ignore pas que ce sont souvent les métropolitains qui suggèrent aux princes de leur défendre de se rendre au synode. A plus forte raison les récalcitrants ne sauraient-ils faire valoir l'opinion de quelques ignorants qui prétendent qu'un synode ne peut se célébrer, si le prince n'est pas présent. Le canon fixe ensuite diverses peines contre les contumaces qui refuseraient, sans motif légitime, de répondre à l'appel de leur patriarche.

En condamnant comme une doctrine détestable, *tan· quam perosum quiddam,* l'opinion de ceux qui prétendent qu'un synode ne peut être célébré sans la présence des princes séculiers, le concile affirme par le fait même la distinction des deux pouvoirs civil et religieux. et proclame l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat. I) touche par là à ia racine du mal dont souffrait l'r.glise byzantine. L'ingérence perpétuelle des empereurs dans les affaires religieuses avait été la cause de tous ses malheurs. Après la tourmente iconoclaste, le schisme photien était sorti de cette source impure. Aussi le VIII' concile condamne-t-il cette ingérence à plusieurs reprises. Le pape Nicolas l,p l'avait déjà fait dans sa réponse à l'écrit injurieux de Michel 111 en 865: « Les empereurs païens étaient souverains pontifes; mais après la venue de celui qui est véritablement roi et pontife, l'empereur ne s'est point attribué les droits du pontife, ni le pontife les droits de l'empereur. Jésus-Christ a séparé les deux puissances, afin que les empereurs chrétiens eussent besoin des pontifes pour la vie éternelle, et que les pontifes se servissent des lois des empereurs pour les allaires temporelles... Il n'est point permis à celui qui n'est point dans l'ordre épiscopal de se mêler des allaires ecelésiastiques. » *Epist.,* t.xxxvi, *P.* t. exix, col. 960, 961. L'empereur Basile lui-même avait reconnu la nécessité pour les laïques de rester au rang des brebis et de ne point empiéter sur le rôle des pasteurs, dans le discours magistral qu'il prononça à la lin du concile : « Examiner les affaires ecclésiastiques, les approfondir, c'est la charge des patriarches, des évêques et des prêtres qui ont en partage le gouvernement de l'Église..., mais ce n'est point notre affaire à nous, qui avons besoin d'être dirigés, d'être sanctifiés, d'être liés ou délivrés de nos liens... Mêlons-nous donc de ce qui est de notre ressort. » Mansi, t. xvi, col. 187, 188. Heureuse eût été l'Eglise byzantine, heureuse la chrétienté tout entière, si ces principes avaient été sérieusement appliqués.

« Nulle part, dit le concile, les saints canons ne prescrivent l'assistance des princes séculiers aux synodes, mais seulement celle des évêques. » Il s'agit de la question de droit, νομοβετοῦσι. Jamais on n'a considéré dans l'Eglise la présence des laïques, ceux-ci seraient-ils rois ou empereurs, comme nécessaire à la légitimité d'un concile et à la validité de ses décisions. Seuls les princes spirituels, les évêques, sont les membres naturels et nécessaires de ces sortes d'assemblées.

Sur la question de fait, le concile reconnaît que les empereurs ont pris part aux conciles oecuméniques, mais il se garde bien de dire que leur présence est requise. Nicolas Ier, dans sa lettre déjà citée à l'empereur Michel, donne la raison pour laquelle les empereurs ont été admis aux conciles généraux : c'est parce qu'on y traite de la foi, qui est commune à tous les chrétiens, clercs ou laïques : *Ubinam legistis imperatores antecessores vestros in synodalibiis conventibus interfuisse, nisi forsitan in quibus de fide tractatum est, qute universalis est, qute omnium communis esi, qute non solum ad clericos, verum etiam ad laicos,et ad omnes omnino perlinet Christianos* 2 *P. L.,* t. cxix, coi. 943. S'ils peuvent assister aux conciles œcuméniques, les princes séculiers se voient exclus des conciles particuliers, et cela pour une haute raison de convenance, à cause du souverain respect dû au sacerdoce divin : « Il est défendu, οὗ θεμιτὸν, que les princes séculiers soient témoins de ce qui arrive aux prêlresde Dieu, c'est-à-dire, assistent à leur punition. C'est en effet habituellement dans les conciles particuliers que les clercs sont admonestés et punis par leurs supérieurs hiérarchiques : *ad coercendum illos et corrigendum, cum fama eos super quibusdam delictis forsitan accusaverit,* » dit ce 17' canon, en parlant du synode patriarcal.

Le VIII' concile avait un motif spécial de rappeler celle défense, parce qu'elle avait été complètement violée au conciliabule des 318 Pères, en 861. Cetle assemblée, à supposer qu'elle y eût été autorisée par le pape, n'avait en réalité à juger que la cause particulière d'un évêque, d'Ignace. Cetle cause aurait donc dû, d'après les saints canons, être examinée à huis clos, en présence des légats, et sans l'assistance d'aucun laïque. Cependant Michel III, d'accord en cela avec Photius, avait paru au concile, revêtu de ses insignes impériaux, accompagné des officiers de la cour et de tous les magistrats de la ville. Le peuple lui-même avait pu assister en curieux à la scandaleuse procédure dont Ignace fut victime. Cf. Nicétas, Vila *Ignalii,* Mansi, I. xvi, col. 236, 237. Aussi Nicolas Ier reproclie-t-il vivement à l'empereur sa conduite en cette occasion : Vos *aillent synodo in causa sacerdotis colledte interfuistis, verum etiam numerosa saecularium millia ad videndum ejus opprobrium aggregastis... /it plausus de Domini sacerdote scurris et histrionibus. P. L.,* t. cxix, coi. 943-944.

S'il est dit que les évêques seuls doivent assister aux conciles, d'après les saints canons, cela ne doit pas s'entendre évidemment des synodes diocésains, mais des synodes provinciaux, patriarcaux ou œcuméniques. Cela ne signifie pas non plus qu'à ces derniers d'autres ecclésiastiques ne puissent être admis, sinon avec v· x délibérative, au moins avec voix consultative. L'histoire des conciles prouve que cetle admission a souvent ,u

lieu. De même en certaines circonstances, des princes séculiers uu des laïques de marque ont été invités à des conciles provinciaux ou nationaux; mais c'était là une exception, non une règle, exception qui était faite surtout pour les conciles mixtes, où se traitaient des* affaires inU.^ssant à la fois l'Église etl'État. Cf. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, 1.1, p. 23-41.

3° *Canon 21'* (Ï3e *grec).* Mansi, t. xvi,col. 174,406.

Dominicum sermonem, quem Christus sanctis apostolis et discipulis suis dixit, quia : *Qui vos recipit, me recipit ;et qui vos spernit, me spernit,* ad omnes etiam qui post eos secundum ipsos facti sunt summi pontifices et pastorum principes in Ecclesia catholica dictum esse credentes, definimus neminem prorsus mundi potentem quemquam eorum, qui patriarchalibus sedibus præsunt, inhonorare aut movere a proprio throno tentare, sed omni reverentia et honore dignos judicare ; præcipue quidem sanctissimum papam seniuris Romæ, [deinceps autem Constantinopoleos patriarcham,] deinde vero Alexandria? ac Antiochiæ atque Hierosolymorum ; sed nec alium qucmcumque conscriptiones contra sanctissimum papam senioris Romæ ac verba complicare et componere sub occasione quasi diffamatorum quorumdam criminum ; quod et nuper Photius fecit et multo ante Dioscorus. Quisquis autem tanta jactantia et audacia usus fuerit, ut secundum Pbotium vel Discorum in scriptis vel sine scriptis injurias quasdam contra sedem Petri, apostolorum principis, moveat, æqualem et eamdem quam illi condemnationem recipiat. Si vero quis sæculi potestate fruens vel potens pellere tentaverit præfatum apostolicæ cathedræ papam aut aliorum patriarcharum quemquam, anathema sit. Porro si synodus universalis fuerit congregatu, et lacta fuerit etiam de sancta Romanorum Ecclesia quævis ambiguitas et controversia, oportet venerabiliter et cum convenienti reverentia de proposita quæstione sciscitari et solutionem accipere et aut proficere, aut profectum facere, non tamen audacter sententiam dicere contra summos seniuris Romæ pontifices.

Les paroles que le Christ Noire-Seigneur dit à ses saints apôtres et disciples : *Qui vous reçoit me reçoit, et qui vous méprise me méprise,* s'adressent aussi à tous ceux qui, après eux, sont devenus à leur exemple pontifes suprêmes et chefs de pasteurs dans l'Église catholique. Persuadés de cette vérité, nous déclarons qu'absolument aucun des puissants du monde ne doit tenter de déshonorer ou de chasser de son siège l'un de ceux qui occupent les sièges patriarcaux. On doit au contraire les estimer dignes de tout respect et de tout honneur, et principalement le très saint pape de l'ancienne Rome, [puis le patriarche de Constantinople,] ensuite les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Il ne faut pas non plus qu'un autre individu, quel qu'il soit, rédige des écrits ou tienne des propos contre le très saint pape de l'ancienne Rome, sous prétexte que certains crimes déshonorants auraient été cummis. C'est là ce qu'a fait récemment Photius, et ce que fit bien avant lui Dioscore. Si quelqu'un, à l'exemple de Photius et de Dioscore, poussait l'insolence et l'audace jusqu'à lancer des injures soit par écrit, soit de vive voix contre la chaire de Pierre, le prince des apôtres, qu'il encoure la même condamnation qu'eux. Et si quelque prince, revêtu de la puissance séculière, cherche à détrôner le pape susdit assis sur lu chaire apostolique, ou l'un des autres patriarches, qu'il soit anathème. De plus, si, au sein d'un concile œcuménique, il s'élève quelque litige où l'Église romaine est en cause, il faut demander des éclaircissements sur la question avec la déférence et le respect qui conviennent, et recevoir la solution qui sera donnée. C'est ainsi qu'on pourra trouver son profit ou procurer celui des autres ; mais il ne faut pas prononcer avec insolence contre les pontifes de l'ancienne Rome.

Ef τι τοσαύτη τόλμη χρήσαιτο, ὥστε κατὰ τον Φιότιον καί Διόσκορον ἐγγράφω ἢ ἀγράφω παροινία τινα κατὰ τὴ καΟέδρα Πέτρου, του κορυφαίου των αποστόλων, ζ.ινεἰν, την αυτὴν ἐκεἰνοι δεχεσΟω κατάκρισιν εἴ δέ συγκροτηΟεἰση συνόδου οικουμενική γένηται τι καὶ περὶ τὴ ἐκκλησία των 'Ρωμαίων αμφιβολία, εξεστιν εὐλαβῶ και μετὰ τὴ προσηκούση αἰδοῦ διαπυνΟάνεσΟαι περὶ τοὑ προκειμένου ζητήματο , καϊ δέχεσΟαι την λύσιν, και ἢ ὠφελεἰσθαι ἢ ὠφελειν, μὴ μέντοι Ορασεω ἀποφέρεσΟαι κατὰ τών τὴ πρεσβυτέρα 'Ρώμη ιεραρχών.

Si quelqu'un, à l'exemple de Photius et de Dioscore, poussait l'audace jusqu'à lancer des injures, suit par écrit, soit de vive voix, contre la chaire de Pierre, le prince des apôtres, qu'il encoure la même condamnation qu'eux. Et si, au sein d'un concile œcuménique, il s'élève quelque litige où l'Église romaine est en cause, il est permis de demander des éclaircissements avec la déférence et le respect qui conviennent; il faut ensuite recevoir la solution dunrée. C'est le moyen de se faire du bien à soi-même ou de procurer celui des autres; mais il ne faut pas attaquer avec insolence les pontifes de l'ancienne Rome.

Ce canon compte parmi les plus importants du VIIIe concile. Comme le fait remarquer Denzinger, *Enchiridion,* p. 115, il suffit de comparer le texte grec avec le texte latin, pour constater que l'abréviateur grec est sans parti pris contre l'Église romaine, puisqu'il a conservé tout ce qui est favorable à la primauté du pape, tandis qu'il a omis le passage où le patriarche de Constantinople est nommé au second rang, avant le patriarche d'Alexandrie et celui d'Antioche. On peut distinguer deux parties dans ce canon. La première fait ressortir la dignité des cinq patriarches et donne leur rang respectif. La seconde met en lumière la primauté du pape de Rome.

1. *Dignité des patriarches. La théorie de la pentarchie.* — Les patriarches sont appelés pontifes suprêmes et chefs des pasteurs. En cette qualité, ils sont les vrais successeurs des apôtres : *post eos secundum ipsos facti sunt pastorum principes;* ils sont dignes de tout honneur et de tout respect, et les paroles dites par le Seigneur aux apôtres : *Qui vos recipit, me recipit,* Matlh., x, 40; *et qui vos spernit, me spernit,* Luc., x, 16, s'appliquent aussi à eux d'une façon spéciale.

Le concile ne se contente pas d'affirmer l'éminente dignité des patriarches; par ses anathèmes, il la met à l'abri de l'injure et de la violence : « Aucun des puissants ne doit tenter de déshonorer ou de chasser de son siège l'un des patriarches, et si un prince cherche à détrôner le pape ou l'un des autres patriarches, qu'il soit anathème. » Cet anathème retombe sur Bardas et Michel III, qui non seulement avaient déshonoré, mais aussi dépossédé violemment de son siège le patriarche légitime, Ignace. Le même Michel avait aussi tenté de déposer le pape Nicolas Ier, en prenant part au conciliabule de 867, qui avait chargé l'empereur d'Occident, Louis il, d'expulser Nicolas de Rome. Mais en réalité le pape n'avait eu à souffrir aucune violence; les injures seules avaient été son partage et c'est Photius surtout qui les lui avait prodiguées. C'est pourquoi le concile condamne ceux qui insultent de vive voix ou par écrit la chaire de Pierre, le prince des apôtres, et imitent Dioscore et Photius. Dioscore, patriarche d'Alexandrie, avait lancé l'anathème contre saint Léon ler, après que celui-ci eut condamné le brigandage d'Ephèse (449). Mansi, t. vi, col. 1009. Photius avait de même prononcé la déposition de Nicolas ler au conciliabule de 867. De plus, il avait attaqué violemment et calomnié l'Église romaine dans sa lettre encyclique aux patriarches orientaux et dans sa lettre aux Bulgares. On doit aussi lui attribuer le pamphlet envoyé au pape en 865 sous le nom de Michel ill. Hergenrother, *Photius,* t. 1, p. 552. Le mot παροινιαι du texte grec, littéralement : injures d'ivrogne, semble être une allusion mordante à cet écrit plein de grossièretés.

Les patriarches sont au nombre de cinq. Ce sont : d'abord le très saint pape de l'ancienne Rome, puis le patriarche de Constantinople, ensuite les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Comme on le voit, le patriarche de Constantinople est nommé le second. La chose a paru si étrange à Denzinger qu'il a mis entre crochets les mots : *deinceps autem Constanlinopoleos patriarcham,* comme si le texte primitif du canon avait subi quelque changement. En réalité, rien ne justilie celte conjecture, et il faut avouer que le pape Adrien II, en approuvant ce canon, a accordé implicitement à Ignace, ce que saint Léon Ier avait catégoriquement refusé à Anatole, après le concile de Chalcédoine, à savoir la préséance sur les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche. C'était, du même coup, accepter dans une certaine mesure le canon 3' du IIe concile œcuménique, et le canon 23' de Chalcédoine, contre lesquels Rome n'avait cessé jusque-là de protester. Nicolas Ier lui-même avait naguère, dans sa Réponse aux Bulgares, maintenu le rang des patriarches tel qu'il est donné par le concile de Nicée : *Veraciter illi habendi sunt patriarchs, qui sedes apostolicas per successiones pontificum oblinent... Romanam videlicet et Alexandrinam et Antiochenam... Constantinopolitanus autem et Jerosolymitanus antistites, licet dicantur patriarchs, non lanlse auctoritatis, quanta: superiores, existant. Nam Constantinopolitanam Ecclesiam nec apostolorum quisquam instituit, nec Nicæna synodus... ejus mentionem aliquam fecit: sed solum, quia Conslanlinopolis nova Roma dicta est, favore principum potius quam ratione patriarcha ejus pontifex appellatus est. Ad consulta liulgarorum,* c. XCU, *P. L.,* t. cxix, coi. 1011, 1012. Cependant Adrien 11 avait de bonnes raisons pour reconnaître au siège de Constantinople une supériorité que lui accordaient depuis longtemps tous les Orientaux. Depuis la conquête musulmane, les patriarcats d'Alexandrie et d'Antioche n'étaient plus que l'ombre d'eux-mémes, et il n'y avait aucun espoir de les voir reconquérir leur ancienne splendeur. Il ne servait de rien de continuer à protester contre un état de choses justifié par les faits. Ces protestations ne pouvaient que devenir de jour en jour plus dangereuses, et compromettre la concorde si péniblement rétablie. Il suffisait au pape que Constantinople reconnût sa primauté. C'est ce qu'avait fait Ignace, et avec lui les autres patriarches orientaux, qui tous avaient signé, par la main de leurs délégués, le formulaire apporté par les légats romains. Cf. Hergenrother, *op. cil.,* t. II, p. 146-147. D'ailleurs, cette reconnaissance de la prééminence de Byzance sur Alexandrie et Antioche ne fut qu'implicite. Le canon en effet n'a pas pour but direct d'indiquer le rang des patriarches et de définir que cette seconde place appartient au patriarche de Constantinople. Il laisse simplement supposer qu'il en est ainsi en nommant Constantinople aussitôt après Rome. On comprend dés lors dans une certaine mesure comment le pape Léon IX, au xi' siècle, a pu maintenir, contre la prétention de Cérulaire, l'ordre des patriarches tel qu'il est donné par le concile de Nicée. *Episl. ad Michaelem patriarcham, P. L.,* t. CXI.IH, col. 763. En réalité, ce ne tut qu'au IV' concile de Lalran (1215), à l'époque du rojaume latin, que le second rang fut expressément reconnu à l'Église du Constantinople. Denzinger, *Enchiridion,* n. 352.

On peut maintenant se demander pourquoi le VIII' concile a missi puissamment en relief la dignité patriarcale. non seidementdansce canon 21', mais dans d'autres canons. Nous avons vu que le canon 17' accorde aux patriarches le droit de confirmer leurs métropolitains, celui de réunir un synode patriarcal et de punir leurs suffragants. Le canon 19% Mansi, t. xvi, col. 172, décide, à l'avantage des mêmes patriarches, qu'aucun métropolitain ne doit visiter les églises des évêques suUragauls, sous prétexte qu'il a un droit d'inspection ; et il ne doit pas non plus leur imposer des charges pécuniaires. Il faut voir, dans ces dispositions et autres semblables, l'influence de ce qu'on a appelé la théorie de la pentarchie. D'après cette conception, chère aux Orientaux depuis plusieurs siècles, les cinq patriarches étaient les chefs de l'Eglise universelle. Saint Paul compare l'Église à un corps; on disait des patriarches qu'ils étaient les cinq sens de ce corps mystique du Christ. Cf. *Anastasii præfatio in concil. VIII,* Mansi, t. XVI, col. 7. On reconnaissait sans doute en principe la primauté du pape, mais en pratique, les Orientaux tendaient à ne voir en lui qu'un *primus interpares.* Peu à peu, ilsen vinrent même à considérer cette pentarchie comme reposant suile droit divin. La présence des cinq patriarches fut jugée nécessaire pour représenter l'Église et dirimerles controverses. On devine queldangerde pareilles idées faisaient courir à la véritable notion de la constitution de l'Eglise; elles contenaient en germe le principe des Eglises au tocéphales, tel que l'admet aujourd'hui l'Eglise grécorusse. Cette conception fut exprimée à plusieurs reprises par les orateurs du VIII' concile. C'est ainsi qu'Élie de Jérusalem, tout en reconnaissant explicitement la primauté du pape, déclara que le Saint-Esprit avait établi dans le monde les sièges patriarcaux, pour faire disparaître les scandales de l'Église de Dieu. Mansi, t. xvt. col. 35, 318. Méthrophane de Smyrne parla aussi des cinq grands luminaires placés par le Seigneur au milieu de l'Église pour l'éclairer, Mansi, *ibid.,* col. 82, 344, et l'empereur Basile affirma à plusieurs reprises que les décisions des cinq patriarches sont irréfragables et infaillibles. Mansi, *ibid.,* col. 86, 87, 89. Plus explicites encore sont les paroles du patrice Baanès prononcées à la VIIIe session : *Posuit Deus Ecclesiam suam in quinque patriarchies et definivit Euangeliis suis, ut nunquam aliquando penitus decidant, eo quod capita Ecclesiæ sint; etenim illud quod dicitur: « El partie inferi non prievalebunt adversus eam, » hoc denuntiat : quando duo ceciderunt, currunt ad tria; cum tria ceciderint, currunt ad duo; cum vero quatuor forte ceciderint, unum quod permanet in omnium capite Christo Deo nostro, revocat iterum reliquum corpus Ecclesiæ.* Mansi, t. xvt, col. 140-141. Quel est cet unique qui reste debout, alors que les quatre autres tombent, Baanès ne le dit pas, ou plutôt il insinue que ce peut être n'importe lequel des cinq. Mais l'histoire est là pour répondre que le seul dont la foi ne défaille pas est le successeur de Pierre. Thoinassin dit fort judicieusement à ce propos : « Je ne m'arrêterai pas à découvrir ce qu'il pouvait y avoir de malin et d'artificieux dans ce raisonnement de Baanès. Je remarquerai seulement que de quelque déguisement que les Grecs aient usé, etquelque égalité qu'ils aient affecté d'établir entre les cinq patriarches, l'expérience de tant de siècles ne nous a que trop fait connaître combien le premier de ces cinq patriarches a retiré souvent les autres de l'abîme de diverses erreurs, sans qu'il ait eu besoin d'une semblable assistance des autres. » *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. I, l. 1, c. xin, n. 7.

Il est inutile de faire remarquer, qu'en approuvant le VIII'concile, Adrien II n'a nullement sanctionné toutes les expressions des Orientaux relatives à l'origine divine des cinq patriarcats, encore moins celles qui insinuent l'égalité des patriarches. Il a simplement accepté l'extension de la juridiction patriarcale telle qu'elle est exprimée dans les canons. Du reste, si les tendances égalitaires de certains Orientaux se firent jour au sein du VIII'concile, la primauté du pape n'y fut pas moins vivement mise en lumière.

2. *La primauté du pape.* — Photius, dans son prétendu concile œcuménique de 867, avait osé déposer l·· pape Nicolas I" et lancer l'excommunication contre ceux qui resteraient en communion avec lui. Pour pro-

tester contre un pareil abus de pouvoir, le concile affirme que l'Église romaine et son chef ne peuvent être jugés par aucune autorité ecclésiastique, pas même par un concile œcuménique. Si, au sein d'un pareil concile, il s'élève quelque sujet de discussion où l'Eglise romaine est en cause, il ne faut pas commencer par condamner cette Église et son chef. Il faut demander des éclaircissements avec la déférence et le respect qui sont de mise chez des inférieurs lorsqu'ils parlent à leurs supérieurs, puis, s'en tenir à la solution donnée, ζα'ι οε'χεσθαι τήν λύσιν. Rome juge en dernier ressort. Sa primauté n'est point un vain titre ; elle implique le droit d'exiger l'obéissance même de la part de* membres d'un concile œcuménique. Voilà donc une affirmation catégorique de celte supériorité du pape sur le concile, qui fut plus tard si violemment attaquée.

Les mots : η ώφελεϊσθαι, η ώφελεϊν expriment avec une admirable concision le résultat des remontrances qu'on pourra faire à l'Eglise romaine. Leurs auteurs y trouveront la plupart du temps leur propre profil, ώφελείσΟαι; mais l'Église romaine n'est point si orgueilleuse qu'elle ne soit prête à accepter les charitables avertissements de ses sœurs, si ces avertissements sont justifiés, ώφελεiν.

Le pape Nicolas Ier, dans sa réponse au pamphlet de Michel III, avait parlé dans le même sens que ce canon : *Quoniam, cum secundum canones, ubi est major auctoritas, judicium inferiorum sit deferendum, ad dissolvendum scilicet vel ad roborandum : patet profecto sedis apostolicx, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam licet de ejus judicare judicio... Non negamus ejusdem sedis sententiam posse in melius commutari, cum aut sibi subreptum aliquid fuerit, aut ipsa pro consideratione ætatum vel temporum seu gravium necessitatum dispensatorie quiddam ordinare decreverit. P. L.,* t. cxix, coi. 95$.

Ce n'est pas seulement dans ce canon que la primauté romaine fut affirmée par le VIIIe concile. La profession de foi que les évêques orientaux durent souscrire est encore plus explicite sur ce point. Nous avons déjà dit qu'elle est rédigée sur le modèle du formulaire envoyé par le pape Hormisdas aux Orientaux en 519. En voici les passages les plus importants : *...Quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitli sententia dicentis : Tu es Petrus, etc., hæc quæ dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica immaculata est semper servata religio... Quoniam sicut prædiximus, sequentes in omnibus apostolicam sedem, et observantes ejus omnia constituta, speramus ut in una communione, quam sedes apostolica prædicat, esse mereamur, in qua est integra et vera christianæ religionis solidi tas.* Mansi, t.XVI, coi. 27, 28. Cette solennelle affirmation de l'infaillibilité du siège apostolique permet de comprendre dans quel sens on entendait à Rome la condamnation du pape Honorius, condamnation renouvelée dans Γΰρο du VIIIe concile.

Le canon 2" confirme ce que la profession de foi expliquait très clairement. Toutes les décisions synodales des papes Nicolas et Adrien au sujet d'Ignace et de Photius sont reçues par le concile. Le pape Nicolas est appelé organe du Saint-Esprit, ὀ'ργανον τού άγιου Πνεύματο . Il est représenté comme le supérieur auquel tous doivent obéissance : *Obedite præposilis vestris et subjacete illis... Paulus, magnus apostolus præcipit.* Mansi, t. xvi, col. 100, 400.

Le titre de *pontifex, papa universalis,* est constamment donné à l'évéque de Rome au cours des sessions. Ses légats signent : *usque ad voluntatem Hadriani summi pontificis et universalis papæ.* Ignace au contraire ne prend pas le titre de patriarche œcuménique; il se nomme simplement *episcopus Constantinopoleos varie Romæ.* Mansi, t. xvi.col. 190. Lui-même avait fait l'éloge de la primauté du pape, dans la lettre qu'il lui écrivit pour lui demander la convocation du concile : « S'il y a dans le monde quantité de médecins pour guérir les différentes maladies corporelles des hommes, notre Sauveur Jésus-Christ n'a établi qu'un seul médecin suprême dans son Église, pour pourvoir à la guérison et au salut de ses membres : cet unique et souverain médecin est Votre Sainteté. C'est pour cela qu'il a dit au prince des apôtres : *Tu es Pierre,* etc. Et il n'a pas adressé ces paroles au seul saint Pierre; il a parlé en sa personne à tousses successeurs, qui sont les pontifes romains, les souverains pasteurs de l'Église. Ce sont eux qui dans les premiers temps et dans la suite des siècles, comme vrais héritiers de sa foi et de son zèle, se sont toujours appliqués à extirper l'hérésie et les vices dont on a voulu infecter l'Église. » Mansi, t. xvi, col 47-48, 324. L'empereur Basile reconnut, lui aussi, à plusieurs reprises cette primauté et notamment lorsqu'il rendit aux légats les formulaires qu'on leur avait enlevés : *Ego ut magistram ecclesiasticorum negotiorum sedem apostolicam adii.* Mansi, t. xvi, coi. 29.

Tous ces témoignages montrent que la croyance à la primauté romaine était profondément ancrée dans les esprits en Orient en plein ix» siècle. Si par ambition ou pour des motifs politiques, on cherchait à diminuer les conséquences pratiques de cette primauté,on reconnaissait cependant que Jésus-Christ avait établi saint Pierre chef de l'Église universelle, et que saint Pierre continuait à vivre dans ses successeurs.

V. Principaux canons dogmatiques, texte et commentaire. — 1° *Canon 3e. Texte latin et texte grec.* Mansi, t. xvi, col. 161, 400.

Sacram imaginem Domini Nostri Jesu Christi et omnium liberatoris et salvatoris, æquo honore cum libro sanctorum Evangeliorum adorari decernimus. Sicutenim per syllabarum eloquia, quæ in libro feruntur, salutem consequemur omnes, ita per colorum imaginariam operationem et sapientes et idiotie cuncti ex eo, quod in promptu est, perfruunlur utilitate; quæ enim in syllabis sermo, hæc et scriptura, quæ in coloribus est, prædicat et commendat; et dignum est, ut secundum congruentiam rationis et antiquissimam traditionem propter honorem, quia ad principalia ipsa referantur, etiam derivative icome honorentur et adorentur æque ut sanctorum sacer Evangeliorum fiber atque typus pretiosæ crucis. Si quis ergo non adorat iconam Salvatoris Christi, non videat formant ejus, quando veniet in gloria paterna glorificari ctglorificaresanctossuos; sed alienus sit a communione ipsius et claritate : similiter autem ct imaginem intemeratæ matris ejus et Dei genitricis Mariæ; insuper et iconas sanctorum angelorum depingimus quemadmodum eos figurat verb's divina Scriptura; sed et laudabilissimorum apostolorum.

Nous ordonnons que l'imago sacrée de Notre-Seigneur Jésus-Christ, rédempteur et sauveur de tous les hommes, soit honorée à l'égal du livre des saints Évangiles, car de même que la doctrine exprimée par tes mots de ce livre nous conduit tous au salut, do même les représentations en couleurs nous procurent â tous, savants et ignorants, des avantages faciles. Ce que le livre nous dit par les mois, l image nous l'annonce et nous le rend présent par les couleurs; et il est convenable, comme l'enseignent la raison et une tradition très ancienne, d'honorer et de vénérer les images comme on vénère le livre des saints Évangiles ainsi que la figure de la croix précieuse, parce que cet honneur n'est que participé et se réfère au prototype. Si donc quelqu'un ne vénère pas l'image du Christ, notre Sauveur, qu'il soit privé de voir sa beauté, lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père, pour être glorifié et glorifier scs saints; qu'il soit exclu de sa société et de son triomphe. Nous disons la même chose de ceux qui ne vénèrent pas l'image de la Theotocos immaculée, sa mère. Nous peignons également des images des

prophetarum, martyrum et sanctorum virorum, simul et omnium sanctorum, et honoramus et adoramus. Et qui sic se non habent, anathema sint a Patre et Filio et Spiritu Sancio.

saints anges, sous les traits que leur donne la sainte Écriture dans ses récits; nous honorons et vénérons aussi les images des apOtres dignes de toute louange, des prophètes, des martyrs et des saints personnages, et de tous les saints. Que ceux qui se conduisent autrement soient anathème de la part du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Την ίεραν εικόνα τού κυρίου ημών 'Ιησού Χριστού όμοτίμω τή βίβλω των άγιων ευαγγελίων προσκυνεϊσθαι Οεσπϊζομεν. Ώσπερ γάρ δια τών έμφερομένων έν αυτή συλλαβών τή σωτηρία έπιτυγχάνουσιν άπαντε , ούτω διά τή τών χρωμάτων ε'ικονουργία και σοφοί καί ίδιιόται πάντε τή ώφελεία εκ τού προχείρου παραπολαΰουσιν άπερ γάρ ό έν συλλαβή λόγο , ταύτα καί ή έν χρώμασι γραφή καταγγέλλει τε καί παρίστησιν. Εί τι ουν ού προσκυνεϊ τήν εικόνα του σωτήρο Χρίστου, μή ϊδη έν τή δευτέρα παρουσία την τουτου μορφήν. 'Ομοίω δέ καί τήν εικόνα τή άχράντου μητρό αυτού καί τά εικόνα τών άγιων αγγέλων, καθώ αυτού χαρακτηρίζει διατών λογίων ή αγία γραφή" καί προσέτι τών άγιων πάντων καί τιμώμεν. καί προσκυνούμεν καί οΐ μή ούτω έ'χοντε ανάθεμα έ'σ-τωσαν.

Nous ordonnons que l'image sacrée de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit vénérée à l'égal du livre des saints Évangiles; car de même que les mots renfermés dans ce livre nous conduisent au salut, de même les représentationsen couleurs sont la source d'une utilité à la portée de tous, savants et ignorants, ce que le livre nous dit par le mot, l'image nous l'annonce et nous le rend présent par la couleur. Si donc quelqu'un ne vénère pas l'image du Christ notre Sauveur, qu'il soit privé de le voir dans la gloire, lors de son second avènement. L'image de sa mère immaculée et les images des saints anges représentés sous les traits que leur donnent les récits de la sainte Écriture,aussi les images de tous les saints sont également l'objet de nos hommages et de notre vénération; et s'il en est qui ne leur rendent point ce culte, qu'ils soient anathème.

Depuis que l'impératrice Theodora avait rétabli le culte des images (843), les partisans de l'hérésie iconoclaste s'étaient faits de plus en plus rares. Il en restait cependant quelques-uns encore, et Michel III trouva dans ce fait un beau prétexte pour engager le pape Nicolas Ier à envoyer des légats à Constantinople. Il dissimulait ainsi son véritable dessein qui était de faire reconnaître par Rome l'élévation de Photius et la déposition d'Ignace. Nicolas Ier fut quelque peu surpris qu'on le consultât sur une question depuis longtemps réglée; dans sa réponse â Michel (860), il exposa brièvement la doctrine définie à Nicée (787), *P. L.,* t. cxix, col. 777, et donna â ses légats, Rodoald et Zacharie, tout pouvoir pour extirper les derniers restes de l'hérésie. *P. L.,* t. CXIX, col. 789. On sait que le conciliabule de 861 s'occupa surtout de la déposition d'Ignace. Ce fut seulement à la fin, et pour sauvegarder les apparences, que les 318 Pères réunis par Pholius lancèrent l'anathème contre les iconomaques. *P. L., ibid.,* col. 1021, 4072. Le synode romain de 863, qui déposa Pholius, consacra son 6" *capitulum* à la question des images, sans doute pour bien montrer que le conciliabule de 861 n'était condamné que parce qu'il avait illégalement déposé Ignace. Mansi, t. xvt, col. 109.

Le VIIIe concile commença à s'occuper des iconoclastes à la fin de la VIII" session. Leur chef étaitalors un certain Théodore Krithinos. Invité par une députation du concile à abjurer ses erreurs, il s'y refusa absolument. Baanés lui ayant remis une pièce d'argent portant l'image de l'empereur Basile, l'iconoclaste témoigna toute sa vénération à cette effigie : « Comment, lui dit alors le patrice, peux-tu refuser d'honorer l'image de Notre-Seigneur, puisque tu ne refuses pas ta vénération à celle d'un prince mortel? » Théodore répondit :«J'ai accepté avec respect les monnaies de l'empereur, parce qu'il l'a ainsi ordonné, et je suis prêt à vénérer l'image du Christ, si l'on me prouve que le Christ l'a ordonné. » Tous les iconoclastes ne furent pas aussi intraitables que leur chef; le clerc Nicétas, le laïque Théophile et le jurisconsulte Théophane reconnurent publiquement leurs erreurs et prononcèrent l'anathème contre Théodote, Antoine de Silée, Jean Grammaticos, Théodore Krithinos. Λ la fin de la session, le diacre Etienne, au nom du concile, condamna l'iconoclasme dans de nombreux anathèmes : « Anathème à la secte qui s'acharne après les saintes images! Anathème à quiconque accepte les sophismes de cette hérésie! Anathème à ceux qui appliquent aux images les textes de la sainte Écriture contre les idoles! Anathème à ceux qui appellent les saintes images des idoles, » etc. Mansi, t. xvt, col. 139-143, 387-390. Dans son όρο ou définition, lue à la lin de la Xe session, le concile renouvela la condamnation contre cette hérésie, accusée de favoriser le docétisme et le manichéisme. Mansi, t. xvt, col. 181-182.

Quant au canon 3e, il est rédigé sur le modèle de la définition du IIe concile de Nicée, Mansi, t. xm, col. 377-380, et en est comme l'abrégé. Il se divise en deux parties : la première établit la nature et l'utilité du culte des images; la seconde anathématise les adversaires de ce culte et énumère les êtres susceptibles d'être représentés par l'iconographie religieuse.

L'image de Notre-Seigneur Jésus-Christ doit être vénérée à l'égal du livre des Evangiles et de la représentation de la croix. Ce sont les expressions mêmes de Γδρο de Nicée : δν τρόπον τω τύπω τού τιμίου καί ζωοποιού σταυρού καί τοϊ άγιοι εύαγγελίοι [προσκύνησιν άπονέμομεν]. Le verbe grec προσκυνεϊσθαι, qu'Anastase a traduit par *adorari,* doit s'entendre non de l'adoration proprement dite, mais d'une simple vénération, de la τιμητική προσκύνησι par opposition à la προσκύνησι λατρευτική qui est réservée à Dieu seul. Le concile de Nicée avait nettement marqué celte différence : ταύται ασπασμόν καί τιμητικήν προσκύνησιν άπονέμειν. ού μήν τήν κατά πίστιν ήμών αληθινήν λατρείαν, ή πρέπεν, μόνη τή θεία φύσει. Mansi, *loc. cil.* Celte vénération, qui s'adresse bien à l'image prise comme telle, c'est-à-dire comme représentation du prototype, rejaillit finalement sur le prototype lui-même : *propter honorem, quia ad principalia ipsa referuntur,* ou plus clairement dans la définition de Nicée : '11 τή είκόνο τιμή επί το πρωτότυπον διαβαίνει· καί ό προσκυνάν τήν εικόνα, προσκυνεϊ έν αυτή τού έγγραφομένου τήν ύπόστασιν. Ce culte rendu aux images est légitimé par la raison, *secundum congruentiam ration is, et repose sur* la tradition la plus reculée, *secundum antiquissimam traditionem.*

L'utilité des images est universelle et s'étend aux savants comme aux ignorants. La comparaison établie avec le livre des Évangiles est très heureuse et montre bien la valeur didactique de l'image. Les couleurs jouent le rôle des mots et portent dans les esprits un enseignement facile, έκ τού προχείρου, plus facile que celui du livre, puisqu'il est accessible même aux ignorants.

Après avoir rappelé la doctrine de l'Eglise sur les images, le concile lance l'anathème contre ceux qui ne veulent point les vénérer. Les mots : μή ί'δη τήν τουτου μορφήν, signifient non que les damnés seront privés de la vue de l'humanité de Jésus-Christ, lors du jugement dernier, mais qu'ils n'en jouiront pas pendant l'éternité comme l'indique le passage : *alienussit a communiaIII ipsius et claritate. Quando veniet in gloria paterna glorificari el glorificare sanclos suos,* est une allusion

à II Thess.. t, 9-10. L'expression : κα'ι ‹Α μή οὐτω εχοντε ανάθεμα ἐστωσαν, se retrouve textuellement dans undes anathemes du VIIe concile. Mansi, t. xin, col. 416.

On peut faire des images de Jésus-Christ, de la vierge Marie, sa mère *immaculée,* ἀχράντον (même épithète dans la définition de Nicée), des saints anges, des apôtres, des prophètes, des martyrs, en un mot de tous les saints. Les anges sont représentés sous les traits que leur donne l'Ecriture. Dans l'idée des théologiens byzantins, défenseurs des images, l'icone doit reproduire, dans une certaine mesurera forme de son prototype. Comme ΓEcriture est le seul livre autorisé qui nous parle des anges, il faut donc représenter ces êtres, dont la spiritualité n'est pas encore universellement reconnue, sous les traits qu'elle leur prête. Quant à Dieu le Père, on n'en parle point, parce qu'il est absolument spirituel : «Nous commettrions une erreur, dit saint Jean Damascène, si nous voulions fabriquer une image du Dieu invisible; ce qui n'est ni corporel, ni visible, ni figuré ne peut être peint. » *Oral.,* n, *de imagin., P. G.,* t. xciv, col. 1293. Les artistes byzantins suivirent cette règle, mais les Occidentaux ne partagèrent point ce scrupule et ne se firent pas faute de prêter au Père éternel une forme humaine. Cf. Bréhier, *La querelle des images,* Paris, 1905, p. 56.

2° *Canon il· (8 grec).* Mansi, t. xvi, col. 166, 404.

Veteri et Novo Testamento unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente et omnibus deiloquis Patribus et magistris Ecclesiæ eamdem opinionem asseverantibus : in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quæ stulta facta est, propriam hæresim confirmare pertentent. Itaque sancta hæc et universalis synodus veluli quoddam pessimum zizanium nunc germinantem nequam opinionem evellere festinans, imo vero ventilabrum in manu veritatis portans et igni inextinguibili transmittere omnem paleam, et aream Christi mundam exhibere volens, talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientesmagna voce anathematizat et definit atque promulgat, neminem prorsus habere vel servare quoquo modo statuta hujus impietatis auctorum. Si autem quis contraria gerere præsumpserit huic sanctæ et magnæ synodo, anathema sit et a fide atque cultura Christianorum alienus.

Alors que ΓAncien et le Nouveau Testament enseignent que l'homme n'a qu'une seule âme. raisonnable et intelligente, et que tous les Pères Inspirés de Dieu et docteurs de l'Eglise affirment la même doctrine, certains esprits, faisant le métier d'inventer des dogmes pervers, en sont venus à ce degré d'impiété d'enseigner effrontément qu'il a deux âmes, et poussés par une sagesse qui s'est tournée en folie, ils cherchent à appuyer leur hérésie par des raisonnements qui n'en sont pas. C'est pourquoi ce saint concile œcuménique, se hâtant d'arracher cette mauvaise doctrine qui a poussé de nos jours comme une détestable zizanie, ou plutôt portant à la main le van de la vérité, et voulant livrer à un feu inextinguible toute la pailleet purifier l'aire du Christ, anathematise hautement les criminels inventeurs d'une telle impiété et ceux qui partagent leur sentiment. Il arrête et déclare aussi qu'absolument personne ne doit posséder ou garder de quelque manière que ce soit les écrits des auteurs de celte impiété. Si quelqu'un a l'audace de tenir une conduite contraire aux décisions de ce grand et saint concile, qu'il soit anathème et exclu de la foi et de la religion chrétienne.

Τή παλαιά τε καί καινή διαθήκη μίαν ψυχήν λογικήν τε και νοεραν διδασκούση ἐ4ειν τον ἀνθρωπον, καί πάντων τών θεηγόρων πατέρων και διδασκάλων τή 'Εκκλησία τήν αυτήν δόξαν κατεμπεδούντων, εἰσί τινε οἱ δύο ψυχα ἐχειν αυτὸν δοξάζοντα , καί τισιν ἀσυλλογίστοι ἐπιχειρημασι τήν ιδιαν κρατύνουσιν αιρεσιν ή τοίνυν ἁγια και οικουμενική αὐτη σὐνοδο τού τή τοιαυτη ἀσεβεία γεννήτορα και τού ὁμοφρονοῦντα αὐτοί αναθεματίζει μεγαλοφώνω * εἰ δε' τι τα ἐναντία τοO λοιπού τολμήσει λέγειν, ἀνάθεμα ἐστω.

Alors que l'Ancien et le Nouveau Testament enseignent que l'homme n'a qu'une seule âme. raisonnable et intelligente, et que tous les Pères inspirés de Dieu et docteurs de l'Église sanctionnent la même doctrine, il en est qui soutiennent qu'il a deux âmes et étaient leur hérésie sur de faux raisonnements. C'est pourquoi ce saint concile œcuménique anathématise hautement les inventeurs d'une telle impiété et ceux qui partagent leur sentiment. Si quelquun ose désormais dire le contraire, qu'il soit anathème.

Par ce canon, le VIIIe concile affirme l'unité d ame dans l'individu humain et condamne d'une manière générale la doctrine du dualisme psychique.

L'Écriture et les Pères enseignent que l'homme n'a qu'une âme, et que cette âme est raisonnable et intelligente. C'est ainsi que nous traduisons μιαν ψυχήν λογικήν τε καί νοεραν, à la suite du P. Rader. Mansi, t. xvi. col. 403. Certains théologiens, imbus des théories guntfériennes, ont tenté une autre interprétation. On sait que Gunther admettait l'existence dans l'homine d'une âme sensible distincte de l'âme raisonnable et spirituelle. Pour ne point tomber sous la condamnation de ce canon, ses disciples ont prétendu que le concile a simplement voulu enseigner qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule âme raisonnable et non deux, sans exclure l'existence d'une âme inférieure, principe de la vie sensitive; que, par suite, la condamnation du dualisme doit se prendre par rapport à l'âme raisonnable, et non par rapport à l'âme en général considérée comme principe de vie. Cf. ilefele, *Histoire des conciles,* t. v, p. 646, note. Mais le contexte, sinon la syntaxe, s'oppose à cette exégèse. Les adjectifs : λογικήν τε καΐ νοεραν, ne jouent point ici le rôle d'épithètes dans le sens grammatical du mot; elles constituent une sorte d'apposition, ou même d'altribut par rapport au verbe ἐχειν; c'est comme s'il y avait : μίαν ψυχήν λογικήν τε καί νοεραν οὐσαν. Ce qui le prouve, c'est que le concile, parlant de ceux qui soutiennent que l'homme a deux âmes, ne dit pas : δύο ψυχα λογικό τε καί νοερό , mais simplement δύο ψυχα , deux âmes, quelle que soit leur nature.

Le concile dit que tous les Pères inspirés de Dieu et docteurs de l'Eglise, enseignent l'unité de l'âme dans l'homme. Pour juger de la vérité et de la portée de cette assertion, voir Ame chez les Pères, t. i, col. 977.

Quelle forme de dualisme psychique le concile vise-t-il dans ce canon? Il est difficile de donner à celte question une réponse précise. Ce peut être ou le dualisme de la trichotomie platonicienne, tel qu'il a été soutenu par Apollinaire et repris par Gùnther; ou le dualisme manichéen, d'après lequel il y a dans l'homme une âme essentiellement mauvaise, sorlie du royaume des ténèbres et principe de la vie sensible, et une âme bonne, fille de la lumière, principe de la vie spirituelle; ou enfin le dualisme des messaliens, qui enseignaient que l'homme pouvait avoir deux âmes; l'une commune à tous, l'autre céleste et n'étant possédée que par quelques-uns, qui l'acquièrent par leurs mérites. Cf. Hergenrother, *Pholius,* t. in, p. 445. L'incertitude pourrait être levée dans une certaine mesure, si l'on connaissait par ailleurs les partisans de l'erreur condamnée. Mais le canon ne nomme personne. Il laisse seulement supposer que l'hérésie a été mise en vogue par plusieurs qui l'ont défendue dans des écrits pleins de sophismes, et que leur propagande a obtenu un certain succès.

Il est cependant quelqu'un qui a été accusé d'avoir

enseigné la doctrine des deux âmes : c'est Photius. Dans un des mauvais vers iambiques qu'Anastase trouva dans l'exemplaire grec des actes du concile et dont il a mis la traduction à la lin delà IXe session, il est dit que Photius a enseigné la dualité d'âme dans l'homme : *animas autem duas mortalium dicentem.* Mansi, t. xvi, coi. 157. Dans le résumé du VIII· concile qui fut affiché à la porte de Sainte-Sophie nous lisons de même que l'intrus est l'inventeur du dogme subversif de la dipsychie : τον ἐφευρδντα το ἐνδιάστροφον τή διψυχια δόγμα. Mansi, t. xvi, col. 456. Anastase, *Præfalio in concil. VIII,* Mansi, col. 6; Symeon Magister, *De Michaele et Theodora,* c. xxxv, *P. G.,* t. cix, col. 736, parlent dans le même sens. D'après le premier de ces auteurs, Photius expliqua à son ami le philosophe Constantin (le même que saint Cyrille, apôtre des Slaves) qu'il avait soutenu la théorie des deux âmes, non d'une manière sérieuse, mais pour se distraire aux dépens d'Ignace. Il voulait voir comment ce patriarche, contempteur de la science profane, se tirerait d'all'aire en face d'une hérésie revêtue de toutes leslormes de la dialeclique; mais il n'avait pas prévu que son amusement dût tourner au scandale d'un grand nombre : *verum ignoravi me sub hujus fomite propositionis tot animas fore lœsurum.* Constantin blâma celte imprudence en termes assez sévères: O *sapientia mundi, quæ infatuatur et destruitur! Jactasti sagittas in multitudinem copiasse lurbæ et ignorasti quemlibet ex his omnibus vulnerandum.* Syméon Magistercroit que Photius a vraiment enseigné la doctrine des deux âmes; l'une de ces âmes, l'inférieure est pécheresse, l'autre, la raisonnable, ne pèche pas : ὀτι ἑκαστο ἀνθρωπο δύο ψυχά εχει και ἡ μεν μια αμαρτάνει, ἡ δέ ἑτέρα οὐχ ἀμαρτανει. Cela pourrait s'entendre aussi bien du platonisme que du manichéisme. Le même auteur rapporte qu'interrogé par Michel III à ce sujet, Photius avait répondu qu'il avait enseigné tout autre chose que la doctrine qu'on lui prêtait.

Qui a raison d'Anaslase ou de Syméon? Il semble que le récit du premier soit plus vraisemblable. On ne trouve en elfet dans les œuvres de Photius aucune trace de manichéisme ou de platonisme relativement â la question de l'âme; on y rencontre plutôt des allirmations parfaitement orthodoxes. C'est ainsi qu'au début du 11· livre contre les manichéens, l'auteur déclare que le même Dieu a créé le corps et l'âme de l'homme. *P. G.,* t. en, col. 85. Il ne parle que d'une seule âme. Ailleurs, *Ad Amphiloch.,* q. lxxiii, *P. G.,* t. ci, col.453, il définit l'homme : ζῶον ἐκ ψυχή και σαιματο συνεστὸ . Il est donc probable que, pour jeter Ignace dans l'embarras, ou pour quelque autre motif ignoré de nous, Photius aura fait circuler des écrits anonymes dans lesquels la théorie des deux âmes était soutenue. Certains esprits peu éclairés se sont laissés prendre aux sophismes habilement bâtis, aux paradoxes présentés sous les couleurs de la vraisemblance, appuyés même sur certains textes de l'Écriture, et la zizanie se sera répandue avec une telle rapidité que le concile aura dû arrêter le mal et se préoccuper de purifier l'aire du Christ avec le van de la vérité. Cf. Hergenrother, *op. cil.,* t. in, p. 444-446. Voir 1.1, col. 1007-1008.

VI. Principaux canons disciplinaires, texte et commentaire. — *Canon 12.* Mansi, t. xvi, col. 167.

Apostolicis et synodicis canonibus promotiones et consecrationes episcoporum et potentia et præceptione principum fadas penitus interdicentibus, concordantes definimus etsententiam nos quoque proferimus, nt, si quis episcopus per versutiam vel tyrannidem principum hujusmodi dignitatis consecrationem susceperit, deponatur omnimodis, utpote qui non ex voluntate Dei et ritu ac decreto ecclesiastico, sed ex voluntate carnalis sensus et hominibus et per homines Dei domum possidere voluit vel consensit.

D'accnrd avec les canons apostoliques et conciliaires qui interdisent absolument tes promotionset consécrations d'évèques faites par l'autorité et sur l'ordre du pouvoir séculier, nous décidons et déclaronsquç si un évêque reçoit la consécration propre à cette dignité, grâce à l'intervention dissimulde ou violente des princes, il sera de toute façon déposé, vu que ce n'est pas par la volonté de Dieu et suivant la forme et la loi de l'Église, mais sous l'inspiration des idées charnelles, dans l'intérêt des hommes et par leur intermédiaire qu'il a cherché ou consenti à posséder la maison do Dieu.

Canon 22. Mansi, t. xvi, col. 174-175,

Promotiones atque consecrationes episcoporum, concordans prioribus conciliis, electione ac decreto episcoporum collegii Heri, sancta hæc et universalis synodus definit et statuit, atque jure promulgat, neminem laicorum principum vel potentum semet inserere electioni vel promotioni patriarchæ vel metropolitan aut cujuslibet episcopi, ne videlicet inordinata bine et incongrua fiat confusio vel contentio, praesertim cum nullam in talibus potestatem quemquam potestativorum vel cæterorum laicorum babere conveniat, sed potius silere, ac attendere sibi, usquequo regulariter a collegio ecclesiæ suscipiat finem electio futuri pontificis : si vero quis laicorum ad concertandum et cooperandum ab ecclesia invitatur, licet hujusmodi cum reverentia, si forte voluerit, obtemperare se asciscentibus; taliter enim sibi dignum pastorem regulariter ad ecclesiæ suæ salutem promoveat. Quisquis autem sæcularium principum et potentum vel alterius dignitatis laicus adversus communem ac consonantem atque canonicam electionem ecclesiastici ordinis agere lentaverit, anathema sit, donec obedial et consentiat in hoc, quod ecclesia de electione ac ordinatione proprii præsulis se velle monstraverit.

D'accord avec les conciles antérieurs, ce saint concile œcuménique décide et prescrit que les élections et les consécrations épiscopales se fassent par le vote et la décision du collège des évêques; et il établit comme une loi qu'aucun des princes ou dignitaires laïques ne doit se mêler de l'élection ou de l'élévation d'un patriarche. ou d'un métropolite ou d'un évêque quelconque; et cela pour éviter des désordres, des troubles, des rivalités inconvenantes. Ni les princes, ni les autres laïques n'ont d'ailleurs aucun pouvoir en ces matières; leur devoir est de garder le silence, de se tenir à leur place, jusqu'à ce que l'élection du futur prélat soit terminée suivant les canons par le collège ecclésiastique. Si cependant un laïque est invité par l'Église à concourir et à coopérer à l'élection, il lui est permis, si cela lui plaît, de répondre avec déférence à cette invitation; il pourra ainsi se choisir suivant les règles un digne pasteur pour le plus grand bien de son église. Mais si un prince ou souverain séculier, ou un laïque d'une dignité quelconque essaie d'agir contre les élections ecclésiastiques telles que les fixent partout et unanimement les saints canons, qu'il soit anathème, jusqu'à ce qu'il se soumette et accepte les règles voulues par l'Églisedans l'élection et la consécration de son propre prélat.

Ces deux canons ne sont pas donnés par l'abréviateur grec, sans doule parce qu'ils ne font que renouveler des décisions de conciles antérieurs. Nous les commenterons en même temps, parce qu'ils roulent tous les deux sur le même sujet : l'ingérence du pouvoir séculier dans les élections épiscopales. Il y a celte dillérence entre eux, que le canon 12" analhémalise les évêques qui cherchent ou consentent à se faire nommer par l'intervention des princes laïques, tandis que le canon 22e analhémalise les princes eux-mêmes qui se mêlent des élections épiscopales, contrairement aux saints canons.

Les canons apostoliques et conciliaires interdisent absolument les éleclions et consécrations épiscopales

faites par l'autorité et sur l'ordre des princes. Ces élections regardent le collège des évêques. Le VIII' concile répète ici ce que le VIIe avait déjà dit dans son canon 3e. Mansi, t. xm, col. 419. Le canon apostolique auquel il est fait allusion est le 31e : Et τι ἐπίσχοπο χοσμιχοΐ αρχουσι χρησχμενο , δι'αντῶν ἐγχρατὴ γένηται εκκλησία , καθαιρεισΘω χα'ι ἀφοριζέσΘω, καὶ οι κοινωνοὑντε αὑτω πἀντε . Si un évêque s'empare d'une église avec l'appui des princes séculiers, qu'il soit déposé et excommunié avec tous ceux qui sont en communion avec lui. Mansi, t. i, col. 33. Parmi les canons conciliaires qui prescrivent que l'élection épiscopale se fasse par le collège des évêques de la province, il faut citer spécialement le canon 4e du ler concile de Nicée : L'évêque doit être choisi par tous les évêques de l'éparchie; si cela n'est pas possible à cause d'une nécessité urgente, ou parce qu'il y aurait trop de chemin à faire, trois évêques au moins doivent se réunir et procéder à la cheirolonie (élection et sacre) avec la permission écrite des absents. La confirmation de ce qui s'est fait revient de droit, dans chaque éparchie au métropolitain. Mansi, I. it. col. 679. Le mot *decretum* de notre 22e canon doit désigner celle permission écrite des évêques absents dont parle le concile de Nicée. Il faut rapprocher du canon 4e du ler concile, le canon Ier des apôtres, le canon 20e du ler concile d'Arles, les canons 12e et 13' de Laodicée, les canons 16' et 19' d'Antioche, etc. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. II, I. II, c. t, n.

Les laïques, quels qu'ils soient, ne doivent point se mêler des élections des prélats ecclésiastiques : patriarches, métropolitains, évêques. Ils ne doivent pas y assister, de peur que leur présence ne soit un obstacle à la paix ou à la liberté des évêques électeurs, et parce qu'il ne convient pas que les affaires de l'Église soient livrées entre leurs mains. Il ne faut point voir dans ces décisions du VIII' concile, pas plus que dans le canon 3' du II' concile de Nicée, la condamnation de toute participation antécédente ou conséquente des laïques et des princes aux élections épiscopales. Ces prescriptions visent directement l'élection proprement dite, faite par les évêques réunis en assemblée, mais elles n'excluent pas le concours du peuple et des princes, admis ou tout au moins toléré dés les premiers siècles. Le peuple, et spécialement les *potentes,* magistrats ou nobles, avaient le droit d'exprimer leurs suffrages; de même, les rois et les empereurs se réservaient de confirmer les élus ou de désigner les candidats; quelquefois même, ils nommaient directement eux-mêmes aux sièges vacants, avec le consentement du pouvoir ecclésiastique. Cf. Thomassin, *op. cil-,* part. II, l. II, passim. Ce que le concile entend interdire, ce sont les élections où l'autorité du prince l'emporterait sur l'autorité des évêques, seuls juges souverains en ces matières; ce sont surtout les manœuvres artificieuses ou les violences, *versutiam aut tyrannidem,* du pouvoir séculier pour introniser ses créatures; ce sont en un mot les élections qui ressembleraient à celle de Photius. Bardas avait, en effet, eu recours à la ruse et à la violence pour élever l'intrus sur le siège d'Ignace : b Il entreprit de suborner les évêques qui restaient fidèles au pasteur légitime; pour en venir à bout, il mil en usage la ruse ordinaire des gens de cour, qui est de tout promettre pour ne rien tenir; les prenant tous en particulier, il promit à chacun d'eux le siège de Constantinople, s'ils voulaient abandonner Ignace à sa mauvaise destinée. Cette proposition éblouissante fit de lâches déserteurs : la vue de la mitre patriarcale les rendit flexibles aux volontés de Bardas. ».lager, *Photius,* p. 21. Quant aux violences, on sait qu elles ne furent point épargnées à Ignace et à ses rares partisans restés fidèles. Le canon 3' du II' concile de Nicée avait de même été motivé pat· les pressions scandaleuses exercées par les empereurs iconoclastes pour s'entourer d'un clergé tout à leur dévotion.

« Il fallait bien, dit Thomassin, *op. cit.,* part. II, l. II, c. xxvi, que le VIII' concile se ménageât entre les deux extrémités de trop donner et de tout ôter aux empereurs dans les élections, puisqu'il y fallait justifier l'élection d'Ignace et condamner celle de Photius. Quoique les empereurs n'eussent pas fait à l'élection d'Ignace les violences qu'ils firent à celle de Photius, ils y avaient néanmoins eu quelque part, et les adversaires d'Ignace en prirent occasion de le calomnier. » On se souvient, en effet, qu'au conciliabule de 861, Ignace fut déposé, en vertu de ce 31' canon des apôtres, que le VIII' concile fait valoir contre l'élévation de Photius. Cf. Nicétas, *Vila Ignatii,* Mansi, t. xvt, col. 240.

VIL Œcuménicité du concile. — Le VIII' concile présente tous les caractères de l'œcuménicité. Tout d'abord, il fut convoqué par le pape Adrien II qui approuva très librement et très explicitement l'initiative du patriarche Ignace et de l'empereur Basile : *Fraternitas tua curet necesse est ut sententiarum capitula quæ synodice Romæ... communi consonantia promulgavimus, apud vos in synodo cunctorum subscriptione roborentur. Epist. ad Rasilium,* Mansi, t. xvi, coi. 52. Ce furent ses légats qui le présidèrent et en signèrent les actes en son nom, avec cette formule : *Ego N... locum oblinens domini mei Hadriani universalis papæ, omnia quæ superius leguntur, huic sanclæ et universali synodo præsidens, usque ad voluntatem ejusdem eximii præsulis promulgavi et manu propria subscripsi.* Mansi, *ibid.,* col. 157. Enfin, il le confirma explicitement, comme en fail foi la lettre qu'il écrivit à l'empereur Basile, après le retour des légats (10 novembre 871) : *Gratiarum multimodas actiones summæ divinitati referimus... quia sedis apostolicæ decreta sana priscaque lege super exortis controversiis exquisistis, et in colligendo magno sancloque collegio pium studium et desiderium ostendistis, in quo definitio reclæ /idei et calholicie ac patemæ traditionis atque jura Ecclesiæ perpetuis sxculis profutura, et salis idonea fixa sunt et firmata.* Mansi, *ibid.,* col. 206.

Le successeur d'Adrien II, Jean VIII, tout en faisant fléchir en faveur de Photius, remonté sur le trône patriarcal après la mort d'Ignace, certaines prescriptions du concile, maintint cependant l'autorité de cette vénérable assemblée : *Omnis illa mala consuetudo amputetur, juxta capitulum, quod super hac re venerabili synodo tempore scilicet decessoris nostri Hadriani junioris papæ Constantinopoli habita, est congruentissime promulgatum. Epist. ad Photium,* Mansi, t. xvi, coi. 503. On sait que cette lettre de Jean VIII fut falsifiée par Photius au conciliabule de 879, de manière à lui faire signifier sur ce point tout le contraire de ce qu'elle contenait : *Quæ vero synodus in urbe isla contra reverentiam vestram habita est, earn mis irritam fecimus atque omnino abrogavimus et rejecimus.* Mansi, *ibid.,* col. 510. Après Jean VIII, l'œcumênicité du VIII' concile ne fut jamais mise en doute dans l'Église romaine, comme le prouve l antique profession de foi que les papes récitaient le jour de leur ordination : *Ego N. profiteor... sancta octo universalia concilia, id est Ficænum, etc... et septimum item Ricænum, octavum quoque Hem Coiislanlinopolitanum usque ad unum apicem immutilate servare.* Mansi, *ibid.,* col. 517; Baronins, an. 869, n. 58.

Le petit nombre des membres du concile ne saurait faire obstacle à son œcuménicité, car celle-ci ne dépend que très secondairement du nombre des évêques. Les 107 Pères du VIII' concile représentaient d'ailleurs moralement l'Église entière, puisque tous les patriarcats y avaient envoyé des délégués; à ce point de vue, ce

concile a plus de droit à l'œcuménicité que le I" concile de Constantinople (381), dont les membres, au nombre de 150, étaient tous des Orientaux.

Le titre d'universel, le VIII· concile le mérite aussi par la portée de ses décisions dont plusieurs intéressent la foi et la discipline générale. Ajoutons qu'il s'est attribué lui-même ce titre; il se nomme constamment: *sancta et universalis synodus, ayia* καὶ οικουμενική σὐνοδο , L'ôpo; lu à la lin de la X· session débute ainsi : *Sancta, magna et universalis synodus quæ per divinam voluntatem... congregata est in hae a Deo regia urbe conservanda.* Mansi, *ibid.,* col. 179.

Anastase le Bibliothécaire, dans sa préface à la traduction des actes, fait ressortir tous ces caractères d'œcurnénicilé, et il termine par ces mots signilicatifs : *Itaque si synodus tantum dicatur, non proprie dicitur; habet enim hoc nomen commune cum aliis numerosis conciliis, si synodus universalis appelletur, nec sic de hac, quod singulariter possidet, prædicatur; nam hoc nomine cum generalibus septem utitur. Porro si synodus Conslantinopolilana dicatur, non dicetur proprie; sunt enim et alise Constanlinopolitanæ synodi. Jam vero si synodus universalis Constanlinopolitana et octava dicatur, nec sic definitive nomen ejus prædicabilur;non enim est octava sed quarta synodus earum quæ Conslanlinopoli universaliter celebratas sunt. Nuncupanda est ergo sine omni contradictione synodus universalis octava, ut et appellatio, quam cum septem aliis conciliis sortita est, non celetur et nomen proprium; quod singulariter possidet, designetur.* Mansi, *ibid.,* col. 8.

L'Église romaine ayant reconnu ce concile comme universel, les autres Églises occidentales lirent de même. On trouve cependant çà et là des auteurs qui ont émis des doutes sur son œcuménicité. Le fait qu'il avait renouvelé les décisions du II· concile de Nicée sur le culte des images, le rendit suspect à certains théologiens Francs. C'est ainsi que les Annales d'Hincrnar de Reims en parlent d'une façon assez irrespectueuse : *Synodo congregata quam octavam universalem synodum illuc convenientes appellaverunt... In qua synodo de imaginibus adorandis aliter quam orthodoxi doclores antea definierant et pro favore Romani pontificis, qui eorum votis de imaginibus adorandis annuit, et quædam contra antiquos canones, sed et contra suam ipsam synodum constituerunt. P. L.,* t. cxxxv, coi. 1267. Mêmes expressions dans Aymon. Baronius, an. 869, n. 66. Le cardinal Deusdedit appelle le concile : *synodus pro Ignalio quæ a quibusdam octava dicitur.* Mai, *Nova bibliolh. Patrum,* t. vu, p. 92. D'autres n'ont pas voulu le mettre au nombre des conciles généraux, sous prétexte qu'il ne se serait pas occupé de questions touchant à la foi. Celte idée se fait jour dans un traité de controverse contre les Grecs composé par des dominicains, au xili' siècle : *Dicendum præter istas septem universales synodos fuit et una alia, universalis quidem, sed quia non agit de articulis fidei, non ponitur in numero generalium synodorum ab antiquis Græcis, sed inter alias, quæ locales nominantur. Tractatus de conciliis generalibus,* dans *Bibliotheca Patrum Lugdunensis,* t. xxvii, p. 613. Mais ce sont là des opinions de particuliers: l'ensemble des Églises occidentales accepta ce concile au même titre que les autres conciles généraux. Ses canons furent insérés dans les collections canoniques composées soitavant soit après Gratien ; le 22' canon, en particulier, fut souvent cité au cours de la querelle des investitures au xi· siècle. Cf. Hergenrother, *Photius,* t. ii, p. 130-131.

On est quelque peu surpris, après cela, de la conduite du cardinal Julien Cesarini au concile de Ferrare-Flon nce. Il avait demandé aux Grecs de lui prêter le livre contenant les actes du VIII» concile œcuménique, aljn qu'il pût s'en servir pour développer ses preuves; car. des deux côtés, on avait décidé qu'on se prêterait mutuellement les documents qui pouvaient être de quelque secours. Les Grecs refusèrent de lui passer l'ouvrage demandé. Le cardinal s'en plaignit au début de la IV' session, tenue à Ferrare, le 20 octobre 1438. Marc d'Éphèse répondit que les Grecs n'avaient pas le livre en question, et il ajouta : « Mais quand même nous l'aurions, on ne peut cependant pas nous forcer â compter comme œcuménique ce synode qui n'est pas du tout reconnu. Le synode auquel vous faites allusion s'est tenu contre Photius à l'époque de Jeanl!) et d'Adrien. Mais peu de temps après, il s'est tenu un second synode qui a réintégré Photius et a annulé les actes de la précédente assemblée, et ce synode porte aussi le titre de VIII· œcuménique... L'Église de Constantinople est fermement décidée à anatbématiser tout ce qui a été dit ou écrit aussi bien contre Photius que contre Ignace. » Au lieu de prendre la défense du VIII'concile, le cardinal Julien répondit simplement : « Nous ne vous demandons pas ce livre pour extraire un passage du VIII· concile œcuménique, mais parce que nous avons besoin de quelques passages des VI' et Vil· conciles œcuméniques (dont les actes se trouvaient dans le même volume). » Baronins blâme sévèrement le cardinal d'avoir laissé passer sans réfutation la sortie de Marc d'Ephèse contre le VIII' concile, et il l'accuse de légèreté ou d'ignorance. D'autres trouveront qu'il était prudent d'éviter une controverse sur un point secondaire, afin de ne pas compromettre l'œuvre de l'union. André de Rhodes releva d'ailleurs à la session suivante quelques-unes des inexactitudes de Marc d'Ephèse. Cf. Baronius, an. 869, n. 61-63; Mansi, t. xvt, col. 518-520.

La conduite d'Abraham de Crète, traducteur et premier éditeur des actes du concile de Ferrare-Florence, parait moins excusable. Par condescendance pour les Grecs, il donna au concile de Florence le titre de VIII' œcuménique. Baronius. *loc. cil.,* n. 64; Noël Alexandre, *Historia eccles.,* Venise, 1778, t. vi, p. 348. Le P. Mathieu Rader, Mansi, t. xvt, col. 516, attaque violemment le Crétois menteur. Son édition avait cependant été confirmée par une bulle du pape Clément VII, qui sans doute ne lit pas grande attention au titre. Les mots *octava œcumenica synodus* disparurent dans la 2» édition qui se fit sous Paul V. Mansi, dans ses notes sur le passage cité de Noël Alexandre, prétend qu'Abraham de Crète ne mérite aucun reproche, parce qu'il n'a fait que se conformer à la manière de parler des Grecs-Unis, même des plus orthodoxes, et que ceux-ci, en appelant le concile de Florence VIH' œcuménique, n'excluaient nullement l'œcuménicité d'autres conciles en dehors des sept premiers.

Que les Grecs-Unis eussent une tendance à ne considérer comme conciles œcuméniques que les sept premiers, cela ne doit pas nous surprendre, puisqu'ils étaient en relations constantes avec les schismatiques qui ne juraient que par æs sept conciles. De nos jours, l'Eglise orthodoxe gréco-slave s'intitule toujours l'Eglise des sept conciles. Fin cela, elle n'est pas tout à fait d'accord avec plusieurs de ses anciens théologiens ou canonistes. Parmi ceux-ci, les uns, comme Théodore Balsamon. *P. G.,* t. cxxxvn, col. 1004, ont considéré comme VIII' concile œcuménique le conciliabule de 861 qui déposa Ignace; d'autres, plus nombreux,ont réserv< ce titre au conciliabule de 879 qui condamna solennellement, dans sa III' session, le concile de 869-870. Tels sont Nil de Thessalonique. *Responsum ad xt.tx Latin. Cod.Monacensis '28,* fol. 264. Simeon de Thessalonique, *Dialogus adv. hær., P. G.,* t. clv, col. 97; Macaire d'Ancyre, cité par Allatius, *De synodo Photiana,* p. 182; Nil de Rhodes, Voell et Juslell, t. n, p. 1158-1160; Marc d'Éphèse, *Confessio,* c, xv, *P. G-,* t. Ci.x, col. 85; Georges Scholarios. *De additione ad symbol., P. G.,* t. clx,

col. 720. Quant au véritable VIII» concile, les seuls Grecs qui le reconnurent au début furent les partisans d'Ignace, parmi lesquels il faut citer Metrophane de Sinvrne, Mansi, t. xvt, col. 420; Stylien de Néocésarée, *ibid.,* col. 429; Nicétas David. *Ibid.,* col. 261, 265. Les canons de ce concile ne figurent dans aucune collection grecque; aucun canoniste byzantin ne lésa commentés; les actes eux-mêmes ne nous sont parvenus qu'à l'état de résumé. Ces faits trouvent leur explication dans la haine tenace que Photius voua au concile qui l'avait condamné. Il s'efforça d'en faire disparaître toute trace, d'en détruire tous les exemplaires, comme le prouve la décision du conciliabule de 879, ordonnant d'anéantir tous les écrits dirigés contre lui. Mansi, t. xvn, col. 504, 505, 517. En refusant obstinément de reconnaître l'œcuménicité du concile de869-870, les Grecs schismatiques se sont donc montrés les disciples lidèles de Photius, mais non les amis de la vérité.

Nicolas I·', *Epistolœ et decreta, P. L.,* t. cxix, col. 771 sq.; Adrien 11, *Epistolœ et decreta, P. L.,* t. CXXII, col. 1276 sq.; Anastase le Bibliothécaire. *Interpretatio synodi VIH generalis, P. L.,* t. cxxtx, col. 9-195: le continuateur d'Anastase, *Vila Adriani 11. P. L.,* t. cxxvm, col. 1379-1398; Nicétas David, *Vita Ignatii, P. G., t.* cv, col. 487-575; Baronius, *Annales,* an. 869, n. 1-92. I.ueques, 1744, t. xv, p. 161-191 ; Ailalius, *De synodo octava Pholiana.* Rome, 1662; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. I, I. I, c. xm, n. 7, t. t, p. 83: part. II. l. II. c. l, 1l. xxvi, Bar-le-Duc, 186'›, t. tv, p. 194, 199,303; Assétnani, *Bibliotheca juris orientalis,* t. l, p. 261 ; Jaffé, *llegesta sam. pontifie.,* n. 2205: Schrôckh, *Conciliengeschichte,* l. xxiv, p. 166 sq.; Jager, *Photius,* p. 157-218; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1870, t. v, p. 605-664; Hergenrother, *Photius,* Ralisbonue, 1867, t. n, p. 7-166.

M. JüGIE.

5. CONSTANTINOPLE (Église de). — I. Liste des évêques et des patriarches de Constantinople. IL Les origines, les premiers évêques jusqu'en 381. III. La nouvelle Rome; création du patriarcat de Constantinople, 381-451. IV. Extension du patriarcat de Constantinople; la σύνοδο ἐνοημοῦσα. V. Le schisme d'Acace et la formation du patriarcat œcuménique, 451-610. VI. Les schismes préliminaires, 610-843. VII. Missions et organisation intérieure du patriarcat byzantin. VIII. Etendue de la juridiction du patriarcat byzantin, ν'-lx· siècles. IX. La question de l'Illyricum ecclésiastique, ιν·-χ· siècles. X. Le schisme définitif : Photius et Michel Cérulaire, 847-1059. XI. L'Italie byzantine, viti·-XVIe siècles. XII. Juridiction du patriarcat byzantin, 901-1204. XIII. L'Eglise byzantine et les croisades, 1059-1204. XIV. L'occupation latine, 1204-1261. XV. Les unions de Lyon et de Florence, 1261-1453. XVI. Juridiction du patriarcat byzantin, χπι«-χνἱ· siècles. XVII. Coup d'œil sur l'histoire intérieure du patriarcat byzantin. χ·-χν· siècles. XVIII. Les patriarches de 1453 à 1620. XIX. Les troubles calvinistes, 1620-1678. XX. Les patriarches des deux derniers siècles. XXL Juridiction du patriarcat byzantin, χνι·-χιχ· siècles. XXII. Relations avec les Eglises orthodoxes. XXIII. Relations avec les Églises non orthodoxes. XXIV. Haute hiérarchie et population du patriarcat œcuménique actuel. XXV. Règlements généraux du patriarcat œcuménique. XXVI. Organisation intérieure du patriarcat œcuménique. XXVII. Instruction publique, écoles et théologiens. XXVIII. Le monachisme. XXIX. L'ancien patriarcat latin. XXX. Le vicariat apostolique de Constantinople.

L Évêques et patriarches de Constantinople. — Pour orienter le lecteur dans cette étude, nous lui donnerons d'abord la liste des titulaires de Constantinople. On verra, dans le paragraphe suivant, à quelle époque remonte vraisemblablement la fondation de cette Église; on s'en est tenu aux résultats qui paraissent aujourd'hui assurés par la critique historique. Hâtons-nous de dire qu'il n'existe pas encore de travail sûr et complet que l'on puisse suivre de conliance.

1 (I). Philadelphe, entre l'année211 etl'année217.
2 (2). Eugène ler, 240-265.
3 (3). Rufin 1«, 284-293.
4 (4). Metrophane I", 306/307-4 juin 314.
5 (5). Alexandre. 314-août 337.
6 (6). Paul I" (1»), 337-339.
7 (7). Eusèbe de Nicomédie, 339-lin de 341.
— (8). Paul I" (2"), fin 341-début de 342.
8 (9). Macédoniusl"(l»),débutde342-débutde346.
— (10). Paul Ier (3'), début de 346-fin de 35I.
— (11). Macédonius ler (2»), fin de 351-27 janvier 360.
9 (12). Eudoxius d'Antioche, 27 janvier 360-début de 370.
10 (13). Déinophile. début de 370-26 novembre 380.
11 (14). Évagre, 370.
12 (I5). Grégoire 1« de Nazianze, 379-juin 381.
13 (16). Maxime Ier le Cynique, 380.
14 (17). Nectaire, juin 381-27 septembre 397.
15 (18). Jean Ier Chrysostome, 26 février 398-20juin 404.
16 (19). Arsace, 27 juin 404-11 novembre 405.
17 (20). Atticus, mars 406-10 octobre 425.
18 (21). Sisinnius I",28février426-24décembre427.
19 (22). Nestorius, I0 avril 428-22 juin 431.
20 (23). Maximien, 25 octobre 431-12 avril 434.
21 (24). Proclus, 12 avril 434-12 juillet 446.
22 (25). Elavien, juillet 446-11 août 449.
23 (26). Anatole, décembre 449-3 juillet 458.
24 (27). Gennadios 1", juillet (?) 458-25 août(?) 471.
25 (28). Acace, 471-autornne 489.
26 (29). Fravitas, décembre 489-mars 490.
27 (30). Euphéinios, 490-juillet 496.
28 (31). Macédonius II. juillet 496-11 août 511.
29 (32). Timothée Ier, août (?) 511-avril 518.
30 (33). Jean ÎI, 17 avril 518-février 520.
31 (34). Épiphane. 25 février 520-5 juin 535.
32 (35). Antliirne Ier, avant le 16 juillet 535-avant le 13 mars 536.
33 (36). Ménas, 13 mars 536-24 août 552.
34 (37). Eutychios (1°), fin d'août 552-22janvier565.
35 (38). Jean III Scholasticos, 31 janvier 565-31 août 577.
— (39). Eutychios (2°). 12 septembre 577-5 avril 582.
36 (40). Jean IV le Jeûneur, 12 avril 582-2 septembre 595.
37 (41). Cyriaque, automne 595-29 octobre 606.
38 (42). Thomas ler, 23 janvier 607-20 mars 610.
39 (43). Sergius I,r,18 avril 610-8ou 9 décembre 638.
40 (44). Pyrrhus (1»), 20décembre638-29 septembre 641.
41 (45). Paul II, 1er octobre 641-27 décembre 654.
— (46). Pyrrhus (2°), janvier ou février 1,rjuin 655.
42 (47). Pierre, 8 ou 15 juin 655-1cr octobre 666.
43 (48). Thomas 11, 17 avril 667-15 novembre 669.
44 (49). Jean V, novembre 669-août 675.
45 (50). Conslanlin l*', 2 septembre 675-9 août 677.
46 (51). Théodore I*r (Ie), aoûl/septembre 677-novembre'décembre 079.
47 (52). Georges lcr,novembre/décembre679-février/mars 686.
— (53). Théodore Ier (2°), février/mars 686-28 décembre 687.
48 (54). Paul 111. 5 (?) janvier 688-21(?) août 694.
49 (55). Callinique 1", 30 août 694-mars 706.
50 (56). Cyrus, mars? 706-janvier/février 712.
51 (57). Jean VI, janvier février 712-juillct/août 715.
52 (58). Germain ler, 11 août 715-19 janvier 729.
53 (59). Anastase, 23 janvier 729-automne 752.
54 (60). Constantin II, août 753-30 août 765.
55 (61). Nicétas Ier, 16 novembre 765-6 février 780.
56 (62). Paul IV, 20 février 780-31 août 784.
57 (63). Taraise, 25 décembre 784-25 février 806.

58 (64). Nicéphore Ier, 12 avril 806-13 mars 815.
59 (65). Théodote Ier Cassitéras, ler avril 815-821.
00 (66). Antoine I" de Sylée, 821-avril 832.
61 (67). Jean VU Grammaticos, 21 avril 832-4 mars? 843.
62 (68). Méthode Ier, 11 mars 843-14 juin 847.
63 (69). Ignace (Ie), 847-23 novembre 858.
64 (70). Photius(Iu),25 décembre 858-16 novembref?) 867.
— (71). Ignace (2°), 23 novembre 867-23 octobre 877.
— (72). Photius (2°), 26 octobre877-7 décembre886.
65 (73). Etienne I«r, décembre 886-17 mai 893.
66 (74). Antoine II Cauléas, août 893-12 février 901.
67 (75). Nicolas Ier (1"), 1" mars 901-1" février 907.
68 (76). Eulhymel", février 907-après le 11 mai9!2.
— (77). Nicolas I" (2°), après le 11 mai 912-15 mai 925.
69 (78). Étienne II d'Atnasée, août925-15 juillet 928.
70 (79). Tryphon, décembre 928-août 931.
71 (80). Théophylacte. août 931-27 février 956.
72 (81). Polyeucte, 3 avril 956-28 janvier 970.
73 (82). Basile ler le Scamandrien, 13 février 970-automne 974.
74 (83). Antoine III du Stoudion, automne 974-9S0.
75 (81). Nicolas II Chrysobergés, 984-996.
76 (85). Sisinnius 11. 12 avril 996-12 août (?) 998.
77 (86). Sergius 11, 999-juillet 1019.
78 (87). Eustalhe, 12 avril 1020-décembre 1025.
79 (88). Alexis du Stoudion, avant le 15 décembre 1025-20 février 1043.
80 (89). Michel Ier Cérulaire, 25 mars 1043-novembre 1059.
81 (90). Constantin 111 I.ichoudés, novembre 1059-août 1063.
82 (91). Jean VIII Xiphilin, décembre 1063-2 août 1075.
S3 (92). Cosmas Ier de Jérusalem, avant le 8 août 1075-8 mai 1081.
84 (93). Eustrate Garidas, 8 mai 1081-juillet/août 1084.
85 (94). NicolasIIIGrammaticos,août 1084-mai 1111.
86 (95). Jean IX Ilicromnémon, 1111-1134.
87 (96). Léon le Stypiote, 1134-1143.
88 (97). Michel 11 Kourcouas, avant août 1143-avril 1146.
89 (98). Cosmas II l'Attique, avril 1146-26 février 1147.
90 (99). Nicolas IV Mouzalon. décembre 1147-mars(?) 1151.
91 (100). Théodote H, avril 1151-août 1153.
92 (101). ?Néophyte Ier, 1153.
93 (102). Constantin IV Cbliarénos, 1154-juillet (?) 1156.
94 (103). Luc Chrysobergés, août (?) 1156-après le 19 novembre 1169.
95 (104). Michel 111 d'Anchialos, avant le 30 janvier ■1170-mars(?) 1177.
96 (105). Chariton, mars(?) 1177-février (?) 1178.
97 (106). Théodose I" le Boradiote,1178-étéde 1183.
98 (107). Basile 11 Camaléros, été de 1183-début de 1186.
99 (108). Nicétas II Mountanés, début de 1186-milieu de 1189.
100 (109). Léonce le Théotokite, milieu de 1189-début de 1190.
101 (110). Dosilhée de Jérusalem, début de 1190-10 septembre 1191.
102 (111). Georges II Xiphilin, 10 septembre 1191-juin 1198.
103 (112). Jean X Camatéros, 5 août 1198-mi-févricr 1206.
104 (113). Michel IV Autorianos, vers le 15 avril 1207-octobre/novembre 1213.
105 (114). Théodore II Irénicos, avant 12 novembre 1213-mars 1215.
106 (115). Maxime II, 3 juin-décembre 1215.
107 (116). Manuel I" Charitopoulos, décembre 1215-septembre 1222.
108 (117). Germain 11, 1222-1240.
169 (Il8). Méthode H, 1240.
110 (119). Manuel 11, 1244-août ou septembre 1255.
111 (120). Arsène Autorianos (1°), 1255-1259.
112 (121). Nicéphore II, avant 1" janvier 1260-début de 1261.
— (122). Arsène Autorianos (2°), août 1261-mai 1267.
113 (123). Germain III, 5 juin-14 septembre 1267.
114 (124). Joseph Ier (1»), 28 décembre 1267-mai 1275.
115 (125). Jean XI Veccos, 26 mai 1275-26 décembre 1282.
— (126). Joseph Ier (2°), 30 décembre 1282-début de mars 1283.
116 (127). Grégoire 11,11 avril 1283-juin 1289.
117 (123)· Athanase I" (1«), 14 octobre 1289-16 octobre 1293.
118 (129). Jean XII Cosmas, 1er janvier 1294-21 août 1304.
— (130). Athanase I" (2»), 23 août 1304-aoùl 1310.
119 (131). Niphon Ier, juillet 1311-11 mai 1315.
120 (132). Jean XIII Glykys, 12 mai 1316-11 mai 1320.
121 (133). Gérasine I", mai 1320-19 avril 1321.
122 (134). Isaïe, 30 novembre 1323-lin 1334.
123 (135). Jean XIV Calécas, fin 1334-8 janvier 1347.
124 (136). Isidore 1«, 17 mai 1347-2 décembre 1349.
125 (137). Calliste I"(1°), 10 juin 1350-après mars 1354.
126 (138). Philothée (1«), 1354-1355.
— (139). Calliste I" (2··), 1355-août 1363.
— (140). Philothée (2°), 12 février 1364-1376.
127 (141). Macaire (1·), 1376-1379.
128 (142). Nil, juin 1379-fin 1388.
129 (143). Antoine IV (1°), janvier 1389-juillet 1390.
— (144). Macaire (2··), 30 juillet 1390-1391.
— (145). Antoine IV (2°), mars 1391-mai 1397.
130 (146). Calliste ll Xanthopoulos, 17 mai 1397.
131 (147). Matthieu I", novembre 1397-1410.
132 (148). Euthyme II, novembre 1410-inars 1416.
133 (149). Joseph II, 21 mai 1416-10 juin 1439.
134 (150). Métrophane II, 4 mai 1440-1" août 1443.
135 (151). Grégoire III Mammas, 1443-29 mai 1453.
136 (152). Gennadios II Scholarios, 1454-1457.
137 (153). Isidore II, 1457-146...
138 (154). Joasaph I" Koccas, -novembre 1463.
139 (155). Sophrone Ier, novembre 1463-lin 1464.
140 (156). Marc Xylocaravès, début 1465-débutdel466.
141 (157). Syméon de Trébizonde (1°), 1466.
142 (158). Denys Ie'de Philippopoli (1°), lin 1466-1471.
— (159). Syméon de Trébizonde (2°), 1471-1474.
143 (160). Raphaël ler, avant le 10 octobre 1474-
144 (161). Maxime III. avant juin 1477-aprés le 2 juillet 1481.
— (162). Syméon de Trébizonde (3»), après le 2 juillet 1481-avant 19 octobre 1486.
145 (163). Niphon ll de Thessalonique (Ie), après novembre 1486-1489.
— (164). Denys I" de Philippopoli (2°), avant mai 1489-lin de 1491.
146 (165). Maxime IV, 1491-1497.
— (166). Niphon II de Thessalonique (2°), 1497-1498.
147 (167). Joachim I" (!'), 1498-1502.
— (168). Niphon II de Thessalonique (3°), élu en 1502, mais n'accepte pas.
148 (169). Pachome I" (1°), 1503-1504.
— (170). Joachim Ier (2°), 1504.
— (171). Pachome I" (2"), novembre 1504-1513.
149 (172). Théolepte I", 1513-1522.
150 (173). Jérémie Ier,31 décembre 1522-décembrel545.
151 (174). Joannice, intrus en 1526.

152 (175). Denys 11,17 avril 1546-août 1555.
153 (176). Joasaph II, 1555-15 janvier 1565.
154 (177). Metrophane III (1°),janvier 1565-4mai 1572.
155 (178). Jérémie II (1"), 5 mai 1572-novembre 1579.
— (179). Métrophane 111 (2°), 29 novembre 1579-9 août 1580.
— (180). Jérémie il (2»), septembre 1580-mars 1584.
156 (181). Pachome 11, 20 mars 1584-26 ou 27 février 1585.
157 (182). Théoleple H, 27 février 1585-1586.
— (183). Jérémie II (3»), 1586-1595.
158 (184). Matthieu II (1°), 1595 (20 jours).
159 (185). Gabriel Ier, avril-septembre 1596.
160 (186). Théophane 1« Karykès, septembre 1596-26 mars 1597.
161 (187). Méléce Ier Pégas *(locum tenens),* 26 mars 1597-mars 1598.
— (188). Matthieu II (2»), avril 1598-début de 1602.
162 (189). Néophyte II (1«), février 1602-juin 1603.
— (190). Matthieu II (3«), 1603 (17 jours).
163 (191). Raphaël II. 1603-1608.
— (192). Néophyte II (2°), mai 1608-janvier 1612.
164 (193). Cyrille 1«· Lucaris (1°), janvier-février 1612.
165 (194). Timothée II, février 1612-noveinbre 1620.
— (195). Cyrille I"· Lucaris (2»), 4 novembre 1620-seconde moitié d'avril 1623.
166 (196). Grégoire IV d'Amasée, avant30 avril-25 juin 1623.
167 (197). Anlhiine II d'Andrinople, 25juin-2 octobre 1623.
— (198). Cyrille Ier Lucaris (3°), 2 octobre 1623-mai 1630.
168 (199). Isaac de Chalcédoine, mai 1630.
— (200). Cyrille Ier Lucaris (4°), mai 1630-4 octobre 1633.
169 (201). Cyrille II de Berrhée (1°), 4-11 octobre 1633.
— (202). Cyrille ler Lucaris (5»), 11 octobre 1633-mars 1634.
170 (203). Athanase III Patellaros (I»), 5 inars-entre le 1w et le 6 avril 1634.
— (204). Cyrille ler Lucaris (6°), avril 1634-mars 1635.
— (205). Cyrille II de Berrhée (2°), mars 1635-juin ‘1636.
171 (206). Néophyte III d'Héraclée, juin 1636-mars 1637.
— (207). Cyrille I«r Lucaris (7°), mars 1637-20 juin 1638.
— (208). Cy rille II de Berrhée (3“), 20 juin 1638-juin 1639.
172 (209). Parthénios I" le Vieux, 1'r juillet 1639-septembre 1644.
173 (210). Parthénios II le Jeune (1°), 28 septembre 1644-11 novembre 1646.
174 (211). Joannice II (1°), 16 novembre 1646-28 septembre 1648.
— (212). Parthénios II le Jeune (2°), 28 septembre 1648-16 mai 1650.
— (213). Joannice II (2°), 16 mai 1650-29 mai 1651.
175 (214). Cy rille 111 (10), 30 mai-16 juin 1651.
— (215). Athanase III Patellaros (2»), 17-30 juin 1651.
176 (216). Païsios 1" (!»), 1« juillet 1651-mars 1652.
— (217). Joannice II (3«), avril 1653-17 mars 1654.
— (218). Cyrille ill (2°), mars-avril 1654 (I4 jours).
— (2I9). Païsios Ier (2“), avril 1654-mars 1655.
— (220). Joannice II (4"). mars 1655-26 juillet 1656.
17. (221). Parthénios III, 26 juillet 1656-avril 1657.
17S (222). Gabriel 11, milieu-'in avril 1657.
179 (?23). (Théophane 11? 3 jours.|
180 (224). Parthénios IV (1°), 1" maj 1657-juillet 1662.
181 1225,. Denys 111, 30 juillet 1662-21 octobre 1665.
— (226 . Parthénios IV (2®), 21 octobre 1665-septembre 1667.
182 (227). Clément, 9 septembre 1667-5 janvier 1668.

183 (228). Méthode III, 5 janvier 1668-mars 1671.
— (229). Parthénios IV (3°), mars-7 novembre 1671.
184 (230). Denys IV Mouslim (1°), 7 novembre 1671-14 août 1673.
185 (231). Gérasime II, 14 août 1673-décembre 1674.
— (232). Parthénios IV (4°), 1°r janvier 1675-24 octobre 1676.
— (233). Denys IV (2°), 24 octobre 1676-2 août 1679.
186 (234). Athanase IV, 2-10 août 1679.
187 (235). Jacques (1°), 10 août 1679-31 août 1683.
— (236). Denys IV (3“). 31 août 1683-10 mars 1684.
— (237). Parthénios IV (5°), 10 mars 1684-24 mars 1685.
— (238). Jacques (2°), 24 mars 1685-7 avril 1686.
— (239). Denys IV (4»), 7 avril 1686-17 octobre 1687.
— (240). Jacques (3°), 17 octobre 1687-3 mars 1688.
188 (241). Callinique II (1°), 3 mars-27 novembre 1688
189 (242). Néophyte IV, 27 novembre 1688-mars 1689.
— (213). Callinique II (2»), avril 1689-après juin 1693.
— (244). Denys IV (5’), fin 1693-1694.
— (245). Callinique II (3°), juillet 1094-8 août 1702.
190 (246). Gabriel III, 30 septembre 1702-novembre 1707.
191 (247). Néophyte V, novembre 1707 (élu et non approuvé).
192 (218). Cyprien (1°), mars 1708-mai 1709.
193 (219). Athanase V. mai 1709-4 décembre 1711.
194 (250). Cyrille IV, 4 décembre 1711-octobre 1713.
— (251). Cyprien (2°), 7 novembre 1713-28 février 1714.
195 (252). Cosmas III, 7 mars 1714-23 mars 1716.
196 (253). Jérémie III (1°), 23 mars 1716-19 novembre 1726.
197 (254). Callinique III. 19 novembre 1726 (un jour).
198 (255). Païsios II (1«), 20 novembre 1726-seplembre 1732.
— (256). Jérémie III (2°), septembre 1732-avril 1733.
199 (257). Séraphin 1«, 9 avril 1733-juin 1734.
200 (258). Néophyte VI (1°), juillet 1734-août 1740.
— (259). Païsios II (2»), 7 août 1740-mai 1713.
— (260). Néophyte VI (2»), mai 1743-mars 1744.
— (261). Païsios II (3°), mars 1744-29septembre 1748.
201 (262). Cyrille V (1°), 29 septembre 1748-mai 1751.
— (263). Païsios II (4°), mai 1751-7 septembre 1752.
— (264). Cyrille V (2»), 7 septembre 1752-15 janvier 1757.
202 (265). Callinique IV, 19 janvier-27 juillet 1757.
203 (266). Séraphin II, 27 juillet 1757-20 mars 1761.
204 (267). Joannice III, 25 mars 1761-21 mai 1763.
205 (268). Samuel Khanzéris (1°), 17 mai 1763-5 novembre 1768.
206 (269). Méléce II, 5 novembre 1768-9 avril 1769.
207 (270). Théodose II, 9 avril 1769-16 novembre 1773.
— (271). Samuel Khanzéris (2°), 17 novembre 1773-24 décembre 1774.
208 (272). Sophrone II, 24 décembre 1774-8 octobre 1780.
209 (273). Gabriel IV, 8 octobre 1780-29 juin 1785.
210 (274). Proeope, 29 juin 1785-30 avril 1789.
211 (275). Néophyte VII (!»), 1er raaj 1789-ler mars 1794.
212 (276). Gérasime III, 3 mars 1794-19 avril 1797.
213 (277). Grégoire V (t«), 1« mai 1797-19 décembre 1798.
— (278). Néophyte VII (2»), 19 décembre 1798-17 juin I801.
214 (279). Callinique \ (1°), 17 juin 1801-22 septembre 1806.
— (280). Grégoire V (2°), octobre 1806-10 septembre 1808.
— (281). Callinique V (2°), 10 septembre 1808-mai 1809.
215 (282). Jérémie IV, mai 1809-4 mars 1813.

216 (283). Cyrille VI, 19 mars 1813-13 décembre 1818.
— (284). Grégoire V (3°), 14 décembre 1818-10 avril 1821.
217 (285). Eugene H. 10 avril 1821-27 juillet 1822.
218 (286). Anlhime III, 30 juillet 1822-9 juillet 1824.
219 (287). Chrvsanthe, 9 juillet 1824-25 septembre 1826.
220 (288). Agathange, 28 septembre 1826-juillet 1830.
221 (289). Constantios Ier, juillet 1830-18 août 1834.
222 (290). Constantios II, 18 août 1834-26 septembre 1835.
223 (291). Grégoire VI (Ie),26 septembre 1835-20 février 1840.
224 (292). Anthime IV (1«>), 21 février 1840-6 mai 1841.
225 (293). Anthime V, 6 mai 1841-12 juin 1842.
226 (294). Germain IV (1°), 12 juin 1842-18 avril 1845.
227 (295). Mélèce III, 18 avril-28 novembre 1845.
228 (296). Anthime VI (Ie), 4 décembre 1845-18 octobre 1848.
— (297). Anlhime IV (2°), 19 octobre 1848-30 octobre 1852.
— (298). Germain IV (2°), 1er novembre 1852-16 septembre 1853.
— (299). Anthime VI (2°), 24 septembre 1853-21 septembre 1855.
229 (300). Cyrille VII, 21 septembre 1855-ler juillet ' 1860.
230 (301). Joachim II (Ie), 4 octobre 1860-18 août 1863.
231 (302). Sophrone III, 20 septembre 1863-4 décembre 1866.
— (303). Grégoire VI (2e), 10février 1867-10juin 1871.
— (304). Anlhime VI (3e), 5 septembre 1871-30 septembre 1873.
— (305). Joachim II (2r). 23 novembre 1873-5 août 1878.
232 (306). Joachim III (Ie), 4 octobre 1878-30 mars 1884.
233 (307). Joachim IV, 1er octobre 1884-14 novembre 1886.
234 (308). Denys V, 22 janvier 1887-17 août 1891.
235 (309). Néophyte VIII, 8 novembre 1891-24 octobre 1894.'
236 (310). Anthime VII, 19 janvier 1895-31 octobre 1896.
237 (311). Constantin V, 2 avril 1897-28 mars 1901.
— (312). Joachim III (2e), 26 mai 1901-...

Toutes les dates de ces patriarcats sont données d'après le calendrier julien. A partir de 1582, date de l'adoption du calendrier grégorien, on n'aura qu'à ajouter le nombre de jours voulus, de 10 à 13 jours, pour obtenir la vraie chronologie. Les deux chiffres qui précèdent les noms des patriarches désignent, le premier la série des patriarches, le second la série des patriarcats. Ces deux chiffres ne concordent que dans les premiers noms.

Parmi les catalogues patriarcaux, qui ont conservé les noms des dignitaires ecclésiastiques de Byzance, M. François Fischer, dont le travail fait autorité, *De patriarcharum Constantinopolitanorum catalogis et de chronologia octo primorum patriarcharum,* publié dans les *Comment, philol. lenenses,* Leipzig, 1884. t. ni, p. 263-333, a distingué trois catégories principales : *a)* ceux qui se contentent de donner les noms des patriarches avec les années de leur pontificat ; *b)* ceux qui y ajoutent quelques renseignements sur la foi ou sur un fait mémorable de quelques-uns des titulaires ; *c)* ceux enfin qui citent les dignités occupées par ces patriarches avant leur promotion, les actions les plus éclatantes de leur vie et les noms des empereurs sous lesquels ils ont vécu. On ne connaît -qu'un catalogue de la première catégorie ; deux de la seconde, dont un en prose et l'autre en vers, et dix de la troisième, dont neuf en prose et un en vers. De plus, M. Fischer signale une dizaine d'autres catalogues, enc <re inédits et dont il n'a pu prendre une connaissance suffisante. l es catalogues sont édités dans Ph. Labbe, *Protreptici cul historiam byzantinam,* p. 18 sq. : édit. Venise, p. 35 sq. ; A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* t. I, p. 1-40; A. Banduri, *Imperium orientale,* l. VIII, Venise, t. xxi, p. 161-194; C. de Boor, *iïicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica,* Leipzig, 1880, p. 112-120 ; Du Cange, dans ses notes à l'édition du *Chronicon paschale,* Venise, t. tv de la Byzantine, p. 346 sq. ; F. Fischer, *op. cit.,* p. 269, 282-294 ; G. Grosch *De codice Coislinianu 120 dissertatio,* léna, 1886; E. W. Br· o»s, *On the lists of the patriarchs of Constantinople from 638 to 715,* dans *Byzantinische Zeitschrift,* 1897, t. vi, p. 33-54. Voir aussi sur le pseudo-Dorothée et les origines religieuses de Constantinople, Lequien, *Oriens Christianus, t.* I, col. 9-14.195-204; L. P. Cuypers dans les *Acta sanctorum,* t. i augusti, p. 1-11 ; J. Hergenrother, *Photius. Patriarch von Constantinopel,* Ratisbonne, 1867, t. i, p. 5-9, et surtout le travail précédemment cité de M. Fischer.

Nous avons toute une série de catalogues patriarcaux, postérieurs à 1453. Le plus ancien est celui qu'a publié Sathas, Μισαιονιχή Paris, 1894, t, vu, p. 557-610 ; il se trouve dispersé dans une petite chronique, qui va de 1439 à 1513. Vient ensuite celui que dressa Manuel Malaxos, dans les premières années du premier patriarcat de Jérémie II, 1572-1579, *Turcogræcia,* Bâle, 1584, p. 107-184, et *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos,* dans le *Corpus scriptorum historiæ byzantinæ,* de Bonn, 1849, p. 78 sq. M. Papadopoulos-Kérameus en a fait connaître quatre autres, dans *Byzantinische Zeitschrift,* 1889, t. vin, p. 392-401: 1· un catalogue dressé sous le patriarche Jérémie II en 1581, *op. cit..* p. 393 sq. ; 2* un autre allant du patriarche Joseph II, 1416-1439, à Théolepte II en 1585, il serait de Doucas Katabolanos, qui vivait sous ce dernier patriarche et écrivit une chronique sur le concile de Florence; 3· un catalogue, qui reproduit le précédent, tout en y ajoutant les noms des patriarches jusqu'en 1636 ; 4· un simple feuillet, rédigé en 1633 et que possède M. Papadopoulos-Kérameus, donne quelques renseignements instructifs sur cette période agitée. J. Sakkélion a publié, Πατμιαχή βιδλιοβήχη, Athènes, 1890, p. 313-315, un catalogue incomplet allant de Gennadios Scholarios au premier patriarcat de Jérémie III, 1454-1716. Enfin, on a publié, *Εχχλτ,σιαστιχη 'ΑλήΟ.ια, Constantinople, 1884, t. iv. p. 398. le catalogue dressé par Démarès et qui va de 1454 à 1722. Voir les autres dans Gédéon, Πατριαρχικοί Πιναχι , Constantinople, 1890, p. 72-76.

Pour établir la liste et la chronologie des patriarches de Constantinople, j'ai utilisé, *Philippi Cyprii chronicon Ecclesue græcæ,* Francfort, 1687; Lequien, *Oriens Christianus in quatuor patriarchatus digestus,* Paris, 1740, t. i, col. 205-350 ; Cuypers, dans les *Acta sanctorum,* Paris, 1867, t. i augusti, p. 1-251 ; Mathas, pseudonyme de C. Oekonomos, Κατάλογο; ίστορτxiς των πρώτων ίπισχόπων xατ των ιφιξη ζατριαρχων τή iν K. αγία χαΐ ριγάλη τοδ Χρίστου ΐχχληαία , Athènes, 1884 (fort superficiel) ; M. Gédéon, Πατριαρχικοί Πίναχι; (36-1884), Constantinople, 1890. C'est à ce travail que tout le monde se rapporte, bien qu'on lui fasse peut-être un excès d'honneur. L'auteur déclare lui-même, en je ne sais quel passage de son livre, que jusqu'au patriarcat de Cyrille I" Lucaris, 1620, sa chronologie est incertaine. L'aveu est à retenir, bien que la chronologie, postérieure à 1620, ne soit guère mieux établie que la chronologie antérieure à cette date. Faute de mieux, je me suis confié à cet ouvrage, quand il m'était impossible de faire autrement. En dehors de ces ouvrages généraux, il faut surtout consulter des études particulières. F. Fischer, *De patriarcharum Constantinopolilanorum catalogis,* p. 295-334, pour les origines et pour la chronologie des évêques, depuis Métrophane I" jusqu'à Démophile, 306-380 . J. Andréjev, *Les patriarches de Constantinople du concile de Chalcédoine à Photius,* Sergiev Posad, 1895, ouvrage russe, que je n'ai pu consulter; E. W. Brooks, *On the lists of the patriarchs of Constantinople from 638 to 715,* dans *Byzantinische Zeitschrift,* 1897, t. vi, p. 33-54 ; *The London catalogue of the patriarchs of Constantinople,* t. VIII, p. 32-39 ; voir aussi *ibid.,* t. v, p. 465 : sur les patriarches de 815 à 886, voir A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1900, p. 147-151; sur les patriarches de 886 à 925, de Boor, *Vita Euthymii,* Berlin, 1888, p. 94-103; *Die Abdankungsurkuvde des Patriarchen Nicolaos Mystikos,* dans *Byzantinische Zeitschrift,* 1892. t. I, p. 551-554 ; sur Jean VIII Xiphilin, W. Fischer, *Studien zur byzantinischen Geschichte des elften Jahrhunderts,* Plauen-in-V., 1883, p. 2-49; sur les patriarches de l'empire de Nicée, 1204-1261, voir A. Miliarakès, Ιστορία τοδ βασιλιίου τή Νιχαία; χαι τοδ δισκοτάτου τή Ήκiίρου, Athènes, 1898; sur Athanase I·*, xiir-xiv siècles, voir les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française de Rome,* Paris, 1897, t. xvn, p, 4-'»-45 ; sur Euthyme II, 1410-1416, voir des articles dans la *Revue des études grecques,* 1892, t. v, p. 420 sq. ; t. vi, p. 271 sq. ; L. Petit, *Déposition du patriarche Marc Xylocaravi,* dans la *Revue de VOrient chrétien,* 1903, t. vin, p. 144-149, et A. Papadopoulos-Kérameus, Μâρχο; Χυλοχαράοή , dans la *Viz. Vremennik,* Saint-Pétersbourg, 1903, t. x, p. 402-415 ; sur Théodore II Irén c.js, 1213-1215, Voir θιοόωρο Ειρηνικò , πατριάρχη oΐxoupuvtzb; έ»

Ntxaia de Papadopoulos-Kërameus, dans *Byzantinische Zeitschrift,* 4901, t. x, p. 182-192, travail très erroné, à corriger par *Nicolas Mêsaritès, métropolite d'Éphèse,* du P. Pargoire dans les *Échus d'Orient,* 1904, t. vu, p. 219-226 ; sur Georges ou ■Gennudios 11 Scholarios, voir J. Draeseke. Zu *Georgios Scholarios,* dans *Byzantinische Zeitschrift,* 1895, t. iv, p. 561-580 ; t. Ill, p. 313-316 ; Tr. Evangélidés, Γιννάδιο ρ' ὁ Σ/ολάριο , π^Λτο την &λ»σιν οἰχουμινιχο πατριάρχη , Athènes, 1896 ; sur Syméon de Trébizonde qui fut trois fois patriarche au xv· siècle, Papadopoulos-Këraineus, Πιρι τή τρίτη πατριαρχία Συμιύν το5 Τραπιζουντίου, dans 1β Διλτίον τή ιστοριχή χα'ι ἐΟνολαγιχή ιταιρία τή 'Ελλάδο , Athènes, t. ni, p. 478-486 ; sur Théolepte I", 1513-1522, ritpî του οἰχουμι·»ιχο5 πατριάρχου θιολήπτου Α*, du même, dans Δ«λτίον, t. ni, p. 486-493 ; sur Théophane I" Karykès, 1596-1597, *Theophane Karykès, patriarche de Constantinople* (en russe), du même, dans le *Journal du ministère de l'instruction publique,* Saint-Pétersbourg, mai 1894, t. ccxcin, p. 1-20 ; sur les patriarches de 1620 à 1639, V. Semnoz, *Les dernières années du patriarche Cyrille Lucar,* dans les *Échos d'Orient,* 1903, t. vi, p. 97-107 : sur les patriarches de 1639 à 1652, un travail manuscrit du P. Pargoire sur Mélèce Syrigos.

II. Les origines, i.es premiers évêques jusqu'en 381. — En l'an 658 avant J.-C., une ville était bâtie par une colonie de Mégare, à l'entrée du Bosphore, au lieu où de toute antiquité s'élevait le bourg de Lygos. Le chef de l'expédition s'appelant Byzas, sa fondation prit naturellement le nom de *Byzance.* Dans la suite, elle fut agrandie par Pausanias, roi de Lacédémone, et devint bientôt une cité libre. En passant avec la Grèce sous la domination romaine, Byzance ne perdit aucun de ses privilèges; au temps de Cicéron, elle restait toujours une ville libre, célèbre et magnifique. Vespasien lui ravit pour quelque temps sa liberté. Pour s'être donnée à Pescennius Niger, rival de Seplime-Sévère, elle se vit réduile à la famine par ce dernier et placée, au point de vue civil, sous la dépendance d'IIéraclée. Cet abaissement fut de courte durée, le fils de Sévère, Caracalla, lui ayant rendu ses anciennes prérogatives. Dévastée par les soldats de Gallien et rebâtie presque aussitôt, elle prit parti contre Constantin dans la guerre que celui-ci fit à Licinius et elle n'envoya sa soumission qu'après la défaite définitive de cet empereur. M. Th. Preger, *Das Gründungsdatum von Konstantinopel,* dans *Hermès,* t. xxxvi (1901), p. 336-342; t. xxxvn (1902), p. 316-318, semblait avoir établi que la fondation de la vraie Constantinople se plaçait entre les années 325 et 330. Au mois de juillet ou au mois d'août 325, la ville aurait été ornée de constructions somptueuses; le 26 novembre 328, on aurait procédé à la pose solennelle de la première pierre de l'enceinte agrandie et, le 11 mai 330, enfin, aurait eu lieu la dédicace, date qui, à la longue, aurait éclipsé toutes les autres. M. Maurice a repris la question, *Centenaire de la Société nationale des antiquaires de France,* 1904, p. 281 sq., en utilisant des documents négligés jusqu'ici. Avec l'aide de la harangue adressée par Thémistius à Constance II, des monnaies de la ville émises pendant les années 324-326, et des souscriptions du code théodosien, il a établi que Constantinople reçut son nom dès la fin de 324, après la victoire de Constantin sur Licinius. L'inauguration solennelle n'eut lieu au contraire que le 11 mai 330 et ce fut après cette date que la cour et le gouvernement s'y installèrent. Sur-le-champ, elle se couvrit d'édifices somptueux, pareils à ceux de Rome, elle fut divisée comme elle en quatorze régions, elle lui fut assimilée pour les privilèges, en attendant que la présence de l'empereur et de la cour lui obtinssent à la longue une certaine supériorité.

Égale à Rome pour l'influence et les faveurs politiques. Constantinople lui était bien inférieure au point de vue des souvenirs religieux. En effet, bien que le christianisme ait pénétré de bonne heure parmi ses enfants. elle ne peut, avant le tv» siècle, présenter d'autre nom célèbre que celui de Théodote le corroyeur, un hérétique antitrinilaire, chassé de Rome sous le pape saint Victor 1", 189-199. Il faut ensuite descendre jusqu'au iv» siècle pour aborder un terrain plus solide avec l'évêque Metrophane. Ceci, bien entendu, dans la supposition où les listes épiscopales de Byzance que nous olfrent des documents postérieurs n'auraient que la portée d'une simple légende, et c'est là précisément ce qui doit retenir un instant notre attention.

Trois traditions ont cours actuellement sur tes origines religieuses de Constantinople. La première, qui s'appuie sur presque tous les catalogues patriarcaux et sur la grande majorité des historiens et des chroniqueurs byzantins d'époque tardive, n'est plus admise aujourd'hui et n'est plus guère défendue que par les historiographes patentés de l'Eglise phanariote. Cette tradition ou plutôt cette légende déclare que la fondation de l'Église de Constantinople remonte à saint André, ὁ πρωτόκλητο , c'est-à-dire l'apôtre qui, le premier, fut appelé à marcher à la suite de Jésus-Christ. Saint André aurait sacré pour premier évêque son disciple Stachys, celui-là même que signale saint Paul, Rom., xvi, 9, et qui aurait eu pour successeurs sur la chaire épiscopale de Byzance une vingtaine d'autres personnages jusqu'à la promotion de Métrophane. Voici la liste complète de ces pasteurs : 1° Stachys; 2' Onésime; 3° Polycarpe I"r; 4° Plutarque; 5° Sédécion; 6» Diogène; 7» Éleuthère; 8° Félix; 9» Polycarpe 11; 10° Alhénodore ou Athénogéne; 11° Euzoius; 12» Laurent; 13° Alypius ou Olympius; 14° Pertinax; 15» Olympianus; 16» Marc; 17» Cyrillien ou Cyriaque; 18° Constantin ou Castinus; 19» Titus; 20» Demetius; 21° Probus. L'ordre des noms n'est pas toujours le même dans les divers catalogues; parfois aussi il s'est produit certaines lacunes, bien que, dans l'ensemble, on puisse s'en tenir à la liste donnée cidessus. Cette remarque faite, nous avons à examiner la valeur historique que l'on peut accorder à ce document. Tous les historiens s'accordent aujourd'hui à y voir un emprunt direct, fait à l'ouvrage apocryphe du pseudo-Dorothée de Tyr sur les 70 disciples, ouvrage que l'on trouvera dans les appendices de Du Cange, *Chronico» paschale,* Venise, t. iv, p. 342-350, et dont M. Gelzer nous promet depuis longtemps une édition critique. Et l'opuscule du pseudo-Dorothée de Tyr — tous les historiens le déclarent non moins unanimement -- n'est qu'un vulgaire tissu de légendes. Que cet opuscule remonte à l'année 525, comme le pense M. Gelzer, ou qu'il soit un peu antérieur et ait été rédigé par quelque clerc byzantin entre les années 476 et 525, ainsi que serait porté à l'admettre M. Fischer, *De patriarcharum Constantinopolitano l'uni catalogis et de chronologia octo primorum patriarcharum,* dans *Comment, philol. lenenses,* Leipzig, 1884, t. m, p. 263-333, peu importe! Un fait est bien certain, c'est qu'il a été fabriqué de toutes pièces, au moment où la rivalité pour la préséance religieuse commençait à se dessiner entre Rome et Constantinople. Pour ne pas être en reste sur Rome, qui se glorifiait de son origine apostolique, Byzance s'est donné des lettres de naturalisation qui lui attribuaient le même honneur. Mais cette supercherie a été démasquée depuis longtemps et avec d'autant plus de facilité que les anciens historiens, comme Eusèbe, Socrate, Gélase de Cyzique, le *Chronicon paschale,* Théophane, etc., ne connaissent pas ce document, que le 28' canon de Chalcêdoine, en revendiquant la première place pour Constantinople, se base uniquement sur ce que l'empereur et le sénat y ont établi leur résidence, sans faire la moindre allusion à son origine apostolique, enfin que saint Léon le Grand proteste à l'avance contre cet escamotage prévu, en écrivant d'Anatole, l'évêque byzantin de 451 : *non dedignetur regiam ciritatem, quant apostolicam non potest facere sedem. P. L.,* t. i.iv, col. 999. La légende fit pourtant rapidement son chemin. Déjà au vu» siècle, l'empereur Iléraclius et l'hagiographe Arcadius acceptent le siège de Byzance comme apostolique; peut-être même, au vi» siècle, saint Syméon le

Tliaumastorite est-il de cet avis. *Viz. Vremennik,* Saint-Pétersbourg, 1901, p. 608, n. 202, 205; *Vila S. Theodori Sykeotæ,* éditée par Th. Joannou dans les Μνημεια αγιολογικὰ, Venise. 1884, n. 50, 59.

Une seconde tradition inaugure la série historique des évêques de Constantinople avec Métrophane, dans les premières années du iv* siècle. Elle se hase sur le *Chronicon paschale,* ouvrage qui date du règne d'IIéraclius, 610-641, et qui cite expressément Metrophane comme le premier évêque de Byzance, *P. G.,* t. xcn, col. 700; elle se base sur Théophane, un chroniqueur du IX· siècle, dont le témoignage est analogue à celui du *Chronicon paschale, P. G.,* t. cvm, col. 86, et sur trois catalogues patriarcaux, dont un, édité par Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* 1.1, part. II, p. 1-40, parait remonter à une respectable antiquité. Elle appelle également à son secours d'autres témoignages, moins concluants, il est vrai, de Socrate, *fl. E.,* 1.1. c. xxxvn, *P. G.,* t. LXVII, col. 173; de Gélase de Cyzique. Mansi, *Concil.,* t. n, col. 805; de Photius, *Bibliotheca,* cod. 88, 256, *P. G.,* t. cm, col. 292; t. ctv, col. 105 sq.; de Nicétas Choniate, *Panoplia dogmatica,* l. V, c. vi, *P. G.,* I. cxxxix, col. 1367, et d'autres historiens ou chroniqueurs. Telle qu'elle est, avec ses preuves directes et les arguments négatifs que fournit la réfutation de la tradition précédente, cette opinion a trouvé grand crédit auprès des historiens et des critiques modernes et c'est elle que l'on adopte communément aujourd'hui.

Il est pourtant une troisième tradition, laissée trop souvent dans l'ombre et qui tient le juste milieu entre les deux précédentes. Elle est représentée par d'autres sources grecques, comme Syméon le Logothète et Cedrenus, qui nomment trois évêques avant Métrophane, â savoir : Philadelphe, Eugène et Rulîn. Par la chronique de Syméon, Banduri, *Imperium orientale,* t. n, p. 888, nous apprenons que, sous le règne de Caracalla, 211-217, Philadelphe gouverna l'Église de Byzance en qualité de *premier évêque,* et cela pendant trois ans, alors qu'un simple prêtre s'était trouvéavant lui huit années durant à la tête de cette même communauté. Sous l'empereur Gordien, 234-244, ce fut Eugène qui devint, à son tour, évêque de cette ville et le resta pendant vingt-cinq ans, et après lui, sous Numérien, 284, fut nommé Rufin, qui occupa neuf années de suite cette même charge. Le chroniqueur Cedrenus, *P. G.,* t. cxxi, col. 489. 493, 520, s'est visiblement inspiré de Syméon le Logothète pour les origines religieuses de Constantinople, et si le nom de Rufin manque dans sa liste, cela tient uniquement à une omission inexplicable pour nous, attendu que Métrophane y figure tout de même au quatrième rang. Quelle est l'autorité de cette tradition? Elle serait nulle, d'après le P. Cuypers, *Acta sanctorum,* t. t augusti, p. 11, parce que les catalogues et les historiens les plus anciens s'accordent à voir dans Métrophane le premier évêque de Byzance, et parce que la liste de Syméon et de Cedrenus suppose des vacances de sièges trop fréquentes et trop prolongées. En ell'et, du règne de Caracalla, qui aurait vu le pontificat de Philadelphe, jusqu'à l'épiscopal de Métrophane, on compte environ une centaine d'années. Or, de combien d'évêques dispose-t on pour combler ce long espace de temps? De trois seulement, qui auraient régné en tout trente-sept ans, ce qui nous laisse en présence d'un hiatus de plus de cinquante ans. Nous n'aurions donc pas allaire à trois évêques, mais à trois prêtres, qui auraient dirigé la communauté byzantine au nom de l'évêque d'Héraclée, de qui dépendait cette Église. Rien ne nous oblige à admettre pareille conclusion. Pourquoi les noms de ces trois évêques ne seraient-ils pas empruntés à une vieille chronique, qui les aurait sauvés seuls de l'oubli, alors que la série complète avait existé auparavant mais était déjà perdue? Le silence de l'historien Socrate, qui ne connaît pas d'évêque antérieur à Métrophane — et non pas qui cite Métrophane comme le premier évêque, ainsi qu'on le dit trop souvent — s'explique par ce fait que les premiers dignitaires de cette Église avaient passé inaperçus, ayant joui sans doute d'une médiocre considération. Plus tard, lorsque Constantinople visa à l'hégémonie religieuse en Orient, elle oublia, et volontairement, ces trois premiers pasteurs, ce qui permettait de dissiper les obscurités de son origine par la vive lumière qu'y projetait le pseudo-Dorothée de Tyr et de rattacher brillamment Métrophane à saint André, le premier apôtre choisi. Si l'on admet cette hypothèse, qui est présentée par Le Quien, *Oriens christianus,* 1.1, col. 205 sq., et par M. Fischer, *op. cil.,* p. 295-297, il s'ensuit naturellement que l'iiglise byzantine fut d'abord sous la dépendance d'Héraclée, puis, à l'aurore du ni' siècle, gouvernée par un prêtre au nom de l'évêque de cette dernière ville et enfin, à partir de 215 environ, administrée par un évêque à elle, mais sous la juridiction du métropolite d'Héraclée. De la sorte, la date de la pénétration du christianisme â Byzance, telle que nous l'ont conservée Syméon le Logothète et Cedrenus d'après des documents anciens, correspondrait à celle que nous connaissions déjà par l'histoire de Théodote le corroyeur.

Si l'on se reporte aux listes consciencieuses que M. Harnack a dressées des communautés chrétiennes pendant le I" siècle, on n'y voit pas figurer la Thrace, origine du patriarcat byzantin. Au II· siècle, Harnack, *Die Mission* «>id *Verbreitung des Christentums,* Leipzig. 1902, p. 412, on rencontre les communautés de Debeltum et d'Anchialos en Thrace, qui avaient chacune leur évêque; un peu plus tard, apparaît celle d'Héraclée. Quant aux diocèses d'Asie et de Pont, le christianisme y est constaté dès le I- siècle et il fait des progrès rapides les deux siècles suivants. Voir P. Allard. *Diic leçons sur le martyre,* Paris, 1906, p. 10-35; F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes d'Asie-Mineure,* dans les *Mélanges d'histoire et ^archéologie de l'école française de Borne,* Paris, t. xv (1895), p. 245-299.

La chronologie de Métrophane et de ses successeurs ne présente pas moins d'obscurité que la question des origines religieuses de Byzance. Ce n'est pas faute de documents, certes! ainsi qu'on pourra s'en convaincre en lisant le mémoire de M. Fischer, mais ces documents, tardifs pour la plupart, sont si imprécis ou si contradictoires que toutes sortes d'opinions ont pu se faire jour à ce sujet. On me pardonnera de ne pas entrer dans le vif de la discussion pour m'en tenir aux résultats, que ce dernier savant a consignés dans sa brochure. Donc, d'après M. Fischer, qui a pesé longuement les témoignages des historiens, des chroniqueurs et des catalogues patriarcaux, *op. cit.,* p. 297-329, l'épiscopat de saint Métrophane s'est déroulé probablement de l'année 306 ou 307 au 4 juin 314, date de la mort de ce prélat. Ainsi tombe la fameuse controverse, qui s'est engagée jadis au sujet de la participation de cet évêque au concile de Nicée (325). Métrophane n'y a pris aucune part, ni par lui-même, ni par ses délégués, pour la bonne raison qu'il n'était déjà plus de ce monde depuis longtemps. Cette conclusion de M. Fischer vient d'être corroborée par le fait que le nom rte Métrophane ne figure pas dans la liste authentique des Pères de Nicée, qu'ont dressée tout récemment H. Gelzer et H. Hilgenfeld, *Patrum nicænorum nomina,* Leipzig, 1898. Quant au passage ambigu d'Eusèbe de Césarée, *De vita Constantini,* L III, c. vil, *P. G.,* t. xx, col. 1061, reproduit par Socrate, *H. E.,* l. I, c. vin, *P. G.,* t. ι.χνπ, col. 61, et sur lequel on a échafaudé toute la discussion, il se rapporte à l'évêque de Rome et non à celui de Constantinople; si on l'a appliqué plus tard soit à Métrophane, soit ;; Alexandre, cela tient uniquement à une méprise de Gélase de Cyzique, Mansi, *Concil-,* t. n, col. 805, qu'ont suivi naturellement les compilateurs sans critique d· Byzance. Théophane, *P. G.,* t. cvm, col. 97; Photius. *Bibliotheca,* cod. 88, *P. G.,* t. cm. col. 292; cod. 256

t. Civ, col. 109; Nicétas Choniate, *Panoplia dogmatica,* l. V, c. vi, P. *G.,* t.cxxxix, col. 1367; Cedrenus, P. *G.,* t. cxxi, col. 545; Michel Glykas, *Annalium pars IV, P. G.,* t. CLviii, col. 505.

L'Église de Constantinople commençait à refleurir avec le successeur de Metrophane, saint Alexandre, 314-337, quand les controverses ariennes vinrent y jeter le trouble et la confusion. En 335. un synode y était tenu en faveur d'Arius, présage funeste de ceux qui devaient suivre. Le pieux évêque, d'une douceur et d'une longanimité â toute épreuve, se révolta pourtant, quand on lui enjoignit, sous les pires menaces, d'admettre l'hérésiarque à sa communion. On sait comment il recourut à la prière et comment la vengeance de Dieu s'exerçant sur Arius préserva l'Église de Constantinople de toute profanation (336). A la mort d'Alexandre, août 337, deux partis se trouvaient en présence pour lui donner un successeur, celui des ariens qui tenaient pour Macédonius, celui des catholiques qui présentaient le jeune Paul. Celui-ci l'emporta, mais ne tarda pas à être déporté à Singara, en Mésopotamie (339). Il fut remplacé par le fameux prélat, arien et courtisan, Eusèbe, qui échangeait ainsi pour Constantinople la métropole de Nicomédie, l'une des plus illustres de l'Orient. C'était la seconde fois qu'Eusèbe troquait son titre épiscopal contre la capitale de l'empire, et nous voyons ainsi comment le voisinage de la cour paraissait désirable à ces prélats ambitieux et intrigants qui, pour une vaine question d'amour-propre, laissaient pénétrer dans l'Eglise le despotisme de l'État. Sur Eusèbe voir la thèse d'A. Lichtenstein, *Eusebius von Nikomedien,* in-8», Halle, 1903. Eusèbe ne jouit pas longtemps de cette dignité; il mourut vers la fin de l'année 341, pendant que les catholiques rappelaient saint Paul et que le parti arien choisissait Macédonius. On en vint aux mains dans les rues de la capitale; la guerre civile faillit même éclater et l'empereur Constance, alors à Antioche, manda au *magister militum* de rétablir l'ordre en exilant le chef des catholiques. L'officier, qui s'appelait Hermogêne, s'acquitta si mal de son mandat qu'il ameuta la foule contre lui et que celle-ci, révoltée, l'enferma dans son palais, le brûla et traîna ensuite ignominieusement son cadavre jusqu'à la mer. Cet acte d'insubordination réclamait Vengeance; elle fut terrible, et l'infortuné Paul reprit la route de l'exil, pendant que son riva), nommé d'abord sans l'agrément de Constance, obtenait peu à peu sa confirmation. En 346, grâce à la protection de Constant, qui posait en tuteur de l'orthodoxie, Paul remontait une troisième fois sur son trône, d'où les ariens l'obligaient à descendre en 351, lors de l'assassinat de son protecteur. Et comme les morts sont les seuls à ne plus revenir, on l'étrangla en Arménie durant son exil. Macédonius restait donc seul en possession de la chaire épiscopale, qu'il détint jusqu'au 27 janvier 360. Ce fut alors le règne de la délation et de la tyrannie ; le faux pasteur rendit les persécutions si cruelles qu'elles indisposèrent même contre lui son impérial complice. Enfin, au mois de janvier 360, Macédonius était déposé, mais c'était pour céder la place à un autre arien, Eudoxius, « qui savait fort bien, remarque Tillemont, *Mémoires pour servir* à *l'histoire ecclésiastique,* Paris, 1711, t. xv, p. 701, juger des sièges les plus propres à satisfaire son ambition et qui préféra celui-ci (Constantinople) à Antioche mesme, où les empereurs résidaient fort souvent en ce temps-là. »

Je n'ai pas à examiner ici la personnalité fuyante et ambitieuse de ce prélat, pas plus que le rôle actif qu'il joua dans les querelles de l'arianisme. Attaché à son parti religieux, tant que son intérêt particulier l'y retenait. il n'éprouvait aucun scrupule à se séparer de ses coreligionnaires, dés que le vent de la fortune soufflait ailleurs. Cette souplesse de caractère, pour ne pas dire ce manque de conscience, lui valut de traverser sans encombre les régnes les plus opposés : arien d'une certaine nuance sous l'empereur Constance, chrétien effacé sous Julien l'Apostat.catholique sous Jovien, et derechef arien fanatique sous Valens. En vain, tous les partis qu'il trahissait tour à tour lui opposèrent des compétiteurs, il réussit à se maintenir constamment en charge et à mourir sur son siège avec la réputation d'un homme heureux. A ce caméléon ecclésiastique succéda, 370, l'évêque arien de Berrhée en Thrace. Démophile. Celui-ci avait la main aussi rude que l'échine d'Eudoxius. son prédécesseur, avait été souple; les catholiques s'en aperçurent bientôt. Pour protester contre ses vexations de toutes sortes, ils eurent l'imprudence d'envoyer une ambassade de soixante-douze à quatre-vingts personnes, prêtres ou laïques, à l'empereur Valens qui résidait en ce moment à Nicomédie. Le prince accueillit fort mal les négociateurs. Des marins transformés en bourreaux les jetèrent sur un vieux navire qu'ils livrèrent aux llammes, et l'épave embrasée alla s'échouer sur la côte avec les restes calcinés des confesseurs de la foi. Barbarie inutile, qui revint peut-être à la mémoire de Valens, lorsque les Goths le brûlèrent, à son tour, dans une pauvre chaumière de Thrace! Ce trépas mérité délivrait l'empire d'un tyran imbécile et permettait aux catholiques de respirer. Ils surent profiter de cette accalmie et tournèrent les regards vers un évêque sans siège, un amant de la solitude et de la poésie, mais qui savait sacrifier son besoin de repos, dès que la cause du Christ ou de la foi était en jeu. Grégoire de Nazianze — car c'était lui — se rendit aussitôt à l'appel des orthodoxes byzantins, 379, et, sur-le-champ, il se mit à panser les plaies et à relever les ruines. Pendant plus de quarante ans qu'avait duré la domination arienne, les catholiques avaient été chargés d'opprobres, accablés d injures et de menaces, privés de leurs biens, envoyés en exil; on avait souillé leurs églises du sang de leurs prêtres, violé leurs sépultures, et c'était un vrai miracle de la providence que l'orthodoxie groupât encore quelques représentants. Grégoire les réunit dans une petite maison, convertie en lieu de culte, sa chère *Anastasis,* qui allait voir renaître de ses cendres la foi de Nicée. Pauvre Église de la capitale, errante et vagabonde pendant quarante ans, comme autrefois l'arche d'alliance dans les déserts du Sinaï, elle allait s'abriter dans les murs de l'Anastasis, la nouvelle Silo! La résurrection fut pénible et entravée de mille difficultés : luttes contre les ariens, les novatiens et les hérétiques de toutes les nuances, luttes contre les faux frères et les faux amis, rien ne fut épargné à l'âme aimante de Grégoire, qui donnait sa confiance sans marchander. A peine délivré de son rival arien, Dérnophile, 26 novembre 380, que l'empereur Théodose avait prié de renoncer à l'arianisme ou à son évêché, il trouva un compétiteur dans Maxime le Cynique, un Égyptien gorgé de ses faveurs et qui le payait de reconnaissance en se faisant introniser la nuit par la lie de la population. Pour le coup, l'administrateur de Constantinople voulut rejoindre ses livres et ses rêves poétiques en Cappadoce. On le retint une fois encore, on le lit asseoir de force sur le trône épiscopal, on lui prodigua les marques de déférence et, à la mort de saint Mélèce d'Antioche, on lui offrit la présidence du second concile œcuménique, après l'avoir nommé officiellement évêque de Constantinople. Grégoire céda à cette douce contrainte, mais voyant bientôt que, en dépit des promesses faites, le concile avait donné un successeur à Mélèce afin d'éterniser le schisme d'Antioche, se sentant l'objet de vives suspicions de la part des Égyptiens et du jeune épiscopat fin de siècle qui l'entourait, perdu au milieu des intrigues qui l'enlaçaient de toutes parts, il donna définitivement sa démission, juin 381. et fut remplacé par Nectaire, préteur de Constantinople, catéchumène et « muet comme un poisson ».

III. La nouvelle Home; création du patriarcat de Constantinople, 381-451. — De 381 à 451, dans l'espace de soixante-dix ans, Constantinople a possédé dix évêques, gens de bien pour la plupart, bien que tous ne se soient pas élevésà celte haute charge uniquement par leurs mérites personnels. Si Ton excepte Nestorius. un hérétique notoire, il est â remarquer que presque tous ont été placés sur les autels par les Grecs, qui ne se sont, du reste, jamais montrés bien difficiles en matière de canonisation. Voici quel a été l'ordre de succession : Nectaire, juin 381-27 septembre 397; Jean Chrysostome, 26 février 398-20 juin 404; Arsace, 27 juin 404-11 novembre -405; Atticus, mars 406-10 octobre 425; Sisinnius, 28 février 426-24 décembre 427; Nestorius, 10 avril 428-22 juin -431 ; Maximien, 25 octobre -431-12 avril 434; Proclus, 12 avril 434-12 juillet 446; Flavien, juillet 446-11 août 449; Anatole, décembre 449-juillet -458. On verra sans doute que, une fois mis à part les deux frères Nectaire et Arsace, qui étaient de vraies nullités, les autres prélats byzantins ont joué un certain rôle dans l'histoire de leur temps et que plusieurs même ont manifesté un véritable talent. Sur Atticus, voir 1.1, col. 2220. Plusieurs de ses successeurs et son illustre prédécesseur, saint Jean Chrysostome, seront étudiés à part. Mais il faut insister sur la part considérable que tous ont prise au développement de leur siège épiscopal et à l'accroissement de leur propre juridiction, depuis les plus célèbres et les plus humbles jusqu'aux moins connus et aux plus ambitieux. C'est vraiment dans ce laps de temps si restreint que les empiètements de Constantinople apparaissent au grand jour avec un esprit de suite et une ténacité remarquables. Et si les pontifes de Rome .ne s'en sont .pas inquiétés outre mesure, si même ils n'ont rompu la communion que pendant onze ans, 404-415, avec les évêques de la capitale orientale — et pour des motifs tout autres que ceux que nous étudions en ce moment — c'est qu'ils ont fait preuve d'une trop grande ignorance des affaires ecclésiastiques ou d'une condescendance par trop miséricordieuse et qui devait un jour leur coûter cher. Qu'il s'agisse de saint Jean Chrysostome, de saint Proclus et de saint Flavien, ou de Nectaire, de Nestorius et d'Atticus, tous sont également responsables de l'état de choses laissé à leurs successeurs. Si la sainteté des premiers les excuse en quelque manière en éloignant de notre esprit toute idée d'ambition personnelle, elle ne saurait les innocenter complètement devant l'histoire, qui juge les faits et non les bonnes intentions. Un rapide aperçu sur la situation ecclésiastique de l'Orient au iv· siècle et sur les agrandissements successifs de Constantinople en sera la meilleure comme la plus éloquente démonstration.

En 325, le 6' canon de Nicée avait confirmé de son autorité souveraine les droits accordés à certaines Églises par une coutume immémoriale. Bien qu'il ne soit pas, à première vue, aisé de reconnaître les droits dont parle l'assemblée, on s'accorde à dire qu'elle a voulu conserver à Alexandrie une position exceptionnelle et lui assurer sur les évêques et les métropolitains de la province civile d'Égypte des pouvoirs aussi étendus que ceux de Rome sur les divers diocèses de l'empire occidental. De même, malgré les termes plus obscurs employés par les Pères de Nicée, le 6e canon semble reconnaître et garantira l'évêque d'Antioche sur les provinces du diocèse d'Orient les mêmes droits qu'il a reconnus et garantis aux sièges de Rome et d'Alexandrie sur les provinces d'Occident et d'Egypte; de même encore, les éparchies d'Héraclée, d'Ephese et de Césarée, visées par la remarque finale du canon, obtinrent les mêmes privilèges et exercèrent les mêmes droits sur les diocèses de Thrace, d'Asie et du Pont. C'est du moins ainsi que l'antiquité chrétienne comprit la portée du canon nicéen et le 11e concile œcuménique (381) lè reproduisit dans son 2e canon avec des explications qui dissipent toute équivoque : « D'après les'canons, dit ce concile, l'évêque d'Alexandrie ne doit s'occuper que des affaires d'Égypte, les évêques d'Orient (d'Antioche) ne doivent gouverner que le diocèse d'Orient, car les prérogatives reconnues à l'Eglise d'Antioche dans les canons de Nicée sont maintenues; les évêques du diocèse d'Asie (d'Éphèse) ne doivent veiller qu'à ce qui concerne l Asiejceux du Pont àce qui concerne·le Pontet ceux de Thrace à ce qui concerne la Thrace. » La question a donc fait un grand pas; par le fait de ces deux canons, les circonscriptions patriarcales existaient déjà au IV' siècle, sans que le terme fût encore en usage. Il ne s'agit pas, bien entendu, des cinq grands patriarcats de Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, tels qu'ils furent reconnus et délimités par le concile de Chalcédoine (451); au iv'siècle, malgré un titre honorifique que lui avait concédé le 7' canon de Nicée, Jérusalem est un simple évêché soumis à la juridiction de Césarée maritime, sa métropole, et Constantinople cherche encore à secouer la tutelle d'IJéraclée de Thrace. Elle y réussit en partie, â ce même concile de 381, grâce au 3« canon, que nous allons examiner.

Le 3" canon de Constantinople est ainsi conçu : « L'évêque de Constantinople doit avoir la prééminence d'honneur après l'évêque de Rome, car celte ville est la nouvelle Rome. » Des canonistes grecs ont voulu prouver, par ce canon, que l'évêque de Constantinople avait été proclamé l'égal, sous tous les rapports, de l'évêque de Rome, et ils soutiennent, pour y parvenir, que la préposition *après* n'indique ici que la postériorité du temps; mais déjà, au moyen âge, les commentateurs byzantins reconnaissaient que cette explication n'est pas fondée,et l'empereur Justinien l'avait déclaré formellement dans sa Novelle 131 : *Item sancimus, secundum eorum* (Nicée et Constantinople) *de/iniliones, sanctissimum veleris Romæ papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum vero archiepiscopum Constantinopolis, novæ Romæ, post sanctissimam apostolicam sedem veteris Romæ secundum locum habere, reliquis vero.omnibus.præferri. Corpus juris civilis,* édit. G. Beck, 1837, Leipzig, t. il *b,* p. 271, S'il n'y a pas de doute à ce sujet, on ne saurait pourtant trop protester contre la teneur de ce canon, qui prétend régler le rang ecclésiastique d'un évêché d'après le rang de celte ville dans l'ordre civil. Nous verrons tout à l'heure les graves abus qui en sont sortis après le concile de Chalcédoine.

En dehors de ce titre honorifique et de celte préséance, dont les évêques de Byzance devaient bientôt tirer un parti admirable, il paraîtrait que cette prééminence *ad honorem* était accompagnée d'une juridiction plus étendue. Socrate, du moins, interprète ainsi ce canon et le précédent, lorsqu'il dit que Constantinople exerça dès lors son autorité sur la Thrace. *H.E.,* l. V, c. vin, *P. G.,* t. lxvii, col. 580. Ce qui suit, il est vrai, semblerait indiquer que cet historien ne se rendait pas bien compte de la situation, car il ajoute que llelladius de Césarée, Grégoire de Nysse et Otreius de Mélitène en Arménie se partagèrent la juridiction sur le Pont, pendant qu'Amphiloque d'iconium gouvernait l'Asie, de concert avec Optimus d'Antioche de Pisidie. Il n'y a donc pas à faire état de paroles aussi vagues et aussi contradictoires qui, prises à la lettre, excluraient Éphèse du gouvernement de l'Asie. De même, le passage de Théodoret, auquel on se réfère pour attribuer à Constantinople le gouvernement de la Thrace, n'avance rien de semblable,puisqu'il se contente de parler delà division en diocèses, mais sans rien préciser. *Epist.,* lxxxvi, *ad Flavianum, P. G.,* t. lxxxiii, col. 1280.

S'il est impossible de s'autoriser d'un texte juridique pour avancer que le 3' canon de Constantinople a

confié à celte ville la juridiction sur le diocèse de Thrace, il n'en est pas moins vrai que, en fait, elle Ta exercée à partir de ce moment-là, et non seulement sur la Thrace, mais encore sur les diocèses du Pont et d'Asie. Théodore! a donc bien raison, lui qui attribue à saint Jean Chrysostome l'administration supérieure des six provinces de Thrace, des onze provinces d'Asie et des onze provinces du Pont. *H. E.,* l. V, c. xxvin, *P. G.,* t. lxxxii, col. 1257. Laissant de coté le diocèse de Thrace, dont Constantinople était devenu le chef-lieu au point de vue civil, ce qui pourrait justifier jusqu'à un certain point ses empiètements, occupons-nous des diocèses du Pont et d'Asie. Dès l'année 383, saint Grégoire de Nazianze, qui n'éprouvait pas pour son successeur une sympathie exagérée, trouvait bon que Nectaire jugeât l'affaire d'un évêque de Cappadoce, alors qu'il s'élevait en même temps contre la justice civile, qui en voulait prendre connaissance. Tillemont, *op. cit.,t.* xv, p. 703. C'est également à Nectaire que recourait saint Ambroise, pour obtenir la déposition de Géronce, un clerc milanais, qui avait abandonné son église et s'était fait sacrer métropolitain de Nicomédie. Les efforts de Nectaire n'eurent d'ailleurs aucun succès, et il était réservé à saint Jean Chrysostome de terminer cette affaire, qui ne le regardait pas et qui lui attira bien des désagréments. Sozomène, *Il. E.,* I. VIII, c. VI, *P. G-,* t. I.XMI, col. 1529. Le même Chrysostome avait ordonné Alexandre, évêque de Basilinopolis en Bithynie, et chargé l'évêque de Nicée d'opérer diverses réformes dans cette église, Synesius, *Epist.,* i.xvi, *ad Theophilum, P. G.,* t. lxvi, col. 1108, -Mansi, t. vu, col. 305, deux choses réservées au métropolitain de Nicomédie. Il avait également déposé plusieurs évêques de Bithynie el de Phrygie, provinces du Pont, durant le voyage triomphal qu'il fit en Asie, en 401. Tillemont, *op. cil.,* t. xi, p. 164-170. Dans l'affaire de Théodose et d'Agapit de Synnades, Atticus agit moins en conseiller qu'en supérieur et en maître. Socrate, *H. E.,* l. VII, c. ni, *P. G.,* t. lxvii,col. 744. Saint Proclus fut consulté pour la nomination et l'ordination de l'évêque de Césarée el il choisit à cet effet Thalassius, le préfet d'Illyrie. Socrate, *H. E.,* l. VII, c. xtvin, *P. G.,* t. i.xvn, col,810. Au concile de Chalcédoine, bon nombre d'évêques avouèrent qu'eux et leurs prédécesseurs avaient reçu l'ordination des mains de l'évêque- byzantin; il y avait parmi eux les représentants des Églises d'Ancyre, d'Amasée, de Gangres en Paphlagonie, de Synnades en Phrygie, etc., tous métropolitains. Mansi, t. vu, col. -448-452; voir aussi col. 313.

Si du Pont nous passons à l'Asie, nous y rencontrons, de la paî t de Constantinople, les mêmes usurpations de pouvoir, motivées ou non, peu importe, car nous ne discutons pas ici la moralité de l'acle. Ainsi. Chrysostome délégua plusieurs évêques à Éphèse, afin d'examiner si l'évêque de cette ville, Antonin, s'était oui ou non rendu coupable de simonie, comme on Ten accusait. Et comme le prélat incriminé eut la maladresse de mourir pendant l'instruction du procès, Chrysostome accourut aussitôt sur les lieux, réunit un grand concile qui ne comptait pas moins de 70 évêques, venus d'Asie, de Lydie, de Carie et de Phrygie, et réussit à faire accepter comme successeur d'Antonin, son diacre favori, Heraclide, de préférence aux deux candidats des Épie s:· ns. Tillemont, *op. cil.,* t. xi,p. 158-167. Ensuite, il déposa six évêques d'Asie comme simoniaques, avec quelques-uns de leurs confrères de Bithynie, de Lycie et de Phrygie, si bien que le nombre total des prélats déposés se serait élevé au chiffre treize, d'après Sozomêne. *H. E.,* l. VIII, c. vi, *P. G.,* t. i.xvii, col. 1529. D'autres évêques encore adressèrent des requêtes au conciliabule du Chêne et se plaignirent d'avoir été injustement déposés par lui. Tillemont. *op. cit.,* t. XI, p. 167-170. Une vc-îe s: bien ouverte par un si grand saint devait être suivie par ses successeurs. Atticus, qui avait nommé Sylvain à l'évêché de Philippopolis en Thrace, le transférait ensuite à Troas dans l'Heliespont. Socrate, *fl. E.,* l. VII, c. xxxvn, *P. G.,* t. lxvu, col. 821. Sisinnius, son successeur, choisissait Proclus comme métropolitain de Cyzique, mais les habitants ne voulurent pas l'accepter et désignèrent eux-mêmes leur premier pasleur. Socrate, *H.E.,* l. VII, c. xxvni,itrid., col. 801. En agissant ainsi, Sisinnius s'autorisait,paraitil, d'un décret de Théodose II, qui défendait de sacrer un seul évêque sans le consentement du titulaire de Constantinople. Mais, soit que ce privilège, accordé â Atticus, lui fût personnel, soit qu'il ne comportât pas toute l'extension qu'on voulait bien lui accorder, il y eut toujours des protestations plus ou moins vives contre son exécution. Socrate, *loc. cit.* Ce même Proclus, monté ensuite sur le siège de Constantinople, ordonnait Basile, l'évêque d'Éphèse, Mansi, t. vu, col. 293, comme il approuva et appuya son successeur Bassien, une sorte d'intrus, Mansi, t. vu, col. 288, et comme on avait approuvé et consacré avant lui Memnon, un autre titulaire d'Éphèse. Mansi, t. vn, col. 293. Au concile de Chalcédoine, plusieurs évêques d'Aphrodisias en Carie, Romain de Myre en Lycie, sont cités comme ayant reçu l'ordination de Constantinople. Mansi, t. vn, col. 448, 449. La mainmise de Constantinople sur le diocèse d'Asie est donc visible. Assurément, cela n'alla pas sans quelque secousse et sans quelque proteslation, et l'on peut croire avec M. Gelzer, *Pergamon unter Byzanliniem und Osmanen,* in-4», Berlin, 1903, p. 8-16, que si, au concile d'Ephèse (431), Memnon se rangea avec saint Cyrille parmi les défenseurs de la foi contre l'évêque hérétique de Byzance, tandis qu'au brigandage d'Ephèse (449),tout l'épiscopat d'Asie suivait le pape hétérodoxe d'Alexandrie dans sa lutte contre l'évêque catholique de Byzance, la question d'autonomie, de juridiction et de préséance y avait une aussi grande part que l'intégrité du dogme.

Non contente d'absorber à son profit l'autorité dévolue aux trois exarques d'Héraclée, d'Éphèse et de Césarée, Byzance tenta, vers la même époque, une incursion sur le territoire du pontife de Rome. Le 14 juillet 421 paraissait une loi de Théodose II, qui rattachait les provinces de l lllyricurn, jusque-là soumises au pape, à la juridiction de l'évêque de Constantinople. *Cod. just.,* i, 2, 6; *cod. Theod.,* xvi, 2, 45. Le pape saint Boniface ne consentit pas à ce dépouillement qu'on voulait lui imposer, et ses protestations furent si énergiques que la loi thëodosienne ne reçut pas d'application. Du moins, il n'y en a pas trace durable dans l'histoire, ainsi que Ta fort bien montré M. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées,* in-12, Paris, 1896, p. 229-279. Voir Bulgarie, t. il, col. 1176. La partie, d'ailleurs, n'était que remise.

Ainsi donc, sans grands efforts, Byzance était parvenue, en moins d'un siècle, à s'annexer trois immenses diocèses, qui comprenaient plus delà moitié de l'empire oriental; elle avait essayé ses forces contre Rome, mais s'était repliée vivement pour ne pas avouer sa défaite. En même temps qu'elle s'élevait à la hauteur d'un immense patriarcat par l'absorption des trois exarchats voisins, elle s'ingéniait *à* ruiner ou à allaiblir par tous les moyens l'autorité de ses deux rivales en Orient, les Églises d'Alexandrie et d'Antioche.

« Entre les deux primats de Constantinople et d'Alexandrie, il s'agissait de savoir lequel des deux commanderait au nouveau corps ecclésiastique de l'empire oriental. Entre ces deux puissances, le conflit était inévitable. A chaque vacance du siège de Constantinople, le patriarche égyptien avait son candidat. Si Grégoire de Nazianze avait été installé sur ce trône, si Nectaire le fut après lui, ce fut malgré le patriarche alexandrin Timothée, qui avait un autre candidat et le voulait im-

poser. Quand l'élu déplaisait à Alexandrie, la première occasion amenait une tragédie. Par trois fois, en moins d'un demi-siècle, l'Église grecque eut le spectacle d'un évêque de Constantinople déposé par un évêque d'Alexandrie : Chrysostome. en 403; Nestorius, en 431; Flavien, en 449. Et ce n'étaient pas des dépositions théoriques; ces trois prélats furent réellement dépossédés de leurs sièges, et même exilés. Que dis-je ? tous en moururent. Je sais bien que, sur le point de droit, il y a des différences à faire entre ces trois cas; que la déposition de Nestorius fut ratifiée, au concile d'Êphèse. par les légats du pape... Mais, dans les trois cas, l'épiscopat d'Orient accepta ou subit la sentence alexandrine; par son silence au moins, il se rallia au Pharaon vainqueur. Que fût-il arrivé si cette série de succès se fut prolongée encore?... En fait, son troisième triomphe fut le dernier. Au concile de Chalcédoine (451), on vit Dioscore, patriarche d'Alexandrie, assis au banc des accusés, et l'on entendit le légat romain prononcer cette grave sentence : « Le très saint et bienheureux archevêque de la grande et vieille Rome, Léon, par nous et par le saint synode ici présent... a dépouillé Dioscore de la dignité épiscopale et lui a interdit toiil ministère sacerdotal. » L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées,* p. 189-193, passim.

Avec Antioche la victoire de Constantinople est relativement facile. Elle se trouve en présence de prélats timorés, affaiblis par un schisme local de quatre-vingts ans, compromis aux yeux de la chrétienté par leurs complaisances envers Nestorius et trop éloignés de la cour impériale pour lui disputer le premier rang. Constantinople entretient à plaisir le schisme d'Antioche, en donnant un successeur à Mélêce au concile de 381. Elle juge, près de Chalcédoine, en 394, en présence des évêques d'Alexandrie et d'Antioche, la cause de Badagios et d'Agapios, qui se disputaient le siège métropolitain de Bostra d'Arabie, dépendant d'Antioche. Elle empiète sur les droits de cette ville dans l'affaire d'Ibas d'Êdesse,en levant la sentence de déposition prononcée contre ses accusateurs par un concile réuni à Antioche et en citant Ibas au tribunal de trois évêques orientaux, en Phénicie, une province antiochienne. Tillemont, *op. cit.,* t. xv, p. 465-477, 529, 579. Elle s'efforce de diviser la Phénicie en deux provinces, sans même consulter le métropolitain de Tyr et le patriarche d'Antioche, et excommunie ensuite l'évêque de Tyr, absent, qui s'opposait à cette délimitation. Tillemont, *op. cit.,* t. xv, p. 672-677. Elle consacre Maxime, évêque d'Antioche, contre toutes les prescriptions des anciens conciles, Tillemont, *op. cit.,* t. xv, p. 587, 623, 642, et soutient de tout son pouvoir l'évêque de Jérusalem, Juvénal, dans sa lutte contre Antioche, lutte qui aboutit pour celle-ci à la perte des trois provinces de Palestine et à la création du nouveau patriarcat de Jérusalem. S. Vailhé, *L'érection du patriarcat de Jérusalem,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1899, t. iv, p. 44-57. Toutes ces usurpations, accumulées en si peu de temps, relèguent Antioche au dernier rang et la livrent sans défense aux mains de sa rivale, au moment ou vont commencer les controverses monophysites.

En exposant les agrandissements continus et presque toujours injustes de l'Église de Constantinople, nous nous sommes borné jusqu'ici à la question de fait. Le temps qui légitime tout, même les injustices les plus criantes, aurait fini sans doute par faire reconnaître cet état de choses de la part de l'Église de Rome comme de celles d'Orient ; mais Constantinople ne l'entendait pas ainsi. Elle ne voulait pas laisser derrière elle une porte ouverte aux réclamations. C'est pourquoi, elle s'ingénia au concile de Chalcédoine (451), à obtenir des évêques réunis, avec la confirmation de ce qui s'était fait, la collation de nouveaux privilèges. Le 28e canon de Chalc-doine fut l'heureux couronnement de ses efforts. Celui-ci portait sur trois points principaux : il promulguait de nouveau le 3e canon de Constantinople, qui affirmait la préséance honorifique de l'évêque de cette ville; il accordait à Constantinople la juridiction effective sur les trois diocèses de Thrace, d'Asie et du Pont, en lui conférant le droit d'en ordonner les métropolitains; il l'autorisait enfin à ordonner les évêques des pays barbares soumis à ces mêmes départements. Et Constantinople obtenait tous ces avantages, disait explicitement le concile, parce qu'elle était la capitale de l'empire, résidence habituelle du *basileus* et du sénat, tout comme la vieille Rome. Mauvaise raison s'il en fût, car, ainsi que le faisait remarquer le pape saint Léon, il y a une différence entre l'ordre temporel et l'ordre ecclésiastique, et le rang élevé d'une Église n'a pour cause que son origine apostolique, c'est-à-dire sa fondation par les apôtres. En poussant à bout les conséquences renfermées dans ce faux principe, il fallait de toute nécessité reconnaître plus tard le premier rang à l'Église byzantine, une fois que Rome, tombée au pouvoir des barbares, n'aurait plus l'honneur d'abriter dans ses murs le sénat et les empereurs.

Porté en l'absence des légats du pape et des officiers impériaux, qui ne voulurent prendre aucune part à cette délibération, le 28· canon de Chalcédoine n'en fut pas moins ratifié par la presque unanimité de l'épiscopat oriental. Les quelques protestations isolées, qui s'étaient élevées lors d'une première lecture, fondirent le lendemain comme neige au soleil devant la volonté manifeste de la cour d'honorer ainsi l'évêque de la capitale; les objurgations des légats pontificaux se perdirent dans la foule des approbations enthousiastes et leur protestation eut beau figurer au procès-verbal, elle ne réussit pas à faire revenir le concile sur sa décision. Restait à obtenir l'approbation du pape. Le concile, Anatole, l'empereur Marcien, sa femme Pulchérie, l'apocrisiaire du pape lui-même s'y employèrent vainement; tous leurs efforts et toutes leurs raisons se brisèrent contre la sage obstination du souverain pontife. Saint Léon ne voulut rien entendre ; il approuva pleinement tout ce qui avait été fait pour la foi et cassa tout ce qu'on avait tenté contre la discipline. Et pour une fois au moins, il semble bien que les résistances de Rome eurent raison et de l'ambition d'Anatole et des empiètements du pouvoir civil. Voir col. 658 661.

Sur le 28· canon de Chalcédoine et la correspondance engagée à ce sujet entre Rome et Constantinople, voir Tillemont, *op. cit.,* t. xv, p. 706-731 ; Hergenrother, *Photius,* t. i p. 70-89; Hefele, *Histoire des conciles,* trad Leclercq, t. n, p. 839-844; R. Souarn, *Rome et le 28' canon de Chalcédoine,* dans le *Cessai tone,* 1896, t. I, p. 875-885; t. n, p. 215-224.

IV. Extension du patriarcat de Constantinople; LA σύνοδο ενδημούσα. — Théodoret attribue, avons-nous dit, à saint Jean Chrysostome l'administration supérieure des six provinces de Thrace, des onze provinces d'Asie et des onze provinces du Pont. *H. E.,* l. V, c. xxviii, *P. G.,* t. Lxxxii, col. 1257. Il faut entendre par là les 28 provinces civiles dont se composaient ces trois diocèses. Nous les retrouvons au complet dans le relevé officiel qu'en a fait la *Notitia dignitatum.* Ce document, émané de la chancellerie impériale et rédigé vers l'année 400, contemporain, par conséquent, de saint Jean Chrysostome, compte dans le diocèse de Thrace six provinces : Europe, Rhodope, Thrace, Hémimont, Mysie, Scythie; dans le diocèse de Pont onze provinces : Bithynie, llonoriade, Paphlagonie, Galatie, Galatie salutaire, Cappadoce l», Cappadoce Π», Hellénopont, Pont polémoniaque, Arménie I· et Arménie 11*; dans le diocèse d'Asie onze provinces : [Asie,] Hellespont, Phrygie pacatienne, Lydie, Pisidie, Lycaonie. Phrygie salutaire, Pamphylie, Lycie, Carie, les Iles ou les Cyclades. *Notitia dignitatum,* édit. Bœking, Bonn, 1839, fasc. 1", p. 10. Nous retrouvons encore ces 28

provinces, bien que dans un ordre différent, au début du régne de Justinien, vers l'année 535, dans le *Hieroclis Synecdemus,* édit. Burckhardt, Leipzig, 1893; ce qui prouve que, depuis les premieres années du V· siècle, les divisions administratives de l'empire byzantin ne s'étaient presque pas modifiées. Il est probable que cet ordre se maintint encore, au moins d'une manière générale, jusqu'à l'invasion arabe et à la conquête d'une bonne partie de l'empire par les enfants du désert. La *Descriptio orbis romani* de Georges de Chypre, que nous n'avons plus dans son texte original, mais seulement dans une adaptation du IXe siècle, faite par le clerc arménien Basile, nous en fournit une dernière preuve. Or, ce document, ainsi que l'a démontré son dernier éditeur. M. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani,* Leipzig, 1890, p. xm-xvi, remonte aux premières années de l'empereur Phocas, 602-610, mais nous a conservé l'état de l'empire byzantin sous Maurice, 582-602. La seule remarque à faire, c'est que les grandes divisions en diocèses sont tombées peu à peu en désuétude, que les provinces ou éparchies qui les composaient autrefois ont changé de temps en temps de nom et que toutes n'étaient pas absolument sur le même pied et n'avaient pas à leur tète des fonctionnaires d'un même rang.

S'il y avait eu toujours dans l'empire byzantin corrélation absolue entre la province civile et la province ecclésiastique, il s'ensuivrait que nous aurions du même coup dans ces trois documents le tableau exact de la hiérarchie ecclésiastique; mais il n'en est pas ainsi. Bien que, d'une façon habituelle, la métropole civile fut également la métropole ecclésiastique, l'évêque de cette métropole ne commandait pas nécessairement à tous les évêques de sa province. Bans la Bithynie, par exemple, dont Nicomédie était la métropole civile et eeeiésiaslique, l'évêque de Nicée réussit à faire ériger son siège en métropole, sans doute à cause du premier concile œcuménique; bien plus, il s'annexa quelques évêchés voisins et avec eux constitua une autre province ecclésiastique, au détriment de Nicomédie. Le concile de Chalcédoine eut beau lui enjoindre de restituer le bien mal acquis, Nicée n'en resta pas moins, à partir de 451, à la tête d'une seconde province de Bithynie. Dans la même province, après le IV« concile œcuménique, Chalcédoine fut affranchie de la tutelle de Nicomédie et constituée en métropole indépendante, sans suffragant il est vrai, mais relevant directement de Constantinople. Dans d'autres provinces, le même exemple fut suivi et si peu de villes réussirent, comme Nicée, à se faire nommer métropoles d'une province ecclésiastique, ou comme Chalcédoine. métropoles indépendantes, un bon nombre obtint le rang d'archevêché autocéphale, qui les soustrayait à la juridiction de la métropole et les plaçait sous l'autorité immédiate du patriarche. C'était, en somme, bien qu'à un moindre degré, la situation de Chalcédoine et un acheminement direct au litre de métropole. Il serait malaisé de déterminer à quel moment ces sortes de changements se sont produits, mais, dès le règne d'Iléraclius, 610-641, nous en trouvons l'attestation formelle, puisque nous avons alors 34 archevêchés autocéphales enlevés à la juridiction des métropolitains et soumis à celle du patriarche. H. Gelzer, *Vngedruckte und ungenûgend verôffentlichte Texte der Nolitiæ episcopatuum,* dans les *Abhandl. der K. bayer. Akademie der Wissenschaften,* IΓ· classe, ni' section, Munich, 1900, p. 535.

C'est à partir de Nectaire, 38I-397, que fonctionna à Constantinople le synode dit permanent ou σύνοδο ενδημούσα- t concile d'un genre tout particulier devait son existence a un lait des plus étranges. De bonne heure, les pr. lats d Orient s'étaient habitués à venir entretenir la cour des affaires de leurs diocèses. Querelles dogmatiques ou querelles personnelles avec leurs paroissiens, leurs prêtres ou leurs métropolitains, ils soumettaient tout à l'empereur. Souvent même, il ne s'agissait que d'obtenir des honneurs et des dignités pour eux, pour leurs familles ou pour leurs créatures. Ces séjours devenaient si nombreux et si fréquents que, parfois, on compta jusqu'à soixante évêques dans la capitale et qu'on fut contraint, à la longue, de leur imposer à tous un certain temps de résidence. L'empereur, qui ne pouvait naturellement traiter toutes les affaires ecclésiastiques, se-déchargeait de ce soin sur l'évêque de sa capitale, et celui-ci devenait ainsi l'arbitre obligé entre la cour et l'épiscopat de l'empire. D'ordinaire, il tenait un synode avec les évêques qui séjournaient depuis plus longtemps à Constantinople, et, avec eux, il examinait et solutionnait les affaires que lui avait confiées l'empereur. Il se forma ainsi une sorte de tribunal ecclésiastique permanent, que l'on nomma σύνοδο ἐνδημοῦσα, c'est-à-dire le concile des évêques résidant à Constantinople. C'était l'évêque de Byzance qui, en sa qualité d'ordinaire du lieu, en avait la présidence et se trouvait amené, par les circonstances mêmes, à trancher les différends entre les métropolitains des provinces et les exarques, ses supérieurs en temps ordinaire. Situation privilégiée qu'imposait pour ainsi dire la force même des choses et qui soumettait en dernier ressort les grands hiérarques d'Orient au tribunal de l'évêque byzantin, quitte pour les plaignants à en appeler à Rome, si la sentence de l'arbitre leur paraissait trop arbitraire.

Il serait assez difficile de préciser à quel moment et pour quelle affaire commença à fonctionner ce tribunal. En quelques pages d'une psychologie profonde et d'une ironie mordante, Mor Duchesne, *Eglises séparées,* p. 170-'177, en a vu les origines dans cet épiscopat de cour qui, au iv« siècle, lit de la .maison impériale le centre attractif de l'Eglise. Il a montré comment les groupements naturels des Églises d'Asie, d'Orient et d'Égypte, s'étaient effacés, dès qu'il y eut « une cour, chrétienne et un évêque de la cour. À celui-ci, dit-il, était naturellement dévolu le rôle de conseiller, de conlident religieux des princes et princesses. Son illuence prit peu à peu le dessus sur toutes celles du monde ecclésiastique oriental. Déjà sous Licinius et Constantin, l'évêque de Nicomédie, Eusèbe, était plus puissant que son collègue d'Antioche. Celui-ci reprit l'avantage au temps de Constance, précisément parce que la cour se transporta à Antioche. Mais une fois que l'empire se fut installé définitivement à Constantinople, Antioche ne tarda pas à s'éclipser. Au IV' siècle, l'évêque de la cour, qu'il résidât à Nicomédie, à Constantinople ou à Antioche, fut toujours le centre et l'organe de la résistance au symbole de Nicée et de l'opposition à saint Athanase. Une sorte de concile permanent, tantôt plus, tantôt moins nombreux, est constamment assemblé à portée du palais impérial. Si le souverain croit utile de le mettre en rapports directs avec les évêques occidentaux, comme il le fit, en 343, pour le grand concile de Sardique, il l'expédie en bloc au lieu de la réunion, dans un long convoi de voitures postales, sous la protection d'un officier général. L'empereur se déplace-t-il lui-même? Son épiscopat s'ébranle avec lui ; on le voit s'assembler fort loin de l'Orient, à Sirmium, à Milan, à Arles. Il est difficile d'imaginer un corps épiscopal mieux organisé, plus transportable, plus aisé à conduire ».

Dès que la résidence de la cour devint plus stable, k lieu de réunion de la σύνοδο ἐνδημοῦσα fut aussi mieux précisé. Et ceci accrut d'autant l'autorité de l'évêque de Byzance. Car les déplacements continuels de l'empereur et de son. conseil n'avaient pu qu'affaiblir et diminuer son rôle en mettant mieux en relief la personnalité d'éminents confrères. Du reste, il importe de noter que ce rôle d'arbitre et de conseiller dévolu par tradition à l'évêque de la cour impériale n'avait rien de fixe et de

déterminé. Les pouvoirs qu'il tenait de la coutume, il les exerçait avec plus ou moins d'ampleur suivant la valeur personnelle qu'on lui reconnaissait. Ce fut là précisément le mérite de Byzance d'avoir à sa tête, de 381 à 451, des chefs ecclésiastiques rompus aux alfaires comme Nectaire ou doués d'une intelligence et d'une volonté peu communes, comme Jean Chrysostome, Atticus, Nestorius, Proclus et Flavien, et qui surent tous poursuivre un but identique : l'élévation de leur chaire au-dessus de toutes les autres.

Mais ce que la coutume avait établi, une autre coutume aurait pu le défaire; il importait donc que l'autorité de l'évêque de Byzance s'exerçât sans conteste sur tous les évêques et les métropolitains d'un ressort ecclésiastique déterminé et qu'elle pût, en certains cas, se faire même sentir aux autres Églises autonomes d'Orient. Ce but fut atteint au concile de Chalcédoine, qui consacra les elforts de sa politique en faisant des trois exarchats de Thrace, d'Asie et de Pont, le seul patriarcat de Constantinople, et en réservant à l'évêque de la capitale le droit de résoudre, en cas d'appel, toutes les causes portées à son tribunal par le clergé des patriarcats de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie, comme de l'Église de Chypre. Deux canons spéciaux, le 9« et le 17e, précisèrent mieux l'étendue des pouvoirs de la σύνοδο ενδημούσα et lirent de l'évêque de Byzance l'arbitre souverain des causes ecclésiastiques en Orient : « Si l'évêque ou un clerc, dit le 9e canon, a un procès avec le métropolitain de la province, il doit porter son affaire ou bien devant l'exarque du diocèse, ou bien devant le siège de Constantinople. › Et le 17e canon est conçu de façon à peu près analogue, car, dans une dispute entre évêques d'une même province, il les renvoie ou devant l'exarque ou devant l'évêque de Constantinople. Le concile permanent, qui ne s'était établi que par la coutume, jouissait désormais des droits et des prérogatives d'un tribunal suprême, solennellement reconnu par le concile œcuménique. Ainsi la puissance de Constantinople grandissait sans cesse; elle détenait le second rang dans l'Église universelle, le premier en Orient, et toutes les autres Eglises orientales étaient forcées bon gré mal gré, en cas d'appel, de passer par son tribunal. Car le 9e canon fut inséré dans la loi civile et eut dorénavant la même aulorité que toute autre loi impériale. Voir col. 640-641.

V. Le schisme d'Acacé et la formation du patriarcat œcuménique, 451-610. — Les décrets dogmatiques de Chalcédoine une fois promulgués, il restait à les appliquer. Cela ne souffrit pas grande difficulté dans les provinces immédiates du patriarcat byzantin, où la force armée pouvait rapidement mettre à la raison la turbulence des moines et l'insolence des évêques; mais il n'en alla pas de même dans les trois patriarcats d'Orient. A Jérusalem, les moines, qui n'avaient pas comme Juvénal un titre de patriarche en perspective, ne purent se résoudre à désavouer le lendemain ce qu'ils avaient reconnu la veille; ils demeurèrent donc fidèles à ce qu'ils croyaient être la doctrine de saint Cyrille et installèrent, à la place du pasteur légitime, un des leurs, le remuant Théodose. L'intrusion de ce dernier dura une vingtaine de mois et, bien que son monophysisme fût assez mitigé, son gouvernement d'une dureté extrême ne laissa pas que de faire quelques martyrs. La fermeté de l'empereur Marcien finit par rétablir l'ordre, avec le patriarche légitime, et, malgré certaines perturbations causées par la présence de nombreux religieux, cette province continua à jouir d'une tranquillité relative jusque dans les premières années du vi* siècle. Dans la Syrie et en Égypte, il en fut tout autrement. En Syrie, la pacification se fit surtout sentir dès le commencement, mais du jour où Pierre le Foulon, le brouillon acéméte, eut conquis sur le gouverneur de la province, le futur empereur Zénon, une influence presque sans limites, c'en fut fait du repos de ce patriarcal. Les patriarches monophysites ou catholiques occupaient tour à tour la chaire d'Antioche, s'anathématisaient et se renversaient mutuellement. Les catholiques même ne réussirent à garder le pouvoir que grâce à la protection, d'abord déguisée, puis franchement ouverte de l'évêque byzantin et de la cour impériale. Voir Antioche, t. i, col. 1405 sq. Si le maintien de la doctrine prétendue cyrillienne causait de pareils troubles dans un pays, qui n'avait jamais professé un grand culte pour le pharaon d'Égypte, on devine ce qu'il devait en être dans cette dernière province, qui avait voué à sa mémoire une vénération touchant à l'idolâtrie. Là, les prescriptions dogmatiques de Chalcédoine demeurèrent lettre morte. L'hérétique Dioscore ne reçut pas de successeur et, à sa mort, 454, l'orthodoxe Protérios trouva tout de suite un compétiteur dangereux dans la personne de Timothée Élure, qui joignait à une énergie remarquable la souplesse féline de l'animal dont il portait le surnom. Vainement les empereurs s'employèrent-ils à ramener l'orthodoxie et à imposer des patriarches de leur choix, les Égyptiens s'y refusèrent obstinément. Protérios fut égorgé et son cadavre outragé, Solophakialos voyait toujours en face de lui Timothée Élure, et Jean Talaïa ne réussit pas à chasser son rival Pierre Monge.

Ces troubles et ces révoltes continuelles dans les provinces orientales de l'empire servaient admirablement l'Église de Constantinople. Pendant que les Églises de Syrie et d'Egypte se ruinaient et s'entre-déchiraient, elle, forte de la protection de l'État, prospérait sans relâche, interposait sa médiation et finalement imposait ses candidats. Quel prestige, en effet, pouvait entourer un patriarche d'Alexandrie, brouillé avec les monophysites et qui aurait refusé de courber la tête sous la main protectrice de l'évêque byzantin? Aucun absolument. Les neuf dixièmes de ses fidèles lui déniaient toute obéissance, et le maigre troupeau qui s'inclinait sous sa houlette n'évitait les attaques ou la mort qu'à l'ombre du drapeau impérial et sous l'égide du patriarche de la cour. Même situation en Syrie, et peut-être situation pire. Pour arriver au trône patriarcal d'Antioche et pour s'y maintenir, les candidats catholiques passaient sous les fourches caudines de l'approbation que décernait l'évêque de Byzance, parfois même, comme Étienne 111 et Calandion, ils recevaient Fonction de ses propres mains. Et quand les papes adressaient des plaintes un peu vives sur cette violation des canons, Acace et son ami Zénon trouvaient toujours des raisons ingénieuses pour innocenter leur initiative, qui ne saurait créer de précédent. Le pape acceptait leurs excuses, et la même intrusion se renouvelait infailliblement à la première vacance du siège.

Dépendance absolue des trois patriarcats orientaux vis-à-vis de Constantinople, voilà donc le bilan des années 451 à 484. Une seule exception, qui n'eut pas de lendemain, se présenta à l'avènement de l'empereur Basilisque. Cet usurpateur avait rappelé de l'exil les évêques bannis pour cause de monophysisme et condamné le concile de Chalcédoine; aussitôt Timothée Élure, le patriarche égyptien, jusque-là prisonnier à Gangres, se rendit à Éplièse et là, dans un concile provincial qui comptait la majeure partie de l'épiscopat d'Asie, il rétablit sur le siège d'Éphèse l'exarque Paul, déposé par l'évêque de Byzance, et proclama son Église indépendante de Constantinople, comme elle l'était avant le IVe concile. Victoire éclatante mais de peu de durée. On sait que, devant les protestations des moines et du peuple de la capitale, Basilisque fut contraint de retirer son *Encyclique.* Par le fait même de cette annulation, les décrets de Chalcédoine reprenaient force de loi et l'Eglise d'Asie retombait sous la juridiction de Constantinople. Ce fut là le dernier effort malheureux, tenté par les Églises autocéphales pour recouvrer leur indépendance.

A mesure que les relations de Constantinople avec les Églises orientales favorisaient son ambition et ses projets de domination universelle, sa conduite envers la papauté devenait moins conciliante, pour ne pas dire plus agressive. Tant que l'empire byzantin eut à sa tête des empereurs comme Marcien, 450-457, et Léon 1", 457-474, les rapports entre i'Orient et l'Occident furent des plus cordiaux et les difficultés inévitables entre gens de race, de langue et de culture différentes, s'aplanirent au mcy-n de concessions réciproques. Tout changea à l'avènement de Zénon, 474-491. Ce rustre isaurien, que ses talents militaires avaient fait général, puis gendre de l'empereur, puis empereur, se sentait assez dépaysé dans les controverses théologiques; mais il avait vécu de longues années en Syrie, la terre classique des hérésies, il avait subi l'ascendant de Pierre le Foulon, un monophysite, et il était d'humeur assez capricante. N'eùtce été que par amour du changement, il aurait volontiers modifié l'ordre de choses établi et fait du monophysisme la seule religion d'État. Il avait à se garder pourtant contre les aventures et les décisions trop brusques, qui l'avaient déjà renversé du trône et qui pouvaient lui susciter encore plus d'un compétiteur. Durant l'usurpation de Basilisque, 476-478, le monophysisme pur avait été imposé à l'empire *pavl'Encyclique,* et l'empereur avait trouvé chez 500 évêques assez de servilisme pour souscrire ses décisions dogmatiques; mais l'opposition des moines et du peuple de Constantinople l'avait bientôt contraint à retirer son édit par une *Contre-Encyclique.* L'expulsion de Basilisque et son propre rétablissement étaient le contre-coup de cette émeute populaire; Zénon ne l'oubliait pas. Toutefois, sans se compromettre autant que son parent, il se crut de force à rétablir l'harmonie dans son empire, au moyen d'un formulaire d'union ou *Hénotique* (482). Cet édit politico-religieux, œuvre du patriarche Acace, 471-489, prétendait ramener l'empire à cinquante ans en arrière, en condamnant tout ce qui s'élait dit et tout ce qu'on avait défini pour ou contre les deux natures; il échoua comme échouent toutes les formules hybrides, qui veulent contenter tout le monde et ne satisfont personne. Les monopbysites rigoureux refusèrent de s'engager dans cette voie et constituèrent la secte des acéphales; quant aux catholiques, ils menèrent sous la direction du pape une campagne vigoureuse contre le formulaire impérial. Le résultat de ces discusions religieuses fut que le pape Félix III se vit contraint, en 484, de rejeter de l'Eglise le patriarche Acace, le véritable inspirateur de cette politique, et tous ceux qui, pour des motifs divers, faisaient cause commune avec lui. Ainsi commença le funeste schisme dit d'Acace, qui dura 35 ans, 484-519, et tint pour la première fois I'Orient tout entier séparé de la communion romaine. Voir Acace, t. i, col. 288 sq.

En effet, avec l'avilissement qui caractérise l'épiscopat en Orient, les patriarches et les évêques s'étaient empressés de signer l'Hénotique. Qu'ils fussent monophysites comme Pierre Monge à Alexandrie, Pierre le Foulon, Palladius et Sévère à Antioche, ou orthodoxes comme Martyrius, Salluste, Élie à Jérusalem, et Flavien à Antioche, tous avaient envoyé ou envoyèrent plus tard leur adhésion. La mort d'Acace, en 489, ne termina pas le schisme. Son successeur, Fravitas, 489-490, chercha à obtenir la confirmation de Borne, mais sans rompre avec Pierre Monge et sans renoncer à l'Hénotique; il mourut avant d'avoir reçu la réponse négative du saint-siège. Euphemi. -. 490-496, était orthodoxe, mais orthodoxe modère Tout en rétablissant le nom du pape dans les diptyques de son Eglise, il refusa d'en effacer ceux de ses deux pr· -urs. et, sans vouloir admettre la communion de Pierre Monge ni condamner Je concile de Chalcédoine. il signa l'Hénotique qui le détruisait indirectement Aussi ne put-il jamais entrer en communion avec Rome. Il fut déposé en 496 par l'empereur Anastase Ier, 491-518, eutychien déclaré et manichéen en secret, qui poursuivait de sa haine tous les évêques et tous les prêtres, plus ou moins favorables au rétablissement du IV· concile. Macédonius H, 496-511, représentait à peu près la même nuance religieuse que son prédécesseur. Lui aussi souscrivit l'Hénotique, mais refusa constamment de condamner les décisions de Chalcédoine; peu à peu, il en arriva même à se tourner de plus en plus vers les catholiques, à mesure que l'empereur accentuait son mouvement vers le monophysisme. Comme Euphémios, il fut déposé et banni, août 511, et remplacé par Timothée, prêtre indigne et monophysite avéré, 511-518. La mort de l'empereur et du patriarche, 518, délivra l'empire et la capitale d'un double fléau, et l'union avec Rome fut solennellement rétablie à Constantinople par les légats du pape, le 24 mars519. Le formulaire de foi, envoyé par le pape llormisdas, fut signé par le patriarche Jean II, 518-520, et par ses évêques; les Grecs consentirent également à rayer des diptyques les noms d'Acace et de ses successeurs ; seuls, Euphémios et Macédonius 11 ne furent pas condamnés nominativement.

Ainsi prit fin cette malheureuse séparation, causée par l'ambition d'Acace et la stupidité de Zénon. Les prélats d'Orient s'y montrèrent ce que nous devons les retrouver plus tard en tant d'autres circonstances : moins soucieux d'être unis à Rome qu'à la cour et cherchant à favoriser les vues de l'État plus que les intérêts de l'Église. De là, des compromissions scandaleuses qui nous paraissent de vraies apostasies, des signatures de formules ambiguës qui trahissaient la foi en la passant sous silence; de là surtout, des complaisances pour le pouvoir royal et pour ses créatures, parvenues aux plus hautes charges de l'Église, des concessions coupables, faites sous couvert *d'economie et* qui devaient peu à peu acculer leur Église au schisme définitif.

Sous Justin I·Γ, 518-527, et sous Justinien, 527-565, l'Église romaine jouit d'une haute considération à Byzance; son autorité s'exerce sans contestation aucune et, si des difficultés surgissent entre le pouvoir pontifical et la cour impériale, elles sont causées par la manie qu'a le *basileus* de régenter et d'ordonner tout, et de traiter inditféremment les choses de l'Église comme celles de l'État. Pour la première fois, un pape apparaît à Constantinople dans la personne de Jean l°r (524), qui est reçu avec les plus grands honneurs et traité avec les marques de la plus grande vénération et du plus grand respect. Moins de douze ans après, Agapil accomplit le même voyage; il parle et agit en maître, il dépose le patriarche monophysite Anthime (536), et meurt à Constantinople même dans tout l'éclat de son triomphe. A son tour, le pape Vigile (537-555) se rend sur les bords du Bosphore, mais compromis par ses louches négociations antérieures avec Théodore, craignant de s'aliéner l'Occident en se pliant aux caprices de l'Église orientale, il tient une conduite équivoque et indigne dans l'affaire des Trois-Chapitres, condamne un jour ce qu'il avait approuvé la veille, avilit le prestige de la papauté jusque-là sans flétrissure et, sans avoir gagné l'affection des Orientaux, indispose et tourne contre lui la moitié des peuples d'Occident. C'est là vraiment que le despotisme de l'État byzantin éclate aux yeux de tout le monde. Dans cette lutte de plusieurs années contre un vieillard sans volonté et dénué de tout secours humain, le tyran religieux qu'est Justinien essaye vainement les pires mesures; il se déshonore lui-même plus qu'il n'a déshonoré sa victime et quand le pape meurtri, poussé à bout, cède enfin à ses désirs, il déclare pourtant agir dans la plénitude de son autorité et ne veut tenir compte ni des théologiens de la cour, ni des évêques réunis dans un concile.

Ce n'est pas, du reste, la seule atteinte que cet empereur ait portée à l'indépendance du siège apostolique. N'avait-on pas vu quelques années auparavant le pape Silvère, traîné dans une prison d'Asie Mineure, avec la connivence de l'impératrice Théodore et la complicité, hélas! du futur pape Vigile? Et si nos regards se portent vers l'Église orientale, n'y voyons-nous pas le théologien couronné commettre des abus de pouvoir tout le long de son régne? aujourd'hui fulminant contre Sévère et ses sectateurs, patronnant demain la candidature du monophysite Anthime; dogmatisant à loisir contre Origène et ses partisans, contre Théodore de Mopsueste, Théodoret et Ibas, recourant à des armes déloyales pour arrêter les progrès de l'erreur monophysite et finissant ses jours dans la peau d'un monophysite. Despotisme religieux, qu'on a baptisé du nom barbare mais significatif de *césaropapisme,* c'est vraiment Justinien qui en est le père et qui l'a légué comme un funeste héritage à ses successeurs. L'évêque du dehors a pénétré dans le sanctuaire; il n'en sortira plus et finira par revêtir aux yeux de la foule l'autorité religieuse de l'évêque du dedans.

Une nouvelle querelle éclata entre la papauté et Byzance et devait occuper les dernières années du VI* siècle et les premières du vu»; il s'agit du conflit soulevé autour du titre de *patriarche œcuménique.* Dans les premiers siècles de l'Église et même encore au vr, le titre de patriarche, sans être d'un usage très commun, n'avait pourtant pas le sens privatif et déterminé qu'on lui attribua plus tard. Ainsi, nous le voyons en Orient appliqué aux évêques de Tyr en 518, Mansi, t. vin, col. 1083, 1090, d'Hiérapolis en Phrygie, *Corpus inter, græc.,* n. 8769; F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes dans l'Asie-Mineure,* Home, 1895, p. 50, de Thessalonique, Théophane, an. 6008, etc. ; et, en Occident, à divers métropolitains, Cassiodore, *Var.,* ix, 15, et à l'évêque de Lyon par Grégoire de Tours, *Hist. Francorum,* v, 20, et par le II* concile de Mâcon en 585. Il n'est donc pas étonnant si les hiérarques, qui exerçaient une juridiction plus étendue, ont fait accompagner leur titre de *patriarche* d'épithètes laudatives et honorifiques, qui devaient les distinguer des métropolitains ou même des simples évêques, auxquels on attribuait également ce nom. Parmi ces qualificatifs, celui *d'œcuménique* parait avoir eu de bonne heure une assez large diffusion. On le rencontre, pour la première fois, donné à Dioscore d'Alexandrie, lors du brigandage d'Èphèse en 419, par Olympius, évêque d'Êvaza. Mansi, t. VI, col. 855. Les papes saint Léon Ier, Mansi, t. vi, col. 1005, 1012,1021, 1029, Ilormisdas, Mansi, t. vin, col. 425, et Agapit, Mansi, t. vin, col. 895, le reçurent tour à tour des prêtresd'Alexandrie, des moines et archimandrites de la Syrie seconde ou d'autres clercs orientaux; quant aux patriarches de Constantinople, des documents incontestables prouvent qu'ils étaient également gratifiés de celte appellation, bien avant Jean IV le Jeûneur. Jean II (518-520) se décerna ce titre lui-même dans ses lettres et se le vit décerner par plusieurs de ses correspondants, Mansi, t. vhi, col. 1038, 1042, 1058, 1059, 1066, 1067, 1094; Épiphane (520-535) le porte couramment dans les lois et les édits de l'empereur Justinien, *Cad. Justin.,* l. I, tit. i, loi 7; l. 1, tit. l, loi 34; *Nov.,* 3, 5, 6, 7; Anthime (535-536) en est paré, *Nov.,* 16, et Ménas (536-552) le voit accoler â son nom, soit dans les Novelles de Justinien, *Nov.,* 42, 55, 57, soit dans les pièces conciliaires. Mansi, t. viii, col. 926, 935, 959, 966. Cette série de citations suffira, j'espère, pour démontrer que le titre *d'œcuménique* n'était vraiment pas nouveau, lorsque le pape saint Grégoire le Grand s'avisa de protester à Constantinople contre lui. On ne peut même pas supposer qu'il a été ajouté après coup dans les documents que je viens de signaler, car, si cette hypothèse peut se vérifier dans un petit nombre de cas, elle est inadmissible pour le plus grand nombre. Des interpolations volontaires ont été opérées par les Grecs, le fait est certain, mais des documents n'ont pas subi ces retouches, qui portent indubitablement le titre incriminé, et cela suffit pour nous contraindre à chercher une autre explication.

Il n'est pas facile de dire exactement le sens que l'on attachait autrefois au mot *œcuménique.* Les Occidentaux semblent en avoir fait le synonyme *d'universel :* concile œcuménique ou universel, patriarche œcuménique ou universel, telle parait être leur interprétation. Il n'en est pas de même en Orient. Ici, le mot d'œcuménique comportait une signification beaucoup plus restreinte; on peut le traduire par catholique, ou au besoin par universel, mais dans une portion seulement de l'Église. Nous avons de la sorte le catholicos de l'Eglise arménienne, qui n'est autre que le chef de cette Eglise, et le catholicos de l'Église chaldéenne, qui ne diffère pas du patriarche de l'Église syrienne orientale. Avec cette interprétation, un patriarche œcuménique désignerait le chef incontesté d'une Église :de l'Église occidentale, s'il s'agit de Rome.de l'Église égyptienne, s'il s'agit d'Alexandrie, de l'Église byzantine, s'il s'agit de Constantinople. Il était à craindre toutefois que ce titre, en se raréfiant, prit un sens beaucoup plus étendu et que, si on l'appliquait uniquement à une Église orientale, il devînt synonyme d'universel. Dès lors, le patriarche œcuménique aurait correspondu au chef suprême de l'Église orientale; et c'est là précisément que se trouve, à mon avis, la cause du conflit entre Rome et Byzance au sujet de ce titre.

Voici le fait historique qui semble avoir provoqué le conflit. En 588, le patriarche Jean IV, auquel son austérité de vie mérita le surnom de Jeûneur, cita â son tribunal le patriarche d'Antioche, Grégoire, qu'on accusait par jalousie de divers crimes et là, dans un concile composé des patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem et d'un grand nombre de prélats orientaux, il déclara absous l'accusé et s'attribua à lui-même le titre de patriarche œcuménique. Nous n'avons plus les actes de ce concile et nous ignorons, par conséquent, à quel propos fut revendiqué ce titre d'honneur et le sens qu'on lui donna ; mais nous savons, par les lettres de saint Grégoire le Grand. Mansi, t. ix, col. 4210, 1214, 1217, que le pape Pélage il en fut très irrité et qu'il cassa tousles actes de ce concile ; *Joannes in Conslanlinopolitana urbe ex caussa alia occasionem quærens synodum fecit, in qua se universalem appellare conatus est ; quod mox idem decessor meus (Pelagius) ut agnovit, directis litteris ex auctoritate sancti Petri apostoli ejusdem synodi acta cassavit.* Mansi, t. ix, coi. 1214. Si le pape Pélage a agi de la sorte et si son successeur, saint Grégoire, n'a cessé de réclamer à Constantinople contre une pareille appellation, c'est qu'il avait dû se passer dans ce concile quelque chose d'anormal. On a beau dire, en effet, que saint Grégoire a cherché une mauvaise querelle et que son ignorance seule l'excuse d'avoir protesté avec tant d'àpreté contre un titre porté communément, il reste toujours quelque doute dans l'esprit. Les papes dont il est question n'étaient pas si ignorants qu'on veut bien l'avouer des affaires de l'Église byzantine; ils avaient vécu tous les deux à Constantinople et, même sans savoir le grec, ils ne pouvaient ignorer dans la haute position qu'ils y avaient occupée les titres d'honneur que l'on décernait aux évêques de cette ville. S'ils ont cru devoir soulever des réclamations aussi véhémentes, c'est qu'ils en avaient le droit, c'est qu'on avait modifié le sens du mot *œcuménique* et que d'un titre, jusque-là sans signification précise, on avait voulu faire la propriété d'un seul en lui donnant une portée incalculable. Tel est bien le sens, en effet, qu'y a découvert saint Grégoire : *ad hoc quandoque perductus es,* u.' *despectis fratribus episcopus appelas solus vocari,* Mansi, t. ix, coi. 1217, dit-il à Jean lui-même dans une

lettre. Il y a peut-être quelque exagération dans le mot *solus,* mais sans nul doute le concile de 588 réservait l'honneur d'être œcuménique au seul patriarche de Constantinople et,par lâ-inéine, il le reconnaissait pour le chef unique et l'arbitre souverain de l'Église orientale. Une telle usurpation des droits d'Alexandrie et d'Antioche ne pouvait s'admettre bénévolement, alors surtout qu'elle était grosse de menaces dans un avenir plus ou moins prochain pour l'autorité et l'indépendance même de la cour romaine.

Le siège de Jean le Jeûneur et de l'Église byzantine était fait depuis longtemps; les admonestations comme les menaces du pape passèrent par-dessus leur tête sans les atteindre. Saint Grégoire se tourna vers l'empereur, vers l'impératrice, vers les patriarches orientaux, vers Jean le Jeûneur lui-même, tout fut inutile; il parlait à des sourds. Dans un procès, dont il fut contraint de soumettre les actes au pape, Jean le Jeûneur prit le titre d'œcuménique avec une affectation blessante; Maurice accusa Grégoire de soulever un scandale à propos de rien,et les patriarches d'Orient ne voulurent pas s'intéresser à cette querelle. Le pape recourut alors à l'humilité, il s'intitula lui-même *: servus servorum Dei,* et légua ce titre comme héritage à ses successeurs, mais cette démarche fit sans doute à Byzance l'effet d'une lâche reculade ou, du moins, elle n'eut aucune prise sur l'entêtement du patriarche. Son successeur Cyriaque (595-606) l'imita dans sa conduite et les protestations de saint Grégoire auprès de l'empereur Maurice n'obtinrent aucun résultat. Si Boniface III obtint de Phocas, en 607, une constitution, qui, non contente de reconnaître la suprématie romaine, retirait le titre d'œcuménique au patriarche Cyriaque,*Liber pontificalis,* 1.1, p. 316, ce retrait n'eut presque aucun effet. Les successeurs de Cyriaque reprirent le titre ambitieux et, à partir de l'empereur Héraclius, les évêques de Constantinople ne cessèrent plus de le revendiquer et de le porter. Plus tard, aux vin· et IX· siècles, lorsque les papes se mirent de nouveau à agiter cette question, le débat parut aux yeux des Byzantins un vieux souvenir, une pure réminiscence historique.

Sur cette affaire voir Hergenrother, *Photius,* t. I, p. 178-196; H. Gelzer, *Der Streit über den Titel des ôkumenischen Patriarches,* dans *Jahrbuch fur prot. Théologie,* t. XIII, p. 549 sq. ; ce dernier travail est trop partial en faveur de Constantinople.

VL Les schismes préliminaires, 610-843. — La période de 233 ans qu'il nous faut étudier dans ce paragraphe est une des plus tourmentées de l'histoire byzantine, qu'il s'agisse des rapports politiques ou des événements religieux. Les guerres s'y succèdent presque sans interruption, les provinces tombent les unes après les autres, en Orient comme en Occident, entre les mains des Perses ou des Arabes, des Avares et des Bulgares, des Lombards et des Francs. A plusieurs reprises même, la capitale de l'empire est assiégée ; seule, elle résiste au flot des envahisseurs, servant de dernier refuge aux patriotes décidés el permettant peu à peu de reconstituer avec l'aide des provinces moins atteintes le vieil empire romain, sinon dans ses limites naturelles, du moins dans des proportions encore respectables. Il ne m'appartient pas de traiter ici les affaires politiques, sinon dans la mesure où la connaissance des faits parait nécessaire pour l'intelligence des affaires religieuses.

De l'invasion persane et du duel mortel qu'elle provoqua entre Constantinople et Séleucie-Ctésiphon. il n'y a presque rien à dire. Cette lutte de 27 ans, 602-629, qui menaça l empire byzantin jusque dans son existence, se tern r. t ir i · ict :redécisive d lléraclius et n'exerça qu'une fait le r· percussion sur la marche de l'Église orientale. Mên e s iis se rapprochaient de l'hérésie, comme l j·. .. ordinaire pour les habitants de l'Arménie, de la Syrie et de l'Égypte, les chrétiens de ces contrées n'éprouvaient aucune sympathie pour les adorateurs du feu; leur satisfaction de voir battus et écrasés leurs ennemis héréditaires, les Byzantins, se tempérait à la vue des ruines et des deuils qui s'accumulaient sur le passage des Perses, à la vue des ignominies infligées à leur religion et â leur Dieu dans le bois de la croix, des impôts formidables à solder, de leurs terres ravagées, de leurs familles égorgées ou traînées lamentablement en exil. Celte croisade d'un nouveau genre aurait plutôt réveillé le sentiment patriotique qui sommeillait dans le cœur du plus grand nombre et ramené à Byzance ceux de ses enfants, qui s'en étaient déjà moralement détachés. Mais si l'ouragan de l'invasion persane fut sans influence sur les Eglises orientales, par sa violence même, elle déchaîna les pires catastrophes au point de vue politique. La lutte gigantesque qui éclata entre Héraclius et Chosroès fut une vraie guerre d'extermination et, à ce titre, il se produisit ce que l'on constate toujours dans des cas analogues: le vainqueur sortit de la lutte aussi épuisé que le vaincu. Les provinces de l'un comme de l'autre n'offraient plus aucune résistance sérieuse aux entreprises hardies de quiconque les voulait conquérir. Ces audacieux que rien ne faisait prévoir se présentèrent comme à point nommé : c'étaient les Arabes.

Cette fois-ci, « ce n'était plus, comme on le croyait d'abord, une de ces courses passagères el vagabondes dont la Palestine avait été si souvent le théâtre el où les Arabes passaient comme un ouragan, courant au pillage el fuyant le combat: c'était une invasion régulière et déterminée, une conquête définitive, une guerre ouverte où des batailles rangées, des sièges en règle et des victoires sanglantes transformaient les bandits en conquérants. Mais surtout ces brigands arabes, si connus par leur féroce avidité et leur amour du pillage, apparaissaient cette fois avec un caractère inattendu. De bandits devenus apôtres, ils prêchaient une religion nouvelle, invitaient les peuples à la fraternité religieuse et marchaient à la conquête du monde dans le seul but de le soumettre à l'Islam. » A. Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs,* Grenoble. 1869, p. 259. En peu d'années, la Palestine, l'Arabie romaine, la Syrie et la Mésopotamie, l'Égypte et toute l'Afrique byzantine tombèrent en leur pouvoir ; la Perse croula comme une vieille ruine sous la première poussée des envahisseurs. Ces victoires décisives étaient suivies partout de conquêtes morales. Deux considérations suffisent à expliquer cette double marche en avant des nomades ; c'est que les habitants de la Palestine et de la Syrie parlaient des langues sémitiques apparentées à la leur et qu'ils pratiquaient une religon différente de la religion officielle. Hellénisés en masse dans les grandes cités de la côte, ils restaient syriens de race et de langue dans les bourgs et dans les campagnes, parfois même dans certaines villes de l'intérieur. La communauté d'origine et de langue les rapprochait donc des Arabes. Quant à leur religion, le monophysisme, elle élevait encore une barrière infranchissable entre eux et le gouvernement impérial. On ne s'étonnera donc pas que, soit en Égypte soit en Palestine et en Syrie, les indigènes aient accueilli les disciples du prophète comme des libérateurs, qu'ils leur aient ouvert les portes des citadelles, remis les clés des villes, qu'un bon nombre même, dans l'excès de leur enthousiasme et de leur haine contre Byzance, aient confondu la religion avec la cause nationale et déserté les autels du Christ en se rangeant sous les drapeaux de Mahomet. Ces apostasies tumultueuses décuplaient les forces des assaillants, qui ne manifestaient aucune rancune contre les bourgeois .et le menu peuple et favorisaient de leurs largesses les Églises séparées de la communion byzantine. Par suite de cette habile politique, les Églises grecques ou officielles de Syrie et d'Égypte demeuraient presque sans adhérents, et les

rivalités intestines qui les divisaient encore au sujet du monothélisme les livraient pieds et poings liés à leurs ennemis. Il ne leur restait plus qu'à recourir en cachette â la protection impériale de Byzance, à mendier ses faveurs, à communiquer par l'intermédiaire de son patriarche avec le reste de la chrétienté. C'en était donc fait, et pour toujours, des vieilles Eglises d'Alexandrie et d'Antioche, et la chute lamentable de ces deux monuments grandioses ne devait qpe mieux faire ressortir la façade de plus en plus envahissante de l'Église byzantine.

Si elle avait affaibli l'empire, l'invasion arabe n'avait donc que fortifié l'influence morale du patriarche de Constantinople en reléguant dans l'ombre ses antiques rivaux. L'affaire du *monothélisme* le mit de plus en plus en vedette en habituant les chrétiens orientaux âse passer du concours et de la communion de Rome. Il n'est pas douteux aujourd'hui que le monothélisme soit le fruit d'une entente entre le patriarche de Constantinople, Sergius (610-638), et l'empereur Héraclius (610-641). Pour repousser les armées persanes qui campaient à Chalcédoine, en face de Constantinople, l'union avec les populations orientales de son empire parut à Héraclius d'une nécessité absolue. En eflet, depuis le concile de Chalcédoine (451), l'empire grec se trouvait scindé en deux groupes distincts, ennemis mortels l'un de l'autre, et c'était précisément dans les provinces occupées par les Perses : la Mésopotamie, la Syrie et l'Égypte que les monophysites formaient la majorité. Une fusion religieuse des diverses fractions chrétiennes lui semblait donc indispensable, afin de créera nouveau l'unité morale et politique de ses sujets. Mais comment réaliser cette union ? D'autres souverains, d'une puissance égale à la sienne et d'une habileté tout aussi reconnue, avaient consumé leurs forces au service de cette idée; ils avaient échoué misérablement. A diverses reprises, Zénon, Anastase, Justinien lui-méme, avaient essayé des formules captieuses, susceptibles de grouper sous le même drapeau partisans et adversaires de la foi de Chalcédoine, mais, seuls, les politiques des deux partis avaient bien voulu se laisser tromper; chaque édit d'union n'avait laissé après lui qu'une nouvelle secte, une-nouveiledéchirure au sein des deux Églises rivales. Héraclius se crut de taille à renouveler l'entreprise et pria son patriarche de trouver une formule plus ambiguë encore que les précédentes, laquelle pourrait satisfaire les monophysites sans trop éveiller les Justes susceptibilités des catholiques. Puisque toute entente était reconnue impossible sur le terrain des deux natures, on aborda celui des énergies et des volontés dans le Christ. On admit dans le Verbe fait homme deux natures pour plaire aux catholiques, une seule énergie et une seule volonté pour ne pas déplaire aux monophysites, retirant d'une main ce que l'on avait donné de l'autre et pensant que l'union serait désormais indissoluble, puisque tout le monde se flatterait d'avoir eu raison jusque-là.

I-a réalisation de ce plan bien conçu et bien intentionné ne souffrit aucun retard. Théodore de Pharan, dans la presqu'île sinaïtique, Sergius d'Arsinoé en Égypte furent gagnés tout de suite à la nouvelle doctrine. Celle-ci recruta encore des adhérents de marque dans les deux camps, comme Georges Arsas, le paulianiste d'Alexandrie, Cyrus de Phasis, en Lazie, Paul, le chef des acéphales de Pile de Chypre, Sergius, évêque de Joppé en Palestine, Alhanase, patriarche jacobite d'Antioche, les Arméniens et toute leur Église, etc. On sait comment tomba cette machination habile devant l'opposition irréductible d'un simple moine palestinien, monté ensuite sur le siège patriarcal de Jérusalem, saint Sophrone. On sait aussi comment le saint-siège, trompé une première fois par les Byzantins dans la personne du pape Honorius, se ressaisit assez vite après la mort de ce pontife (638) et, renonçant à y voir une simple dispute d'école, se prononça ouvertement contre les nouveautés d'une pareille doctrine. Sur les origines du monothélisme voir mon article : *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1902, p. 31-59 du tirage à part.

Je n'ai pas à retracer ici l'histoire de cette hérésie, bien qu'il convienne d'en marquer les traits principaux qui influèrent longtemps sur les rapports entre la papauté et la cour impériale. Au mois d'octobre 638 avait paru *VEcthèse,* édit religieux rédigé par le patriarche et lancé par Héraclius. Ce formulaire interdisait les expressions d'une ou deux natures en Jésus-Christ et n'admettait qu'une seule volonté. Un synode, tenu à Constantinople et présidé par Sergius lui-méme. ordonna que ce document serait reçu par tous, sous peine d'être déposé, si on était évêque ou clerc, et privé de la communion, si on était laïque. Cyrus d'Alexandrie le fit lire publiquement dans son Église, de même que Macédonius d'Antioche et Sergius de Joppé en Palestine ; l'Orient tout entier se prononçait en faveur de l'hérésie. Restait l'Eglise de Rome ; celle-ci refusa son assentiment et, peu à peu, grâce à l'appui de quelques clercs orientaux, comme Maxime de Chrysopolis et Etienne, évêque de Dora, elle arriva à provoquer un mouvement d'opposition assez vif au monothélisme dans les provinces mêmes de l'Orient. L'opposition se répandit si rapidement qu'Héraclius fut contraint, avant de mourir, 641, de désavouer l'Ecthêse et qu'en 648 son petit-fils Constant II l'annulait positivement par un autre édit religieux, le *Type.* Ce dernier défendait de disputer non seulement sur une ou deux énergies, mais encore sur une ou deux volontés et, sous prétexte d'impartialité, mettait l'erreur et la vérité sur le même rang. Aussi, Rome qui avait déjà, en 640, condamné le monothélisme, refusa-t-elle de garder le silence. Le pape saint Martin anathématisa, dans le célèbre concile du Latran, 5 juillet 649, et l'édit impérial et le monothélisme, mais en taisant le nom de l'empereur. La vengeance ne se fit pas trop attendre. Tout malade qu'il fut, le pape fut un jour saisi dans son palais, juin 653, traîné ignominieusement en Orient, soumis à toutes les tortures et banni dans la Crimée, où il mourut; ses défenseurs, le saint abbé Maxime avec ses deux secrétaires, ne furent pas mieux traités.

La rupture de l'Orient avec Rome qui avait commencé en 640 se prolongea jusqu'en 681, avec des phases diverses et des retours d'acuité. On vit assis sur le siège de Byzance des prélats franchement hérétiques, comme Pyrrhus (638-641), Paul II (641-654), de nouveau Pyrrhus (655), Pierre (655-666), Théodore (677-679), et Georges (679-686), an moins jusqu'au concile œcuménique de 681, et d'autres qui, comme Thomas II (667-669), Jean V (669-675), Constantin Ier (675-677), cherchèrent à renouer les relations avec Rome, rétablirent le nom des papes dans les diptyques de leur Église et furent même, à l'exception de Jean V, rangés plus tard au nombre des saints. Il est probable que, dés la mort de Constant II (668), la conco de aurait été ramenée entre les deux Églises, si l'empereur Constantin Pogonat (668-685) n'avait dû compter avec le fanatisme des troupes, recrutées en majorité parmi les provinces hérétiques, et avec les sentiments encore hostiles à Rome du plus grand nombre de ses sujets. Du moins, à partir de son avènement au trône, les rapports entre les deux/COurs furent empreints d'une plus franche cordialité, en attendant que les dispositions plus favorables de la foule et du clergé permissent au VIe concile o'cuménique de 681, de rétablir solennellement la paix et la communion entre les deux Églises. Sous le patriarche Paul III (688-694), l'empereur Justinien II fit tenir, en présence des envoyés du pape, une grande assemblée de prêtres et de laïques, dans laquelle on donna lecture des actes du VI· concile; puis, après les avoir scelles

devant les assistants afin d'empêcher toute falsification, on les déposa dans le palais impérial. Cependant, les monothélites n'avaient pas entièrement disparu du milieu des Grecs et l'on s'en aperçut bien quand l'un d'entre eux. Philippique Bardane, monta sur le trône impérial (711-713). Ce *basileus* abolit dès son avènement les décisions du VIe concile œcuménique, en brûla les actes conservés au palais et rétablit la doctrine monothélite. Ce brusque changement fut opéré dans un conciliabule tenu à Constantinople, et où tout ce que l'Orient comptait de prélats savants ou ignares, vertueux ou peu zélés pour le bien, adopta sans protestation aucune l'hérésie patronnée par la cour. Parmi les évêques qui commirent la lâcheté d'accéder aux désirs de Philippique, l'histoire a conservé les noms du futur patriarche saint Germain et de saint André, archevêque de Crète. Ce n'était pas, du reste, la première fois que les ordres de l'empereur passaient en Orient pour la suprême manifestation de la volonté divine. La victoire du monothéisme dura peu ; il ne survécut à la chute de Philippique (713), que pour se conserver chez les Maronites et les populations chrétiennes du mont Liban.

Sur la recrudescence du monothéllsme pendant le règne de Philippique, voir mon article : *Saint André de Crète,* dans les *Échos d'Orient,* t. v (1902), p. 382-384. Les données de cet article, basées sur le témoignage du chroniqueur Tbéophane, sont cependant à corriger par un écrit de saint Germain, un témoin oculaire, *P. G.,* t. xcvni, col. 76, n. 38.

Le mouvement iconoclaste, que tentèrent les empereurs de Byzance pendant plus d'un siècle (725-843), ne parait pas avoir été spontané. Il y avait eu déjà, çà et là, sur plusieurs points de l'empire, comme en dehors de ses frontières, chez les chrétiens d'Orient ou d'Occident aussi bien que chez les Juifs et les Arabes, des tentatives plus ou moins couronnées de succès contre tout ce qui touchait à l'art religieux, « afin que, dit le concile d'Elvire, l'objet du culte et de l'adoration ne fût pas exposé sur les murs. » Toutefois, avant l'avènement au trône de Léon III (717-740), ces protestations étaient encore restées isolées. C'est vers la lin de l'année 725 que cet empereur, on ne sait trop sous quelle inlluence, se décida à sévir contre « l'idolâtrie » et à lancer un édit qui proscrivait le culte des images. La décision fut loin d'être ratifiée par l'opinion publique, et le rapprochement avec ses sujets que le *basileus* semble surtout avoir eu en vue se trouva plus que compromis. L'indignation populaire se fit jour un peu partout, un compétiteur à la couronne surgit même dans les Cyclades et, sans l'ascendant moral du pape Grégoire II. l'Italie tout entière eût certainement fait défection. Tout cela aurait dû éclairer l'empereur sur les vrais sentiments religieux de son peuple; il n'en fut rien. Comme il avait la force et l'énergie à son service, il s'obstina dans son dessein, remplaça le patriarche saint Germain, mi-janvier 729, par le complaisant Anastase et machina même plusieurs complots inutiles contre la vie du pape. Il mourut, juin 740. après avoir confisqué les biens du saint-siège dans la Calabre et la Sicile et assisté, impuissant. à la destruction de sa Hotte qu'il envoyait contre l'Italie révoltée.

Son fils, Constantin V, surnommé Copronyme, fut l'héritier de son trône et le continuateur de sa politi:·.,.·. Brave général et sage administrateur comme son p< re. il avait été élevé par lui dans ses principes religieux ou plutôt irréligieux et i .onIra encore plus de fana:.sme. Son tempérament fougueux et militaire s'accommodait mal. du reste, des demi-mesures. Non seulement il maintint les édits de Léon III contre les images et veilla â leur stricte observation, mais il s'en prit, en outre, au culte de la sainte Vierge, à l'intercession des saints, à La conservation des reliques; son prosélytisme à rebours ne respectait rien, ni les églises et les couvents qu'il détruisait ou convertissait en salles de casernes ou en écuries, ni les moines qu'il anéantissait ou qu'il unissait de force, aux jeux du cirque, à de jeunes religieuses. Un concile général, rassemblé par lui au palais de Hiéria, dans la banlieue de Chalcédoine. se tint du 10 février au 8 août 753, et mit entre les mains de l'autorité impériale l'instrument canonique qu'elle recherchait depuis longtemps. A ce prétendu Vil· concile œcuménique,388 évêques — presque tout l'épiscopat de l'empire — approuvèrent les prescriptions iconoclastes de Constantin V et y souscrivirent, tout en émettant de timides réserves sur ses sentiments plus ou moins nesloriens et sur l'anthipatie scandaleuse qu'il professait envers la sainte Vierge. Le tyran en usait, du reste, à l'égard de ses créatures, comme envers ses ennemis politiques ou religieux. Deux patriarches. Anastase et Constantin II, qui lui devaient leur élévation au trône œcuménique, eurent la maladresse d'encourir sa disgrâce; ils furent déshonorés publiquement et traités comme des valets de cirque. La plume se refuse à retracer les traitements ignominieux qu'il leur fit subir sous les yeux de la populace, bien que rien en même temps n'indique mieux que ces deux faits le profond degré d'avilissement dans lequel était descendue l'Église byzantine. Le règne de Léon IV Chazar (775-780) fit renaître un moment d'accalmie, qui se continua sous la régence réparatrice de sa femme Irène. Cette princesse, d'une énergie toute virile et d'une piété remarquable, renoua avec Rome les relations rompues depuis un demi-siècle et, après des négociations que l'amitié du pape Adrien 1« pour les Francs rendit assez laborieuses, la paix fut rétablie entre les deux Églises au 11« concile œcuménique de Nicée (787). Quelques années auparavant (784), le patriarche iconoclaste Paul IV avait abdiqué, et c'était un laïque zélé et instruit, saint Taraise (784-806), qui avait hérité de sa charge. La foi avait remporté avec le concile une de ses plus belles victoires; la vie religieuse refleurissait partout et la première période iconoclaste était terminée.

Le calme, au moins sur ce sujet, dura jusqu'en 814. Au mois de décembre de cette année, l'empereur Léon V l'Arménien réunit dans une conférence le patriarche saint Nicéphore, plusieurs évêques et higoumènes, leur exposa ses idées sur le culte des images et se déclara prêt à renouveler la politique de Léon l'Isaurien et de Constantin Copronyme. Ce qui le poussait à prendre cette résolution, c'est la conduite différente que la providence avait observée envers les princes, ses prédécesseurs, selon qu'ils s'étaient prononcés pour ou contre les images. Soldat de fortune mais prince valeureux, Léon l'Arménien succédait à des empereurs honnêtes, iconophiles et fort religieux, mais dépourvus de talents militaires et toujours malheureux sur les champs de bataille. Les revers que ces derniers avaient subis ne manquèrent donc pas de le surprendre, tandis que les sourires dont la fortune avait favorisé la dynastie isaurienne l'attiraient irrésistiblement de leur côté. A la suite de la détermination prise par l'empereur, la guerre ouverte reprit comme aux plus beaux jours de l'iconoclasme. Le patriarche Nicéphore en fut la première victime; il fut saisi de nuit, arraché à sa résidence et exilé, le 13 ou le 20 mars 815. Quelques jours plus tard, le 25 mars, dimanche des Rameaux, saint Théodore Studite répondait à cette mesure arbitraire en organisant dans les vignes qui avoisinaient son monastère une manifestation grandiose en faveur des images saintes. Le dimanche suivant, 1tr avril 815, fête de Pâques. Théodote Cassitéras usurpait le siège patriarcal de Constantinople. Durant cette même semaine de Pâques, saint Théodore se concertait avec les higoumènes réunis autour de lui sur le plan de résistance qu'il fallait adopter. Dés lors, la lutte était engagée, les caractères aigris de part et d'autre ; pour l'empereur, il ne fut plus désormais question que de bannir, de

fouetter et d'emprisonner. La persécution dura, avec plus ou moins de violence, jusqu'au 25 décembre 820, ou Léon V fut massacré au pied des autels et Michel le Bègue, les bras encore chargés de chaînes, contraint de chausser les brodequins de pourpre.

Le nouvel empereur (820-829) s'écarta de la politique tracassière de son devancier. Ennemi-né de la violence et des réactions, il rendit aussitôt la liberté aux malheureux qui languissaient dans les cachots et rappela de l'exil tous les confesseurs de la foi; mais là s'arrêta sa générosité. Sous aucun prétexte il ne voulut rétablir le culte des images, ni modifier le haut clergé officiel. Comme l'écrivait mélancoliquement saint Théodore Studite, l'hiver était passé, mais le printemps n'était pas encore venu, la flamme ardente du bûcher était éteinte, bien qu'il restât toujours une épaisse fumée. l) en fut ainsi dans les premières années du règne de Théophile (829-84-2), prince aussi instruit que son père était ignorant, mais qui avait hérité de toutes ses préventions contre les images. Tout changea du jour où Jean Lécanomanle, l'illustre Janni, higoumène et sorcier des Saints-Serge-et-Bacchus, s'assit sur la chaire patriarcale, laissée vacante par la mort d'Antoine de Silée, avril 832. A partir de ce moment, les prisons de Byzance et des grandes villes se remplirent de chrétiens de toutes conditions, surtout d'évêques et de moines, fidèles à la foi antique et chassés de leurs diocèses ou de leurs couvents. Le nombre des martyrs fut incalculable. Le 20 janvier 842, Théophile succombait et l'impératrice Théodore, après quelques moments d'hésitation bien explicable chez une faible femme, se déclara pour les partisans des images. Aussitôt les portes des prisons se rouvrirent, les confesseurs revinrent de l'exil et reprirent possession de leurs sièges épiscopaux ou de leurs monastères. Le patriarche iconoclaste, Jean Lécanomante, forcé de donner sa démission, ne le fit qu'avec les plus cuisants regrets et sous la menace d'y laisser sa tète; à sa place, le concile, réuni pour mettre ordre aux affaires de l'Église byzantine, élut un des vieux chefs de la résistance, saint Méthode, le reclus du sépulcre d'Antigoni. Tous les martyrs qui avaient survécu aux violences de Théophile reçurent des honneurs ecclésiastiques, en dédommagement de leurs souffrances passées, et la fête de l'orthodoxie, 11 mars 843, réconcilia la cour et les évêques avec les moines, les Églises orientale et occidentale, en mettant tin à une politique religieuse, qui n'avait déjà que trop affaibli les Byzantins.

Entre les deux périodes de l'iconoclasme (787-81-4), se place une question assez grave, qui divisa les esprits à Byzance et faillit encore provoquer une rupture définitive dans le camp des catholiques. L'empereur Constantin VI, le fils d'Irène (780-797), marié contre son gré à une femme qu'il n'aimait pas, l'avait répudiée pour épouser une suivante de sa mère; le patriarche Taraise, tout en refusant de bénir l'union, s'était pourtant montré d'une indulgence que les moines du Stoudion jugèrent excessive à l'égard de l'empereur et du prêtre qui avait approuvé le mariage adultère. De là, des Eraillements sans nombre, des excommunications, des refus de communion. L'affaire se compliqua lors de l'élection au patriarcat de saint Nicéphore, 12 avril 806, qui, n'étant encore que simple laïque, dut franchir d'un bond tous les degrés de la hiérarchie. Les studiles protestèrent violemment contre cette violation des anciens canons, ainsi que contre la réintégration dans sa charge de l'économe Joseph, qui avait forfait à l'honneur en bénissant le mariage de Constantin VL Les menaces et les coups, la prison et l'exil ne purent avoir raison de l'opposition des studites et de leurs amis; ce ne fut que sous le règne de Michel Rhangabé, en 811, que la réconciliation s'opéra et que l'apaisement se fit dans l'empire.

Ainsi donc, de 610 à 843, sur une période de 233 ans, l Eglise byzantine en avait vécu 149 hors de la communion romaine. En effet, elle s'était séparée du saint-siège. en tout ou en partie, de 638 à 681, à propos du monothélisme ; de 795 à 811, au sujet du mœchianisme ou mariage adultère de Constantin VI ; de 726 à 787 et de 814 à 843. au sujet de l'iconoclasme. Tous ces schismes préliminaires présageaient un funeste état d'esprit, en même temps qu'ils préparaient le clergé et le peuple à une séparation décisive.

VIL Missions et organisation intérieure du patriarcat byzantin. — De bonne heure, l'empire byzantin se préoccupe de garantir la sécurité de ses frontières en important le christianisme chez les peuples voisins. Il y aurait une curieuse étude à écrire sur ce sujet, afin de bien montrer à nos contemporains que rien n'est nouveau sous le soleil et que les contrées les plus reculées, dans lesquelles pénètrent nos missionnaires, risquent fort d'avoir été déjà évangélisées par des prêtres grecs. Mgr Duchesne a ouvert cette voie en consacrant dans ses *Eglises séparées* un savant mémoire aux *Missions chrétiennes au sud de l'empire romain,* p. 281-353. Ces missions-là n'intéressent pas directement l'Eglise de Constantinople, qui ne les a pas fondées et qui ne les a soutenues que par les émissaires ou les ambassadeurs impériaux; elles lui appartiennent tout de même en partie, parce que. inspirées par le zèle propagandiste de Justinien, elles transmirent et développèrent son influence jusqu'aux confins du monde connu d'alors. En dehors de ces colonies, établies au sud et à l'est de l'empire romain et qui n'eurent qu'une durée éphémère, d'autres s'installèrent au nord et à l'ouest de la Thrace et de la Macédoine byzantines et devaient jouer un jour dans la presqu'île balkanique un rôle tout à fait prépondérant. Mentionnons en passant l'Église de Gothie, qui adressait, vers la fin du iv'siècle, une belle lettre sur le martyre de saint Sabas à tous les catholiques et nommément à l'Église de Cappadoce. Le christianisme avait été importé chez ce peuple pendant le IIIe siècle pardes prisonniers grecs de Bithynie, de Pont et de Cappadoce, à la suite d'une incursion que les Goths avaient faite en ces provinces, en l'an 259. Ulfilas, le plus célèbre apôtre de celte nation, était né en 311 d'une famille cappadocienne de Sadagolthina, emmenée au delà du Danube, et l'évêque des Goths, Théophile, siégeait à Nicée, en 325. parmi les Pères du I" concile œcuménique. Cette Église embrassa de bonne heure l'arianisme et se tint, par suite, éloignée de l'influence byzantine. Le grand mouvement de propagande religieuse chez les peuples slaves : Moraves, Bulgares et Russes, ne s'est produit que dans la seconde moitié du IXe siècle et n'appartient pas, par conséquent à notre période; néanmoins, il convient de signaler ici l'introduction sur les terres de l'empire des Serbes et des Croates, que l'empereur Héraclius (610-641) appela pour lutter contre les Avares d'origine turque. Ces deux peuples slaves apparentés occupèrent, au nom du gouvernement grec, la Serbie actuelle. l'Ilerzégovine, la Rascie, la Dioclétie ou Monténégro et une partie de la Macédoine et de la Dalmatie actuelle; une colonie même se fixa près de Thessalonique, ainsi que l'atteste encore la ville de Servis. « Croates et Serbes étaient groupés en tribus, à la tête desquelles était un chef appelé joupan. Peu à peu, une certaine centralisation se produisit. 1l y eut un grand joupan croate et un grand joupan serbe, que l'on peut considérer comme le chef national, *s* Les Croates auraient été convertis à la foi chrétienne par des prêtres venus de Rome, du moins à ce qu'assurent Conslantin Porphyrogénète et le *Liber pontificalis.* La date n'est pas absolument certaine, bien qu'elle se place au milieu du VIIe siècle. Quant aux Serbes, ce seraient également des prêtres romains qui les auraient baptisés. Les uns et les autres reçurent des évêques et restèrent fidèles à l'obédience romaine, tout en relevant, au point de vue politique, des Francs ci

des Byzantins, des Sarrasins ou des Bulgares. Cependant les progrès du christianisme se ralentirent assez tôt, l'influence de Rome se fit de moins en moins sentir et plus ta rd,sous Basile le Macédonien,867-886,lorsqu'une seconde conversion fut jugée nécessaire, on recourut à des missionnaires byzantins et l'on adopta le rite grec.

Mentionnons encore d'autres conversions plus ou moins durables auxquelles les empereurs byzantins prirent une assez large part. Ainsi, en janvier 528, Justinien servait de parrain au roi des Hérules, peuplade établie sur les bords du Danube, et nouait avec lui une alliance qui devait amener au christianisme toute sa nation; de même, le roi des Huns de la Chersonese acceptait d'être le filleul du *basileus.* Ce fut ensuite le tour des peuples répandus dans le Caucase et l'Ibérie et sur lesquels s'appuya Héraclius pour sa grande croisade contre les troupes de Chosroés. On vit même, au vin· siècle, vers l'année 777, un roi bulgare s'enfuir à Byzance et y recevoir, avec le baptême, le titre de patrice, conversion d'ailleurs prématurée, qui ne produisit aucun effet sur l'ensemble de la nation et coûta seulement la couronne à son souverain.

En même temps que l'action chrétienne de Byzance s'exerçait ainsi au loin, jusqu'aux extrêmes limites de l'empire, l'Église, libre désormais de ses mouvements, s'organisait et se hiérarchisait. A sa tête, paraissait le patriarche œcuménique, le premier personnage de la capitaleaprès le *basileus;* venaient ensuite les exarques, titre réservé tout d'abord aux prélats qui occupaient les sièges des anciennes Églises indépendantes : Césarée, Éphèse et Héraclée, puis les métropolitains, les archevêques autocéphales, les évêques sulTragants et tout le cortège des dignitaires ecclésiastiques : prêtres, diacres,diaconesses,sous-diacres, lecteurs,chantres, etc. Les charges ecclésiastiques étaient fort nombreuses. Au-dessous du patriarche à Constantinople, des métropolitains ou des évêques en province, se tenait primitivement l'archidiacre, sorte de vicaire général qui commandait directement à tout le clergé, sinon à tous les fidèles. La fonction ou plutôt le titre d'archidiacre disparut d'assez bonne heure pour, faire place à celui de protosyncelle. On appelait syncelle un secrétaire particulier, qui partageait, ainsi que l'indique le nom, la cellule même du chef ecclésiastique d'un diocèse : patriarche, métropolitain ou simple évêque; il n'y en eut qu'un d'abord, puis deux, puis le nombre augmenta si bien qu'on dut nommer un protosyncelle. Celui-ci ne tarda pas à cumuler, avec la charge de secrétaire général, celle d'archidiacre ; il en est encore ainsi aujourd'hui. A côté de ces dignilaires, on remarquait les référendaires qui portaient les messages importants et réglaient les alfaires d'an diocèse au nom de l'évêque; les apocrisiaires ou *responsales* latins, c'est-à-dire les nonces ou les représentants du patriarche auprès de l'empereur, du métropolitain auprès du patriarche et de l'évêque auprès du métropolitain ; l'économe, chargé de gérer les biens ecclésiastiques et qui confiait l'exploitation des fonds ruraux à des délégués de titres et de noms divers; le kiméliarque, préposé au trésor de l'Église et qu'on appelait également skévophylax; le khartophylax ou archiviste, le cancellaire ou maître des cérémonies, etc.

C'est par voie d'élection que l'épiscopat byzantin se recrute encore au VI· siècle. Les notables, unis au clergé de l'endroit, arrêtent, dans le délai de six mois, une liste de trois candidats, qui est soumise au choix définitif du patriarche, s'il s'agit d'un métropolitain, au choix du métropolitain et des évêques de la province, s'il s'agit d'un simple évêque. Assez souvent, même pour les simples titres épiscopaux, c'est la volonté du souverain qui décide en dernier n ssort. Quant à l'élection patriarcale, elle revenait de droit ecclésiastique, d'abord au clergé de la capitale, ensuite â une commission de métropolitains et d'évêques; en fait, c'est encore l'empereur qui se l'adjuge ou plutôt qui agit de telle sorte que la décision suprême dépend de sa volonté. Sur la liste des trois candidats que lui présentent les évêques, il en désigne un pour être patriarche, et si aucun des trois noms proposés ne lui agrée, il communique simplement au collège un nouveau nom. Les évêques n ont qu'à s'incliner devant ce choix et à l'approuver. A partir du vit· siècle, les invasions des' Slaves en Europe et des Arabes en Asie forcent nombre de pasteurs a déserter leur siège épiscopal et à se réfugier à la capitale ou dans les environs. Le concile *in Trullo* (692) régularise leur situation en leur reconnaissant le droit de conférer les ordres, de siéger à leur rang dans tes conciles, d'aller de pairavec leurs col lègues; situation qui a beaucoup d'analogie avec celle de nos évêques *in partibus infidelium.* Sous le nom voilé de coutumes, les charges ecclésiastiques donnaient lieu, lors de l'entrée en fonction, à de petits cadeaux qui avaient attiré déjà l'attention de Justinien; au vin· siècle, avec les évêques iconoclastes, les coutumes s'étendent à tout, même aux ordinations, introduisant ainsi la simonie dans le sanctuaire. Contre ces abus, le concile de 787 porta des canons sévères, les canons 4 et 19, qu'on dut mitiger l'année suivante, tellement était grand le nombre des coupables. Pour remédier à ces désordres et à quelques autres, ainsi que pour aviser à une ligne de conduite générale, les canons avaient jadis imposé deux synodes annuels, qui devaient grouper tout l'épiscopat d'une province pendant la quatrième semaine du temps pascal et au mois d'octobre. Cet usage était vite tombé en désuétude et Justinien n'ordonna qu'une réunion plénière de l'épiscopat provincial, soit en juin, soit en septembre. Son ordonnance, du reste, dut être plus ou moins suivie, car nous voyons le concile de 692 et celui de 787 revenir encore sur cette excellente pratique. De même, la loi de la résidence imposée aux évêques et aux prêtres dut être renouvelée à plusieurs reprises et elle subissait quand même de nombreuses dérogations. Pourtant, le séjour du clergé dans la capitale était devenu inutile, depuis que les principaux sièges épiscopaux avaient des représentants en permanence à Constantinople auprès du patriarche ou de la cour.

Les établissements et les œuvres de bienfaisance nécessitaient également un personnel de choix, qui se partageait les fonctions et les titres. Aucune société n'a peut-être songé plus que la société byzantine à remédier aux maux innombrables, qui sont l'apanage ordinaire de l'humanité. A toutes les souffrances, à tous les besoins physiques ou moraux répondait un ensemble d'institutions charitables destinées à les soulager et, depuis les empereurs jusqu'aux simples particuliers, tout le monde s'employait avec zèle à les entretenir. En dehors de l'hospice et de l'hôtellerie qui ne faisaient défaut nulle part, il existait des *xenodokhia* pour recevoir les étrangers, des *gerontocomia* ou maisons de retraite pour les vieillards, des *ptokholrophia* pour héberger les pauvres, des *nosocomia* ou hôpitaux pour les malades, des *orphanotrophia* pour les enfants privés de leurs parents ou abandonnés, des crèches ou *brépho-trophia* et même des *lobolrophia* ou léproseries. Ces établissements ne relevaient pas tous de ce que nous appellerions aujourd'hui le clergé séculier, bien au contraire; c'est aux moines qu'en incombait principalement la charge et ceci nous amène à dire un mot du monachisme.

La vie religieuse ne remonte pas à Byzance aussi haut qu'a bien voulu le penser l'historien récent des *Moines de Constantinople,* M. Marin, sur la foi de documents trop tardifs. On a prouvé, et je crois,sans réplique, J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople,* dans la *Revue des questions historiques,* janvier 1899, qu'il n'existait aucun monastère orthodoxe dans la capitale de l'empire d'Orient avant l'avéne-

ment an trône de Théodose Iw. Les premiers couvents de Constantinople dont l'existence est tout à fait assurée renfermaient des hérétiques attachés à l'évêque Macedonius et à son diacre et ami Maréthonius, mais fondés pour soutenir Terreur et dotés sans doute avec les dépouilles des temples païens, ils durent se fermer quand parurent les lois spoliatrices de Julien. Telle fut la première tentative, éphémère autant qu'inféconde, du monachisme à Byzance. Sous le régne de Théodose le Grand et de ses successeurs, durant les vingt dernières années du iv' siècle et les premières du Ve, surgissent coup sur coup des établissements monastiques célèbres et nombreux, qui devaient faire de Constantinople la rivale heureuse des solitudes les plus en renom. On voit s'élever tout d'abord le monastère dit de Dalmate, vers 382, puis celui de Bulinianes ou du Chêne, et le monastère fameux des Acémètes, ces deux derniers, il est vrai, sur la côte asiatique, dans la banlieue de Chalcédoine. Au Ve siècle et dans les siècles suivants, c'est toute une floraison de maisons religieuses; empereurs, impératrices, consuls, patrices, sénateurs, patriarches, tout le monde rivalise d'émulation pour édifier des couvents à ceux qui ont « revêtu le vêtement des anges » et sont devenus « les citoyens du ciel ». Déjà, en 518, on voit 54 supérieurs de monastères d'hommes de Constantinople signer une pétition au pape llonnisdas, el G8 assistent au concile de 536 qui dépose le patriarche Anlhime, tandis que le diocèse voisin de Chalcédoine en délègue 40 autres, à lui seul. En peu de temps, les villes et les campagnes se couvrent d'institutions monastiques et la contagion du cloître gagne jusqu'à la cour. Il faut tout un arsenal de lois pour régler les rapports des moines entre eux et vis-à-vis de la société civile ou ecclésiastique; parfois même des inesuresdraconiennesdeviennent nécessaires contre des hommes qui fuient le monde pour déserter leurs devoirs de famille et cherchent dans les monastères un lieu de retraite ou de repos plutôt qu'un asile de prière et de travail. Malgré ces prescriptions rigoureuses, le monachisme fait tache d'huile et gagne sans cesse du terrain; il domine la société byzantine et lui commande sans appel. C'est dans le cloître uniquement que se forme la caste des dignitaires ecclésiastiques à tous les degrés et chez lui que cherchent un refuge les empereurs sans couronne ou les fonctionnaires de la cour aux abois. Les moines sont historiens, chroniqueurs, théologiens, poètes; ils créent les hérésies et les combattent, nécessitent la tenue des conciles, assistent les Pères de leurs lumières et souvent troublent les sessions de leurs clameurs; bref, ils jouent le rôle principal dans l'Église et absorbent peu à peu toute sa vie intellectuelle et religieuse.

Au point de vue du régime suivi, on distingue deux classes principales de moines : les solitaires et les cénobites. Les solitaires varient de nom d'après le lieu qu'ils habitent ou les exercices qu'ils pratiquent. On les appelle ermites, reclus ou inclus, stylites ou kionites, dendrites, s'ils ont choisi une colonne ou un arbre pour théâtre de leurs mortifications, laurites ou kelliotes,s'ils sont groupés dans une laure. Ces derniers appartiennent plutôt au monde oriental : Égypte, Palestine et Mésopotamie, qu'au monde byzantin proprement dit. En revanche, celui-ci s'honore de posséder surtout des cnobites, qui mènent partout et toujours la vie commune. Ils ont, les uns et les autres, un costume spécial, dont on connaît assez bien les noms et l'usage, ainsi que les diverses pièces qui le composaient. .l. Pargoire, *L'Er/lise byzantine de 527 à 847,* Paris, 1905, p. 68 sq. Les laures et les couvents ont leur supérieur, qui s'appelle tantôt archimandrite et tantôt higoumène. La '•■rence, nulle au debut entre ces deux termes, va sars cesse en s'accentuant, si bien que l'archimandrite finit par désigner le chef ou exarque de tous les monastéres d'une ville ou d'un diocèse. Au-dessous du supérieur vient le deutérévon ou prieur, au moins jusqu'à l'époque de Justinien, et qui est remplacé ensuite par l'économe. Tout monastère, pour être bâti, a besoin de l'autorisation de l'évêque, qui, d'ordinaire, en signe d'autorité, bénit l'emplacement et y plante une croix. Parfois aussi le couvent est soustrait à la juridiction de l'ordinaire cl placé directement sous l'obédience de Constantinople; c'est ce que l'on nommera un monastère stavropégiaque. Encore au i.\e siècle, cheque diocèse, chaque district forme une sorte de fédération sous la présidence d'un des higoumènes, qui s'intitule exarque ou archimandrite. En ce qui regarde la capitale, celle présidence continue, depuis les origines, à être dévolue au supérieur du couvent de Dalmate; on connaît encore, vers 800, l'archimandrite Syméon pour la Décapole et Anlhime Caïaphos, qui jouit de l'exarchat sur le golfe de Nicomédie en 817. Pila *Uilarionis junioris,* n. 2, dans *Acta sanctorum,* t. i junii; *Vita Nicetæ Medic.,* n. 43, dans *Acta sanctorum,* t. t aprilis; *Vila Gregorii Uecapolilani,* n.4, éditée parTh.loannou.

Après les monastères, il convient de mentionner les églises et les chapelles de dévotion. Byzance en était littéralement couverte et le même phénomène se constate, toutes proportions gardées, dans la plupart des autres villes de l'empire. Tout *basileus,* même le moins dévot, prodigue son argent et celui de ses sujets à de folles constructions. Que n'a pas dépensé Justinien à bâtir des édifices religieux et à les doter? Les meilleures ressources de son empire y furent employées et l'on a peine aujourd'hui à concevoir la misère profonde qui étreignait les provinces sous un règne aux dehors si brillants ou si maquillés. Pour élever Sainte·Sophie, « église telle que depuis Adam il n'y en eut jamais et qu'il n'y en aura plus, » comme dit un chroniqueur, un fleuve d'argent coula et des sommes fabuleuses furent englouties. On draina tout l'avoir des pauvres gens et l'on confisqua à son prolit les dépouilles opimes des monuments antiques. Lorsque la grande église fut achevée et que sa coupole provocante eut plané dans les airs, Justinien voulut pourvoira l'entretien de l'édifice, aux besoins du culte, à l'organisation du clergé; il lui assigna 365 domaines, un pour chaque jour de l'année, et cela seulement dans la banlieue de Constantinople, et il s'occupa toute sa vie de protéger et d'accroître son immense patrimoine. Le personnel ecclésiastique qui vivait de ces revenus était formidable; rarement une église en a vu un nombre pareil. Déjà une loi en 535 fixait à 425 le nombre des clercs de Sainte-Sophie et des trois églises adjacentes, à savoir: 60 prêtres, 100 diacres, 48 diaconesses, 90 sous-diacres, 110 lecteurs et 25 chantres, auxquels il convient d'adjoindre 100 portiers. *Novelle* 111, c. i. De Justinien à Héraclius ce nombre augmentait encore, et celui-ci était obligé, en 627. de déterminer combien de clercs devaient desservir cette église. A moins de dotations postérieures, il y en avait 525, dont 80 prêtres, 150 diacres, 40 diaconesses, 70 sous-diacres. 160 lecteurs, 25 chantres, sans compter 75 portiers, 2 syncelles, 12 cancellaires et 40 notaires. La petite église des Blachernes comprenait à la même époque un personnel de 75 membres, dont 12 prêtres, 18 diacres, 6 diaconesses, 8 sous-diacres, 20 lecteurs, 4 chantres et 7 portiers. Par ces deux exemples on peut juger de ce que devaient requérir les autres églises de petites ou de grandes dimensions.

Ce qui poussait peut-être tant de personnes vers les rangs du clergé, c'étaient les exemptions considérables dont il jouissait : exemption des charges municipales et des impôts extraordinaires, privilège du for compétent dans les questions judiciaires, etc., et toutes ces faveurs, que Constantin avait accordées, Justinien les consacra en les élargissant. Héraclius confirmait, le 21 mars 629, ces privilèges concédés aux évêques,

prêtres et moines dans les questions de droit civil et criminel, de sorte que toutes ces personnes, qui demeuraient à Constantinople ou devaient y venir, seraient citées en justice et jugées seulement devant le tribunal du patriarche ou d'autres ecclésiastiques désignés par lui. Pour tontes les personnes d'église, en eil'et, il existe une juridiction spéciale.L'évêque seul est leurjuge et le tribunal laïque ne peut connaître de causes où elles sont intéressées. Tou tau contraire,ce sont les chefs de l'Église qui exercent un contrôle constant sur l'administration civile et la loi conféré aux évêques des privilèges particuliers.

Ce tableau de la -société ecclésiastique de Byzance serait incomplet, si l'on n'y voyait figurer l'empereur. Héritier de l'empereur romain, le *basileus* avait reçu de lui deux prérogatives spéciales : le pontificat suprême et le magistrat revêtu de *Vimperium.* Si, à partir du v« siècle, le titre de *pontifex maximus* ne figure plus sur les monuments publics, pour tous les sujets de l'empire, du moins en Orient, le *basileus* est encore resté le chefdu culte officiel ; le gouvernement des âmes ne saurait appartenir à un autre qu'au dépositaire du pouvoir. L'empereur, du reste, est l'élu de Dieu, qui l'a élevé au-dessus des hommes afin de le rapprocher de lui. Comme le dit Eusèbe : « C'est par la communication qu'il a reçue de la sagesse de Dieu qu'il est sage, de sa bonté qu'il est bon, de sa justice qu'il est juste. Son intelligence est un reflet de l'intelligence divine; il partage la puissance du Très-Haut. » Le moine Agapet reproduit sous une autre forme ces idées en cours à Byzance dans son monitoire au très divin Justinien : « C'est un signe de Dieu qui a désigné le *basileus* pour l'empire. H est prédestiné dans les desseins de Dieu pour gouverner le monde,comme l'œil est inné au corps pour le diriger. Dieu n'a besoin de personne, l'empereur a besoin de Dieu seul. Entre la divinité et lui il n'y a pas d'intermédiaire. » *P. G.,* t. lxxxvi, col. 1177. Dès lors, l'appel de Dieu revêt l'empereur d'un caractère sacré; fonction, signe du sacerdoce, lui revient de droit divin. Attenter à la vie du *basileus* ou à son autorité, c'est donc attenter à la volonté du ciel et se souiller d'un sacrilège, à moins que le révolté ne soit luiméme.commeautrefois David, l'élu et l'ointdu Seigneur. Cette onction et ce sacerdoce confèrent à l'empereur une place de choix parmi les ministres de l'autel, car il est *Visaposlole,* l'égal des apôtres, ou même le treizième apôtre. De ce chef, il occupe un rangà part entre la société laïque et la société ecclésiastique; il les domine toutes les deux et fait partie de l'une et de l'autre, conciliant en lui les deux principes et les unissant en sa personne.

Le sacerdoce spécial réservé à l'empereur lui met en mains des droits et un pouvoir particulier. « .le suis aussi évêque, disait Constantin aux prélats de son temps, mais vous êtes les évêques affectés aux choses intérieures de l'Église. Je suis de par Dieu constitué l'évêque du dehors. » Et Léon l'Isaurien écrivait au pape Grégoire : « Ne sais-tu pas queje suis prétreet roi? » Prêtre, évêque, égal des apôtres, apôtre lui-même, l'empereur veille sur la pureté du dogme, il donne force de loi aux décisions conciliaires et insere les canons dans le droit public. Il convoque les conciles généraux, assiste aux séances ou s'y fait représenter parses délégués, dirige les discussions, mate les volontés récalcitrantes et ne congédie les évêques que lorsqu'ils ont défini et légiféré suivant la foi et les canons ou conformément à ses désirs. S'il choisit les patriarches et parfois les évêques, l'empereur n !. si e aucunement à les déposer, dés qu'ils viennent a lui déplaire. Les patriarches orthodoxes ou vertueux sont les victimes des mauvais empereurs, les vicieux ou les hérétiques tombent sous les coups des empereurs >.r .l \· -. mais c'est toujours la même po.r.i :-·. · : – :·. >:r--u:t et l'Eglise n'est qu'un instruit ent avili entre les mains despotiques de l'Etat.

VHI. Étendle de la jiniuicriuN DO patriarcat byzantin, v'-ix» siècles. — Parfhey avait publié, *Hieroclis Synrcdemus et notitiæ græcæ episcopatuum,* Berlin, I860, p. 150-161, une notice épiscopale, attribuée faussement à saint Épiphane de Chypre, mais que l'on savaitètre très ancienne. Par malheur, cette *Notitia VII,* contenue dans un seul manuscrit de Leipzig du X" ou du xi« siècle, était incomplète: il y manquait une partie des villes de la Lydie, les trois provinces de Bithynie, les provinces de Pamphylie, Arménie II», llellênopont, Arménie I»,Cappadoce 1l». Paphlagonie, Honoriade, Pont polémoniaque, Galatie II», Lycie, Carie, Phrygie pacatienne et une partie de la Phrygie salutaire. M. Gelzer a eu le bonheur de retrouver, dans un manuscrit grec de Constantinople, le texte complet de cette *Eelltesis* et, au moyen de diverses comparaisons avec les pièces similaires d'époque plus tardive ou avec les signatures épiscopales conservées dans les actes conciliaires, il a pu dater ce document du vil« siècle, probablement de la lin du règne d'Iléraclius (Glü-Oil)., *Ungedruckle und ungenûgend verôlJentlichte Texte der Notitiæ episcopatuum,* dans *Abhandl. der K. bayer. Akademie der Wissenschaflen,* Irc classe, t. xxi, part. III, Munich, I960, p. 531-519. Celte *Eclhesis* se rapporte tout entière à l'Église de Constantinople. N'our avons d'abord, par ordre de préséance, la liste de trentetrois métropoles, puis celle de trente-quatre archevêchés aulocéphales, c'est-à-dire relevant directement de Constantinople, enfin la liste des simples évêchés sullraganls, classés par ordre de dignité dans la province et sous la métropole dont ils dépendaient. Comme c'est là le tableau le plus ancien qui nous ait été conservé de la hiérarchie ecclésiastique dans le patriarcat byzantin, nous allons le citer *in extenso,'* au moins pour ce qui concerne les provinces, les métropoles et le nombre d'évêchés sullraganls.

PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE
vers l'année 650.

EPARCHIES.	MÉTROPOLES.	NOMBRE D'ÉVÊCHÉS.
1. Cappadoce I................	Césarée.	
2. Asie............................	Éphèse.	36
3. Europe.........................	Héraclée.	
4. Galutie.........................	Ancyre.	7
5. Hellespont.................	Cyzique.	12
6. Lydie.........................	Sardes.	26
7. Bithynie......................	Nicomédie.	8
8. Bithynie..................	Nicée.	3
9. Bithynie................. .	Chalcédoine.	0
10. Pamphylie.................	Sidé.	16
11. Arménie II.................	Sébaste.	5
12. flellénopont..............	Amasée.	6
13. Arménie I.................	Mélitène.	5
14. Cappadoce II.............	Tyane.	3
15 Paphlagonie..............	Gangres.	4
16. Honoriade..............	Claudioupolis.	5
17. Pont polémoniaque . .	Néocésarée.	4
18. Galatie II.............	Pessinonte.	7
19. Lycie.........................	Myre.	36
20. Carie...........................	Stavroupolis.	28
21. Phrygie pacatienne. .	Laodicée.	17
22. Phrygio salutaire. . .	Synnades.	24
23. Lycaonie.....................	Iconium.	14
24. Pisidie........................	Antioche.	19
25. Pamphylie.................	Pergé.	18
26. Cappadoce II.............	Mokéssos.	4
27. L z:e..........................	Phasis.	4
28. Thrace.........................	Philippopolis.	3
29. Europe ou Rhodope.	Trajanopolis.	2
30. Iles ou Cyclades . . .	Rhodes.	i1
31. Hémimont.................	Adrianoupolis.	5
32. Hémim<>nt.................	Marcianoupolis.	5
33. Phrygie pacatienne.	Hiérapolis.	5

Ainsi donc, vers le milieu du vn» siècle, le patriarcat de Constantinople comprenait 33 métropoles ou chers-lieux de provinces ecclésiastiques, 34 archevêchés autocéphales et 352 évêchés, soit un total de 419 sièges suffr.igants. Il esta remarquer que, sur les 33 métropoles, Chalcédoine seule n'a pas de suffragant. Quant aux 32 autres provinces, on n'en trouve qu'une de nouvelle, la Lazie sur la mer Noire, qui avait Phasis pour métropole et quatre évêchés suflragants. Des 34 archevêchés autocéphales, cinq sont compris dans la province civile du Rhodope, cinq dans l'Europe, quatre dans les Cyclades, trois dans la Zéchie, deux dans la Thrace, deux dans l'Isaurie et les autres dans diverses provinces. Une autre remarque intéressante, c'est que nous voyons figurer, pour la première fois, dans le ressort de Constantinople, des provinces d'un autre patriarcat, comme une portion de l'Isaurie, ou étrangères jadis à l'empire comme la Lazie, la Zéchie et l'Abasgie, conquises récemment par Héraclius dans le Caucase.

Du milieu du vit» siècle, date présumée de *l'Eclhesis* du pseudo-ltpiphane, jusqu'au règne de Léon le Philosophe (886-911), qui réorganisa de fond en comble la hiérarchie ecclésiastique, nous n'avons à notre disposition que deux Notices épiscopales : la *Notitia I* de Parlhey, op. *cit.,* p. 55-94. attribuée faussement à Léon le Philosophe et à Photius, et la *Notitia* Vf + la *Nolilia IX,* qui se complètent l'une l'autre, Parlhey, *op. cit.,* p. 115-149, 181-197. Notons tout desuite que ces deux *Nolilia* ne diffèrent pas de la *Notitia VIII* de Parthey, *op. cit.,* p. 162-180, n'étant que deux copies differentes d'un même texte. La *Notitia VIII* représente, d'après M. Geizer, l'organisation provisoire qui eut force de loi dans les premières années du ix» siècle, sous le patriarche saint Nic phore (806-815), mais elle avait pris pour base une liste fort ancienne, plus ancienne même que celle de la *Notitia I.* Au premier ring de celte *Notitia VIII* figurent tes neuf métropoles qui ouvrent *VEcthesis* du pseudo-Épiphane; viennent ensuite quatre archevêchés : Crète, Péloponèse, Sicile el Macédoine I, qu'on avait soustraits à la juridiction de Rome; puis, sous la rubrique r,l λοιποι, c'est-à-dire les autres métropolitains, 28 autres noms. De ces 28 métropoles, les 24 premières se trouvent déjà, et dans le même ordre de préséance, dans *VEcthesis;* les quatre dernières : Athènes, Patras, Larissa el Philippes, faisaient autrefois partie du patriarcat de Rome, comme les quatre archevêchés signalés ci-dessus. D'après cette *Niitia* le patriarcat byzantin comptait donc, au commencement du IX" siècle, 41 provinces ecclésiastiques, dont 33 déjà connues au vn» siècle et 8 dérobées aux O cidenlaux. Mais, comme je l'ai dit, cette organisation n'était pas définitive; quatre anciennes provinces occid-nlales plaquées entre le n. 9 et le n. 10 de *VEcthesis,* n'avaient pas de rang déterminé et conservaient encore l·. titre d'archevêchés qu'elles portaient auparavant, t indisque les provinces du patriarcat byzantin prenaient toujours le nom de métropoles. En dehors de ces 41 métropoles ou chefs-lieux de provinces, la *Notitia VIII* compte 47 archevêchés autocéphales, soit 13 de plus que *VEcthesis.* Sur ce nombre, plusieurs appartiennent à d'anciennes provinces occidentales, d'autres, au contr ire. à des provinces d'Orient. Ce qu'il y a d'intéressant dans le choix de ces dernières, c'est que ce sont ordinairement les anciens πρωτόθρονοι des provinces r . l siastiques. Ainsi par exemple, Selgé, Amorium, Tr hizonde, Amastris, qui figuraient dans *VEcthesis* comme πρωτόθρονοι de la Pamphylie 1, de la Galalie II, du Pont polémoniaque et de la Paphlagonie, se trouvent d ns notre *Notitia* au rang des archevêchés antocét·· des. Par suite de cette promotion du premier suffragant, le second devenait, à son tour, πρωτόθρονο , quitte à obtenir ensuite le titre d'archevêché autocé- : vie et de métropole. C'était là la marche ordinaire des avancements, ainsi que l'a démontré M. Geizer, *Vtidedruckle und ungenügend verô/fenllichle Texte der Noliliæ episcopatuum,* p. 546 sq., par une série d'exemples frappants, et l'on compte peu de villes assez fortunées pour avoir franchi d'un seul bond la distance qui séparait le simple évêché de la métropole. Quant au nombre d'évêchés, contenus dans les *Notitiæ VIII* et *IX,* il est sensiblement le même que celui de *VEcthesis,* ce qui prouve que, du vu» au ix» siècle, la situation ecclésiastique avait subi peu de changements. Une fois qu'on a tenu compte des divergences orthographiques assez nombreuses et des répétitions maladroites des copistes, on ne trouve pas plus de cinq à six noms nouveaux en comparant minutieusement une liste à l'autre, et cela sur un total de 350 à 355 noms.

La *Notitia I* de Parlhey, *op. cit-,* p. 55-74, n'est autre que celle du clerc arménien Basile, qui flori<sait au ix» siècle, et elle nous retrace la situation ecclésiastique du patriarcat byzantin sous les premiers empereurs d'Amorium (820-842), ainsi que l'a fort bien établi M. Geizer en la rééditant d'une manière critique. *Georgii Cyprii descriptio orbis romani,* Leipzig, 1890, p. xttl-xvi. L'ouvrage de Basile se compose de deux parties distinctes : 1» la notice épiscopale du patriarcat byzantin, Parlhey, *op. cit.,* p. 55-74; Geizer, *op. cil.,* p. 1-27; 2» le travail remanié de Georges de Chypre. Parthey, *op. cit.,* p. 75-94; Geizer, *op. cit.,* p. 28-56. La notice épiscopale proprement dite de Basile contient la liste des métropoles, celle des archevêchés autocéphales et celle des évêchés suflragants. Les métropoles sont au nombre de 33, tout comme dans *VEcthesis,* et elles y occupent le même rang hiérarchique. Les archevêchés autocéphales sont au nombre de 41, tandis qu'on en comptait 34 dans *VEcthesis* et 47 dans la *Notitia VIII.* Nous avons d'abord les 34 noms de *VEcthesis,* suivis de 7 archevêchés nouveaux, dont six appartiennent à l'Orient et un septième, Égine, au patriarcat de Rome. Parmi les six archevêchés orientaux figure Kotyaeuin, l'ancien πρωτόθρονο de la Phrygie salutaire dans *VEcthesis* du vu» siècle. La liste des évêchés sulîragants ne diffère pas assez des deux que nous avons déjà signalées pour qu'il y ait lieu d'insister. Mais — et c'est là la caractéristique de cette *Notitia* — la liste des évêchés suflragants est suivie de cette note : « Ont été arrachées au diocèse de Rome et sont soumises actuellement au trône de Constantinople les métropoles suivantes, avec leurs évêchés, à savoir : Thessalonique, Syracuse, Corinthe, Reggio, Nicopolis, Athènes, Patras et Nouvelle Patras. Celles-ci ont été adjointes au groupe de Constantinople, parce que le pape de l'ancienne Rome est entre les mains des barbares. Pour le même motif, Séleucie d'Isaurie a été détachée du diocèse d'Orient (Antioche) et elle a ôté soumise à Constantinople avec les 24 évêchés qui dépendaient d'elle. » Parthey, *op. cit.,* p. 74. C'est la première mention officielle que nous ayons de la victoire de Constantinople sur Rome, dans une lutte qui se prolongeait depuis plus de quatre siècles avec des chances diverses de succès. Désormais, le conflit était passé à l'état aigu, l'Illyricum était perdu pour Rome, une bonne partie de l'Italie méridionale allait même échapper à sa juridiction. Ceci nous amène à traiter la question de l'Illyricum, qui, à partir du vin» siècle, devient la question capitale entre les papes et les patriarches byzantins.

Pour les évêchés de la Grèce, voir C. de Boor, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1891, t. xn, p. 520; 1893, t. xiv, p. 573; H. Geizer, *Die kirchliche Géographie Griechenlands vor dem Shiveneinbruche,* dans *Zeitschrift für wissench. Théologie,* 1892. t. xxiil, p. 4I9; L. Duchesne, *Les anciens évêchés de la Grèce,* dans tes *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française de Rome,* Paris, 1893, t. xv, p 375-385.

IX. La question de l'Illyricum ecclésiastique, iv*-ix» siÉCLe. — Vers la fin du iv» siècle, au temps de la

Notitia dignitatum, il y avait deux Illyricum dans l'empire romain : l'illyricum occidental, qui relevait au point de vue civil du *præ/ectus pr. Italiæ, Africæ et Illyrici,* et l'illyricum oriental, qui avait un préfet spécial, le *præfectus pr. Illyrici.* La préfecture de l'illyricum oriental, comprenant les deux diocèses de Dacie et de Macédoine, fut cédée, en 379, par l'empereur Gralien à son collègue Théodose comme cadeau de joyeux avènement; quant à l'illyricum occidental,il fut rattaché à l'empire d'Orient entre les années 424 et 437. Ces deux cessions bénévoles furent le point de départ d'un grave conflit religieux entre les papes et les évêques de Byzance. Tant que cette vaste région avait fait partie de l'empire occidental, les Byzantins avaient trouvé fort naturel que les évêques se soumissent à la juridiction du patriarche romain, mais du jour où Constantinople exerça sur eux la suprématie politique, elle réclama également la suprématie religieuse.

Le 14 juillet 421, paraissait une loi de Théodose II, qui rattachait les provinces de l'illyricum oriental à l'Église de Constantinople. *Cod. just.,* t, 2,6; *Cod. theod.,* xvt, 2, 45. Mais cette loi ne trouva pas ou trouva peu d'application, car, du 14 juillet 421 à l'année 439, date de la publication du code théodosien où cette loi figure, on constate des faits indéniables d'intervention pontificale dans les affaires d'Illyricum. Jaffé, *Regesta,* n. 363-366, 393-395. La raison est des plus simples. Peu après la promulgation de cette loi (421), l'empereur d'Occident, Honorius, transmettait à son impérial neveu, Théodose II, les réclamations du pape saint Boniface « contre certains rescrits obtenus par subreption et qui violaient les droits acquis du saint-siège en Illyricum ». Celte intervention d'Honorius décida Théodose II à lui répondre qu'il faisait droit à la requête pontificale et qu'il allait informer le préfet du prétoire de l'Illyrie de tenir la loi de 421 pour non avenue. Hænel, *Corpus legum,* p. 240; Mor Duchesne, *Églises séparées,* p. 253. La constitution impériale de Théodose II, qui aurait rétracté celle du 14 juillet 421, n'a pas été retrouvée, et rien ne prouve même qu'elle ait jamais existé; des instructions adressées au préfet du prétoire ont pu suffire â retarder les effets de la première loi. Quoi qu'il en soit de ce point particulier, il est certain que, malgré l'insertion de la loi du 14 juillet 421 dans le code théodosien, en 439, l'illyricum continua à être soumis directement au pape pour les questions religieuses. Nous avions déjà une lettre du pape saint Célestin (422-432), adressée à neuf métropolitains d'Illyricum et qui mentionne, de plus, les deux métropolitains de Thessalonique et de Dyrrachium, ce qui prouve que la loi de 421 n'avait pas été reconnue à Rome; nous avons une autre circulaire de saint Léon ler, adressée en 446 à divers métropolitains d'Illyricum, ce qui prouve encore que l'insertion de cette loi dans le code théodosien, en 439, ne lui donnait pas force législative. Après comme avant la loi du 14 juillet 421, l organisation ecclésiastique de l'illyricum resta ce qu'elle était et, jusqu'au schisme d'Acace, en 484, la juridiction pontificale continua à s'y exercer. Par deux fois, il est vrai, Constantinople essaya de contester cette suprématie de Rome, d'abord en.faisant promulguer la loi du 14 juillet 421, ensuite en la faisant insérer dans le code théodosien, en 439, mais ces deux tentatives des patriarches byzantins et de la cour impériale demeurèrent vaines, et le vicariat de Thessalonique, établi par le pape saint Sirice (384-399), dès le temps de Théodose I", fonctionna sans trop d'opposition jusqu'à la rupture de Rome avec Constantinople, en 484.

Le schisme d'Acace (484-519) troubla gravement cette situation. « Les évêques de Thessalonique observèrent la même attitude que l'ensemble de l'épiscopat byzantin et perdirent, pour cette raison, la communion du pape. Des lors, il ne pouvait être question de leur décerner les pouvoirs de vicaire apostolique. On ne voit pas que, dans cette période, les patriarches de Constantinople aient repris leurs tentatives d'annexion. L'illyricum fut abandonné à lui-même; les papes faisaient ce qu'ils pouvaient poui· maintenir dans leur communion et dans leur obédience certains groupes épiscopaux sur lesquels ils se trouvaient avoir plus d'action... Dans ces circonstances, se produisit une manifestation assez imposante de l'épiscopat d'Illyricum. Quarante évêques des ces régions, indignés de ce que le métropolitain de Thessalonique (André) fût entré en communion avec Timothée, patriarche intrus de Constantinople, se réunirent et rédigèrent une pièce par laquelle ils déclaraient rompre avec lui et rentrer dans la communion de Rome. En rapportant ce fait, Théodore le Lecteur donne à l'évêque de Thessalonique le titre de patriarche, ce qui étonne très fort Théophane, auquel nous devons ce fragment de Théodore... Ce qui est sûr, c'est que l'autorité exercée par les évêques de Thessalonique sur les métropolitains et autres prélats d'Illyricum ressemblait beaucoup à la juridiction patriarcale. Il n'y avait qu'une différence, c'est que la juridiction patriarcale était ordinaire, inhérente à un siège déterminé, tandis que la juridiction de Thessalonique n'était que déléguée; c'était la juridiction patriarcale du pape, exercée par commission Spéciale. Une fois l'union rompue (484), les pouvoirs délégués avaient cessé par le fait... Quand l'empire eut changé d'attitude et donné satisfaction au pape llormisdas (519), la résistance se prolongea quelque temps à Thessalonique; on se porta même à des violences sur la personne des légats romains envoyés pour célébrer la réconciliation. Dorothée (l'évêque) était responsable de ces désordres; mais le principal instigateur avait été un prêtre, Aristide, contre lequel lepape Hormisdas se montra très irrité. Hormisdas aurait voulu que Dorothée fût déposé, auquel cas il demandait qu'on ne le remplaçât pas par Aristide. Ce conllit, sur la suite duquel nous ne sommes pas renseignés, finit cependant par s'apaiser. Dorothée resta évêque, et même il ent Aristide pour successeur. Ce n'est évidemment pas à de tels prélats que les papes auraient songé pour les représenter...; aussi est-il inutile de chercher une trace quelconque de délégation des pouvoirs de vicariat apostolique, au temps de Dorothée et d'Aristide. A ce point de vue, la situation demeura, depuis 519, ce qu'elle avait été auparavant, au temps du schisme, 484. » L. Duchesne, *Églises séparées,* p. 260-265, passim'; L. Petit, *Les évêques de Thessalonique,* dans les *Échos d'Orient,* t. tv (1901), p. 140-145.

Si le vicariat apostolique de Thessalonique ne fut pas rétabli après l'union de 519, les papes recouvrèrent pourtant leur ancienne juridiction sur tout l'illyricum. L'affaire d'Étienne, métropolitain de Larissa, déposé en 531 par le patriarche byzantin Épiphane et rétabli par le pape Agapit, ne laisse aucune prise au doute sur ce point. Sur cette affaire voir L. Duchesne, *Églises séparées,* p. 244-260. La question de *Justiniana prima* en est une nouvelle confirmation. Le 14 avril 535, paraissait la Novelle XI de l'empereur Justinien, adressée à Catellianus, archevêque de *Justiniana prima* ou Uskub, sa ville natale, et par laquelle il était déclaré que l'évêque de cette ville, jusqu'alors simple métropolitain de la province de Dardanie, serait désormais archevêque de plusieurs provinces, *non solum metropolitans sed el archiepiscopus.* Ces provinces, énumérées dans la Novelle XI et la Novelle CXXXI, c. tu, sont : la Dacie méditerranéenne, la Dacie ripuaire, la Mysie 11, la Dardanie, la Prévalitane, la Macédoine II et ce qui restait encore à l'empire de la Pannonie II; en somme, tout l'ancien diocèse de Dacie. « Les évêques de ces contrées sont déclarés exempts de tout lien avec celui de Thessalonique, ce qui suppose qu'ils avaient été antérieurement en un rapport spécial avec lui. »

Par suite de ce remaniement imperia), l'ancienne préfecture d'Illyrie, qui avait eu son siège tantôt à Thessaionique et tantôt à Sirmium, se trouvait reportée à *Ju-tiniana prima,* et il était juste, ajoutait l'empereur, que les honneurs ecclésiastiques suivissent les honneurs civils et que l'évêque de cette ville acquît une prééminence spéciale, en devenant une sorte d'exarque pour les provinces de l'ancien diocèse de Dacie.

Si la législation des codes théodosien et justinien avait été appliquée, l'assentiment du patriarche byzantin aurait dû être requis pour cette réorganisation ecclésiastique. Or, ce n'est pas avec l'évêque de sa capitale mais avec celui de Rome que l'empereur engagea des négociations. A la suite d'arrangements conclus avec les papes Agapit, Jalïé, *Regesta,* η. 894·, et Vigile, -Vorelle CXXXI, c. m. Justinien dédoubla, le 18 mars 515. la juridiction supérieure de l'Illyricum et créa, au prolit de sa ville natale, l'immense diocèse dont nous avons parlé. Le titulaire de *Justiniana prima* devait avoir sous sa juridiction et ordonner les évêques des sept provinces indiquées, lui-même serait ordonné par son propre concile et serait, dans les provinces de sa circonscription, « le représentant *(locum tenens)* du si-ge apostolique de Rome, selon ce quia été défini par le saint pape Vigile, » dit la Novelle. « La forme sous bquelle s'exerça cette nouvelle primatie fut celle d'un vicariat apostolique, analogue à celui des évêques d'Arles et à celui qui avait fonctionné, au siècle précédent, entre les mains de l'évêque de Thessalonique. Nous sommes peu renseignés sur ce nouveau vicariat. D.tns la correspondance de saint Grégoire, il est souvent question de l'autorité du pape en Illyricum, très rarement de celle de ses vicaires. Cependant, on y trouve les pièces, Jaffé, *op. cil.,* n. 1164, 1165, relatives aux pouvoirs conférés à Jean de *Justiniana prima;* ces pouvoirs sont encore mentionnés dans deux lettres adressées aux métropolitains de Sardique et de Scodra, Jade, op. *cit.,* n. 1325, I860, 1861. subordonnés au vicaire, enfin dans une lettre fort dure, adressée au vicaire lui-même, coupable de prévarication dans un jugement. Jaffé, op. *cit.,* n. 1210. Après saint Grégoire, aucun évêque de ce siège n'est connu. » Duchesne, *Églises séparées,* p. 271 sq.

L'évêque de Thessalonique conservait pourtant son titre de vicaire pontifical et sa juridiction supérieure sur les autres provinces de l'Illyricum oriental, à savoir : la Macédoine l, la Thessalie, l'Achaïe, la Crète, ta Vieille et la Nouvelle Épire. Cela ressort d'une lettre saint Grégoire le Grand, Jaffé, *op. cil.,* n. 1921, et d'uneautredu pape saint Martin (649-653), qui reproche vivement à l'un d'eux de lui avoir écrit sans se qualifier ainsi. Jaffé, *op. cil.,* n. 2071. Au VIe concile œcuménique de 681, l'évêque de Thessalonique signe encore anime vicaire pontifical. Mansi, *Concil., t.* xi, col. 669.

Quant à la juridiction pontificale, elle s'exerçait indifl remment sur l'un ou l'autre vicariat, celui de *Juttmiana prima* comme celui de Thessalonique. Saint »7r goire le Grand n'écrivit pas moins de 21 lettres, durant son pontifical (590-604), relatives â l'Illyricum oriental, et qui, toutes,· démontrent que le pape était :·? vrai patriarche de ces provinces. Au cours du TO* siècle, nous rencontrons fréquemment, voir Duef.-sne, *Eglises séparées,* p. 232, des exemples de haute juridiction métropolitaine, que les évêques de Rome exercent sur ces contrées. Aux conciles de Constanti•ople de 681 et de 692, les évêques de l'Illyricum se rattachent nettement au patriarcat romain, aussi bien qoe les évêques italiens délégués par le pa[>e. Enfin, bous avons vu que dans *VEclhesis* du pseudo-Épiphane, tableau de la hiérarchie ecclésiastique du palriarcatbyzan. La ·.· rs le milieu du vu· siècle, ne ligureaucun métropclitainou évêque de l'Illyricum, qu'il relevât du vicariat de Thessalonique ou de celui de *Justiniana prima.*

On peut donc conclure que, jusqu'au milieu du vin® siècle, les provinces ecclésiastiques de l'Illyricum oriental ont été considérées comme faisant partie du patriarcat de Rome. L'empereur Léon l'Isaurien, le premier, semble avoir dérogé à cette tradition, lorsque, en l'année 733, après l'excommunication portée contre lui par le pape, il éleva le chiffre du tribut de la Calabre et de la Sicile, confisqua les patrimoines de l'Église romaine dans cette région et atteignit l'autorité du pape en lui arrachant l'obédience des évêchés de l'Illyrie et de l'Italie méridionale, qui furent dorénavant rattachés au patriarcat de Constantinople. Telle est, du moins, l'interprétation que l'on a cru pouvoir donner du texte assez obscur de Théophane. Sur ce point voir Hubert dans la *Rerue historique,* 1899, t. i, p. 21-22. Elle est confirmée par la réflexion étrange du clerc arménien Basile, au IXe siècle, signalée plus haut et mentionnant un certain nombre de métropoles d'Italie ou d'Illyrie, que l'on aurait soumises à la juridiction de Constantinople, parce que« le pape de l'ancienne Rome était entre les mains des barbares ». Parlhey, *op. cit.,* p. 74; Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani,* p. 27. Le fait que, au moment du VII· concile œcuménique (787), des négociations s'engagent entre Rome et Byzance pour que les provinces enlevées au pape lui fassent retour, tandis qu'en 681, lors du VIe concile, elles dépendaient encore de lui, vient encore â l'appui de cette assertion. Entre ces deux dates, en effet, nous ne voyons que l'affaire iconoclaste (726-787), qui, en modifiant la nature des rapports religieux entre les deux Églises, a du conséquemment amener des changements dans leur juridiction réciproque. C'est ce que déclare expressément le pape Adrien I·· dans une lettre adressée à Charlemagne après le concile de 787. Mansi, t. xm, col. 808 sq. Ce pape, en effet, lit des démarches successives auprès de la cour byzantine et auprès du patriarche saint Taraise (784-806) pour recouvrer son ancienne juridiction : mais ses deux lettres, avant d'étre lues devant les Pères du VIIeconcile, lurent allégées de tout ce qui avait trait â la juridiction papale sur Tllalie méridionale et sur l'Illyrie, ainsi que le dit Anastase le Bibliothécaire, Mansi, t. xu, col. 1073, et ainsi qu'en témoignent les actes mêmes du concile, où les deux lettres peuvent se lire, mais abrégées. Mansi, t. XII, col. 1056-1072; t. xm, col. 527 sq.; t. xu, col. 1077-1084; t. xm, col. 536 sq. Les réclamations du pape demeurèrent infructueuses. Pendant les règnes troublés de Constantin VI (790-797), d'Irène (797-802), de Nicéphore (802-811), et de Michel Rhangabé (811-813), les papes ne purent récupérer leurs privilèges patriarcaux. Sous les empereurs iconoclastes, Léon l'Arménien (813-820), Michel le Bègue (820-829) et Théophile (829-842), ils avaient plutôt à soutenir les catholiques persécutés qu'à se préoccuper de leur juridiction sur l'Illyricum. Lorsque, l'iconoclasme enfin vaincu, la question put être reprise, un nouvel élément de discorde avait surgi, le peuple bulgare, qui s'était emparé des territoires contestés et qui, converti par les missionnaires romains et byzantins, ne savait trop à qui entendre. J'ai déjà raconté, voir Bulgarie, t. n, col. 1177-1182, comment se termina ce conllit pour le diocèse du nord, à la défaveur des deux prétendants et au seul bénéfice de la nation bulgare.

X. Le schisme définitif : Photius et Michel Cérularie, 847-1059. — La fête de l'orthodoxie (843) n'avait ramené ni le calme ni l'apaisement dans l'Eglise byzantine; trop de passions religieuses avaient marqué les dernières années de la persécution iconoclaste pour qu'un baiser Lamourette suffit à apaiser tous les dissentiments. Le pontificat de saint Méthode (843-847) fut rempli du bruit de ces querelles et de ces discordes. Avec leur intransigeance habituelle, les Studites reprochaient au nouveau patriarche une excessive condeseeu-

dance pour les évêques et les prêtres qui avaient failli, alors que d'autres étaient portés, au contraire, à lui trouver trop de sévérité. A la mort de Méthode, 14 juin 847, on lui donna pour successeur le moine Ignace (847-858), fils de l'empereur Michel Rliangabé. Pieux, austère, d'une intelligence assez faible, mais doué d'une ténacité surprenante, le nouvel élu ne se heurta pas tout d'abord contre une trop vive opposition ; il n'en fut plus ainsi du jour où l'autorité impériale passa des mains de la régente Théodore â celles de son frère Bardas. Celui-ci s'appliqua sans scrupule à dégrader l'esprit et le cœur de son jeune neveu, l'empereur Michel III l'ivrogne. Les scènes les plus répugnantes se jouaient journellement â la cour, les parodies les plus sacrilèges des mystères religieux, conduites par l'empereur et ses bouffons, se déroulaient dans les salles du palais impérial ou dans les grandes rues de la capitale. Sans s'abaisser jusqu'à ces représentations indignes, Bardas les favorisait et, pour son compte, il entretenait publiquement des relations coupables avec sa belle-fille. Contre ces désordres venus de si haut. Ignace finit par élever la voix; bientôt, il refusa la communion au principal coupable, au césar Bardas. A Byzance moins qu'ailleurs, les princes et les souverains étaient disposés à subir devant leurs sujets de pareilles humiliationset, peu de temps après, 23 novembre 858,1e patriarche était relégué dans l'Ile de Térébinthos. Ignace avait fait son devoir, mais son zèle apostolique et son caractère entier lui avaient attiré de nombreux ennemis, surtout dans les rangs du haut clergé; il se trouva comme à point nommé, pour occuper la place du prélat dépossédé, un hommejeune encore, instruit, d'une érudition remarquable et dont la réputation scientifique et littéraire éclipsait celle de tous les Byzantins : c'était Photius. Son élévation, voulue et presque imposée par la cour, n'était pas de ce chef plus irrégulière que celle de ses di vanciers. L'illégalité, qui provenait de ce qu'il était laïque, ne paraissait pas non plus un obstacle insurmontable; saint Taraise et saint Nicéphore en fournissaient des exemples tout récents et bien significatifs. La consécration, que lui avait donnée un évêque excommunié, son ami Asbestas, n'était pas sans analogue et soutirait aussi des arrangements; mais Pholius était monté sur un siège qui n'était pas vacant et dont le juste possesseur ne cessait de protester contre sa déposition; à ce titre, sa promotion au patriarcat était bien entachée de nullité.

A vrai dire, ce n'était pas la première fois que, pour des motifs plus ou moins légitimes, on déposait â Byzance un patriarche orthodoxe et qu'un autre s'ofirait immédiatement à le remplacer. Macedonios II avait ainsi succédé à Euphémios, en 496, .Jean III Scholasticos à Eutychios, en 565, Cyrus à Callinique, en 706, Jean VI à Cyrus, en 712, etc., et tous sans soulever trop de protestations. Ce n'aurait pas été non plus la première fois qu'un patriarche byzantin eût consenti à sa déposition, même si la personne qu'on désignait pour lui succéder en était plus ou moins digne. Ignace aurait donc pu, sans créer de précédent fâcheux, laisser les événements suivre leur cours et attendre dans la retraite que le vent de la fortune soufflât plus favorablement; il se refusa à cet accommodement et, s'il manqua sur ce point de quelque souplesse, il faut avouer que son droit • tait incontestable. Malheureusement, son adversaire était aussi conscient de ses mérites personnels que lui l'était de la justice de sa cause; il jouissait d'un crédit illimité tant à la cour qu'auprés du haut clergé et de la jeunesse des écoles et, s'il ne péchait pas par excès de franchise et d'humilité, par ailleurs il était irréprochable. Ne pouvant obtenir des papes la reconnaissance qu'il I ur demandait très simplement, Photius résolut de s'en passe, mais se doutant bien qu'une rupture avec Rome ne serait pas acceptée sur ce terrain, il eut l'habileté de la transporter sur un autre. Il prit une à une toutes les causes de séparation, qui llottaienl depuis des siècles dans l'esprit des conlroversistes ou dans l'imagination populaire, les réunit, en constitua un corps de doctrine et, fort de son ascendant, se décida à l'attaque. Ce fut son mérite de soupçonner en Occident des alliés dans tout fils insoumis de l'Église et de convaincre les Orientaux qu'il leur était en droit permis de repousser l'autorité papale,à laquelle ils avaient déjà pris l'habitude de se soustraire.

Je n'ai pas à raconter ici ce conflit douloureux, dont les conséquences furent à jamais funestes. Personnellement, Photius en souffrit plus que les papes. Il fut humilié dans un concile général et, par deux fois, en 867 et en 886, contraint de renoncer, pour des raisons politiques, à une charge qui était son unique ambition. Cependant ses défaites personnelles servirent peut-être plus qu'un triomphe continu la cause du schisme à laquelle il s'était voué, car elles nimbèrent le front de son piemier auteur, sinon de l'auréole du martyre, du moins de celle de la soullrance et de la persécution. Bu reste, on s'illusionnerait étrangement en pensant qu'à Byzance les deux camps étaient parfaitement tranchés et l'aversion irréductible de part et d'autre. En effet, lorsque Ignace mourut le 23 octobre 877, brouillé avec Rome et presque excommunié, Photius lui succéda du consentement même du défunt. Bien plus, sa nomination fut agréée du pape Jean VIII, qui entretint avec lui des rapports assez cordiaux et si, dans la suite, d'autres papes adoptèrent à son égard une ligne de conduite tout opposée, il n'est pas prouvé que tous les torts fussent de son côté.

Le 7 décembre 886, Photius était définitivement congédié par Léon VI le Sage et remplacé par le frère même de l'empereur, Étienne, un jeune hom.i.e maladif, âgé de seize ans. Ce patriarcat (886-893), comme celui d'Antoine Cauléas (893-901), fut occupé par les négociations et les ambassades, qui s'échangèrent sans intermittence entre Rome et Constantinople. Il s'agissait de régler la situation religieuse, troublée par les patriarcats précédents, et de renouer entre les deux Églises les relations amicales que le schisme pholien avait gravement altérées. C'est le pape Jean IX, qui réussit enfin à pacifier les deux partis. D'accord avec l'empereur et le patriarche Antoine Cauléas, il mit un terme aux luttes violentes entre les partisans d'Ignace et de Pholius, couvrant par une amnistie générale les conflits du passé el ne désavouant aucun de ses prédécesseurs, pas plus le conciliant Jean VIII, qui avait reconnu Photius, qu'Étienne V et Formose, qui avaient renouvelé contre lui les anciens anathèmes. Mansi, t. xvm, col. 201. C'est sans doute à ce moment que se place l'ambassade à Constantinople de l'évêque Nicolas et du cardinal Jean, mentionnés dans un écrit contemporain, le *Clerotologinn* de Philothée, daté de 900. *De cerimoniis,* II, 52; J. Gay, *L'Italie méridionale el l'empire byzantin, 861-1071,* Paris, 1904, p. 189. De 901 â 925, nous avons les deux patriarcats de Nicolas I" le Mystikos (901-907 ; 012-925), coupés par celui d'Euthyme (907-912), el agités par la grave allaire de la télragamie. Le père de Léon le Sage, Basile Ier, avait publié une loi qui frappait les quatrièmes noces de nullité; Léon VI étendit cette défense aux troisièmes noces pour ce motif que, « les brutes elles-mêmes, un grand nombre du moins, quand elles ont perdu leur femelle, se résignent au veuvage, » *Novelle* XC, et il ordonna qu'on appliquerait à ces esclaves de la chair les peines portées par les canons ecclésiastiques. Or, l'austère législateur, qui ne fut sage que dans ses lois, « convola en secondes noces et épousa Zoé, fille de Stylien, avec laquelle, d'ailleurs, il vivait depuis longtemps en état de concubinat. Bien plus, Zoé morte, il passa à de troisièmes noces et épousa Eudokia. Enfin, poussant l'incontinence à un degré qu'il n'avait

pas cru pouvoir imaginer, quand il rédigea sa Novelle XC, il prit pour concubine Zoé Carbonopsina et, quand elle fut devenue la mère d'un enfant mâle, il l'épousa et lui décerna le titre et la couronne *d'augusta*ou impératrice. L'Église grecque n'avait vu qu'avec regret le veuf d'une sainte convoler en secondes noces..., qu'avec mécontentement le troisième mariage prohibé parles cano"-; au quatrième mariage, elle s'insurgea. » A. Rambaud, *L'empire grec au X· siècle, Constantin Porphyrogénète,* Paris, 1870, p.6. Le rigide patriarche, qui venaitd'éprouver ce haut le cœur et d'interdire au *basileus* l'entrée de l'église, était Nicolas, surnommé le Mystikos, de la charge qu'il avait exercée au patriarcat; il fut déposé le l«r février 907 et contraint de gagner péniblement, à pied, au milieu d'une tourmente de neige, son couvent de Galacrène. Le syncelle Euthyme (907-912) le remplaça; il admit l'empereur à la communion ecclésiastique et couronna le jeune prince Constantin, tout en s'opposant à ce que la trigamie et la tétragamie fussent légalement reconnues. De là, un nouveau schisme qui se déclara et coupa en deux l'Eglise grecque : d'un côté, les partisans du patriarche déchu ou nicolaïtcs, de l'autre ceux du patriarche Euthyme. A peine Léon le Sage avait-il fermé les yeux, 11 mai 912, que le patriarche Nicolas était rétabli, tandisque son concurrent, souflleté et insulté en présence du nouvel empereur, était déposé et prenait, à son tour, la route de l'exil. L'accord ne se lit pas davantage et le schisme continua. De longues années durant, les deux partis recoururent à Rome, cherchant à faire reconnaître par les papes leur doctrine pour ou contre les quatrièmes noces. A la lin, les partisans de Nicolas remportèrent. Un synode décréta une fête dite de l'union de l'Église, qui fut célébrée en juillet 921. Les quatrièmes noces furent interdites et quiconque les aurait contractées devrait être, à l'avenir, retranché de l'Église et privé de tous les sacrements; les troisièmes noces ne furent admises que sous certaines réserves moyennant une pénitence. « Celles-ci, déclarait le concile, avaient été tolérées par les Pères, mais comme une souillure, car,de leur temps,on n'avait pas encore mis toute pudeur de côté; il en était de ces mariages comme des ordures qu'on dépose dans un coin de la maison pour les soustraire aux regards. » Et, tous les ans, à partir de 921, le cérémonial de la cour prescrivit la célébration de cet anniversaire et, tous les ans, l'empereur Constantin Porphyrogénète dut, la mort dans l'àme, assister à cette cérémonie étrange, qui le condamnait et t'humiliait devant ses sujets, lui, le rejeton des quatrièmes noces.

Que cette condamnation des quatrièmes noces, traditionnelle dans l'Eglise grecque, ait été légitime, c'est possible; et il est possible aussi que les papes eussent mieux fait de respecter la discipline de l'Église orientale, qui ne reconnaissait pas, comme l'Église latine, la validité des quatrièmes noces. Ceci une fois admis, on ne saurait comprendre l'indignation qui saisissait tout à coup les dignitaires de l'Église byzantine, après qu'ils avaient fermé les yeux sur les pires désordres. Ainsi Nicolas le Mystikos paraît avoir toléré les scandales de la vie privée de Léon VI; il avait baptisé son fils illégitime et ce fut seulement lorsqu'on parla de régulariser par le mariage son union avec Zoé qu'il se dressa en vengeur des canonset de la morale outragée. De même, Euthyme admettait la parfaite légalité des canons qui condamnaient les quatrièmes noces, mais il ne croyait pas que cette prohibition pùt s'adresser aux empereurs. Nous saisissons sur le vif la conscience byzantine, faite de piété rigideetdeconcessions arbitraires, parce qu'elle s'appuyait rarement sur des principes fermes et sur la volonté ferme aussi de les appliquer.

Des patriarcats d'Etienne II d'Amasée (925-928) et de Tryphon (928-931), il n'y a rien à dire; on ne les avait élevés â cette haute dignité que pour permettre au fils du *basileus* romain Lécapène, le jeune Théophylacte, d'être en âge de l'occuper. A l'âge de seize ans, Théophylacte monta donc sur le trône patriarcal et il y resta près de 25 ans (931-956). Ce fut un scandale. Entré sans vocation aucune dans la carrière ecclésiastique à laquelle son père l'avait destiné, il sedéshonora et déshonora sa charge par des excès de tout genre. La chasse et les chevaux étaient sa passion favorite; par ailleurs, il menait la même vie de débauche que vivaient alors les papes de Rome, ses amis. Au milieu des solennités liturgiques, graves et majestueuses, de l'Église grecque, il introduisit, di un chroniqueur, « des inllexions de voix indécentes,des rires, des clameurs scandaleuses..., des danses sataniques, des chants empruntés au carrefour et au lupanar. » Sa passion pour les chevaux dépassait toute mesure; il en nourrissait plus de mille avec les mets les plus recherchés et terminait à la hâte un office liturgique à Sainte-Sophie, « sur l'annonce qu'une jument favorite venait de mettre bas. Ce prélat hippomane mourut d'une chute de cheval, » le 27 février 956. Or, les papes se montrèrent toujours d'une indulgence extrême pour les désordres de ce fils de parvenu; ils indisposèrent ainsi contre eux le clergé et le peuple byzantin, dont les patriarches avaient eu jusque-là des mœurs à peu près irréprochables. Il est vrai que, à cette époque, à Rome comme à Constantinople, la puissance ecclésiastique était à la merci de l'autorité séculière, livrée qu'elle était, ici au fils du *basileus,* là-bas au frère bâtard du prince des Romains. Jean XI avait beau déléguer à Sainte-Sophie quatre légats, dont deux évêques, pour assister à la consécration solennelle du jeune Théophylacte, il ne réussissait pas, même en Occident, à étoullèr les murmures que soulevaient ses complaisances en faveur de ce gamin. Luitprand, *lielalio de legatione constantinopolitana,* 62; Pilra, *Analecta novissima,* t. i, p. 122, 475. A l'indigne patriarche Théophylacte succéda, le 3 avril 956, le moine Polyeucte, d'une intelligence plutôt restreinte, mais dont la piété austère s'alliait à une fermeté de caractère incomparable. Par deux fois, il osa braver la témérité des empereurs et leur interdire, selon la gravité de la faute, l'accès du sanctuaire ou de l'église. Il inlligea une peine canonique à Nicéphore Phocas pour avoir contracté des secondes noces, le frappa d'excommunication majeure pour avoir encouru l'affinité spirituelle et, quand Tziniscès se présenta, souillé du sang de son prédécesseur, il ne voulut procéder à son couronnement qu'après avoir acquis la certitude qu'il punirait ses complices et rapporterait, en expiation de son crime, les lois défavorables à l'Église. Tout en honorant sa dignité et en tendant de toutes ses forces à la réforme de son clergé, Polyeucte semble avoir entretenu avec la cour pontificale des relations assez bienveillantes. A lire le récit que l'évêque de Crémone, Luitprand, nous a laissé de son entrevue avec lui, on dirait, il est vrai, que Latins et Grecs se haïssaient déjà comme au temps des Comnènes ou des Paléologues; mais il ne faut pas croire sur parole ce prélat lombard, inféodé à la politique allemande et dont la narration n'est qu'un tissu de scènes d'amour-propre blessé ou d'histoires graveleuses.

Basile Ier le Scamandrien (970-974), successeur de Polyeucte, était un ascète de l'OIympe bithynien. Rigide comme un saint Antoine, il dormait sur la terre nue, buvait de l'eau, mangeait des baies sauvages et ne quittait ses vêtements sordides que lorsqu'ils se détachaient de lui. Il fut déposé par un synode, sur la volonté expresse de l'empereur Tzimiscès, qui ne pouvait lui pardonner son attachement au siège de Rome. Voir G. Schlumberger. *L'épopée byzantine â la fin du Xe siècle,* Paris. 1896, t. 1,p. 263-275. Les relations entre les deux Églises venaient, en effet, de se tendre à nouveau par suite de l'appui et du refuge que la cour byzantine avait offer'; à l'antipape Erancon contre Benoit VI et Benoit VII

Pour n'avoir pas voulu se prêter à cette combinaison schismatique, Basile le Scatnandrien dut se retirer et céder le trône patriarcal à un Studite, Antoine III (974-980), que les chroniqueurs déclarent « couronne des Heurs des quatre vertus cardinales ». Ce schisme dura dix ans et l'accord ne fut rétabli que par la violence, après la mort du pape Benoit VII. octobre 983, adversaire de I'rançon. Celui-ci, qu'on désigne aussi sous le nom de Boniface VII, parvint alors, avec l'appui moral et matériel des Byzantins, à chasser Jean XIV et à le tuer, comme il avait déjà tué Benoit VI. et à redevenir pape une seconde fois. Quant au patriarche Antoine, il avait depuis longtemps donné sa démission (980), et cette démission avait été suivie d'un interrègne de quatre ans et plus, demeuré encore inexplicable. Il est possible que la cour byzantine n'ait consenti à une nomination que le jour où un candidat grec se fût assis sur la chaire de Pierre, en se constituant l'humble créature du *basileus.* Schlumberger, *op. cil.,* t. i, p. 446-454.

Des successeurs d'Antoine III le Studite jusqu'à Michel Cérulaire : Nicolas II Chrysobergès (984-996), Sisinnius II (996-998), Sergius II (998-1019), Eusfathe (1019-1025), Alexis le Studite (1025-1043), on ne sait presque rien de sûr et la chronologie de leurs patriarcats demeure fort incertaine. A en croire les historiens ordinaires, les quatre premiers de ces patriarches auraient repris l'œuvre du schisme au point où l'avait laissée Photius, en vue de la mener à bonne fin : « Le premier, Nicolas Chrysobergès, aurait condamné solennellement à la fois les ennemis d'Ignace et de Photius, afin de calmer les polémiques qui duraient toujours dans l'empire grec, et celte tentative de conciliation constituerait la première atteinte au compromis de 890. Le second, Sisinnius, plus hardi encore et avec des intentions évidemment hostiles à Rome, aurait envoyé de nouveau aux trois autres patriarches orientaux l'encyclique de Photius. Enfin, les deux derniers, Sergius et Eustalhe, auraient cru le moment venu de donner une sanction à ces tentatives, le premier en rayant le nom du pape des diptyques, le second en se faisant reconnaître le titre de patriarche œcuménique. » L. Bréhier, *l.e schisme oriental du XIe siècle,* Paris, 1899, p. 5. Ces conclusions sont erronées, ainsi que l'a démontré M. Bréhier dans l'ouvrage cité ci-dessus. Des sentiments hostiles que Nicolas II et Sisinnios auraient nourris pour les papes, nous n'avons aucune indication fondée et l'on peut croire que si, sous leurs patriarcats, Byzance n'a pas toujours marché d'accord avec Rome, la cause en est tout entière à des rivalités politiques. Les empereurs allemands avaient pour la chaire papale leurs candidats favoris qui l'emportaient ordinairement; à ces candidats les empereurs byzantins opposaient les leurs, qui se changeaient trop souvent en antipapes. De là. des conflits aigus, qui ne favorisaient pas, certes, l'amitié entre les deux Églises, mais qui pourtant n'influaient pas d'une manière grave sur leurs rapports habituels. Le prétendu schisme de Sergius II n'est pas mieux confirmé et, en 1054, le patriarche d'Antioche, Pierre III, affirmait à Michel Cérulaire que, 45 ans auparavant, c'est-à-dire vers 1009, il avait vu de ses propres yeux le nom du pape figurer dans les diptyques de Constantinople, à côté des noms de tous les patriarches. Ch. Will, *Acta et scripta quæ de controversiis E· ł lesiæ græcæ et latinæ sæculi XI composita exstant,* Leipzig. 1861, p. 192. Il paraît y avoir eu toutefois, d aptvs certains chroniqueurs, *P. G.,* t. exx, col. 718, des diftii ultés entre Sergius et les papes, probablement au sujet du titre de patriarche œcuménique ou de la juridiction sur la Bulgarie. Ce titre de patriarche œcuménique, le successeur de Sergius II, Eustathe (1019-1925 , sollicita le pape Jean XIX (1024-1033) de le lui accorder c pour son territoire, de même que l'Église romaine le portait pour toute la chrétienté », et il l'aurait obtenu sans doute par des présents et de l'argent, auxquels ce pape ne se montrait pas insensible, si la seule nouvelle de celte démarche n'avait soulevé dans tout l'Occident l'indignation générale et fait abandonner les négociations. L. Bréhier, *op. cit.,* p. 8-12.

Alexis du Stoudion (1025-1043), qui succéda à Eustathe, fut un prélat excessivement timoré. Il se plia sans trop de peine à tous les caprices matrimoniaux de la basilissa Zoé et ne semble pas avoir soulevé la moindre protestation contre l'immoralité toujours croissante de la cour. Et pourtant les occasions s'offrirent assez nombreuses de le faire, car, du règne des porphyrogénétes Zoé et Théodora, plus que de tout autre, il est vrai de dire que la politique, môme religieuse, ne fut plus qu'un jeu de dames. Ce patriarche timide et effacé fut remplacé par un autre d'allure hautaine, le plus fier peut-être et le plus arrogant, qui ait jamais occupé la chaire byzantine : Michel Cérulaire (1043-1059). Il ne m'appartient pas de dépeindre ici celte figure énigmatique, que Psellos a parée, selon les besoins de la cause, de toutes les qualités ou de tous les vices. Ce qui paraît bien avoir dominé en lui, c'est la conscience de sa supériorité et la haine irréconciliable qu'il portait à l'Église latine. Son orgueil le poussait, en 1040, à « affecter la tyrannie », c'est-à-dire à se faire conspirateur pour saisir la couronne impériale. En 1047, déjà patriarche, il sauvait l'empereur Monomaque durant la révolte de Léon Tornikios et, en 1057, il prenait part, s'il ne le dirigeait, au complot qui portait au pouvoir Isaac Comnène, à la place de Michel VI. Il est vrai que le désintéressement n'était pas le mobile de ce concours et que le patriarche semble bien avoir voulu réunir à son profit la royauté au suprême sacerdoce. Son ambition causa sa perle. Déposé et exilé, il mourut des mauvais traitements qu'il avait subis, sans rien abdiquer de ses prétentions et après avoir réalisé le rêve de toute sa vie : à défaut du premier rang tenir le premier rôle. L'action religieuse de cet homme fut à jamais néfaste; c'est à son nom, plus encore qu'à celui de Photius, qu'il convient d'accoler le schisme oriental (1054). Cérulaire voulut la séparation des deux Églises, sans qu'on puisse assigner à cette volonté d'aulre motif que son orgueil, et il la réalisa au moment mémo où tout semblait conspirer en faveur d'une entente durable. Pour cela, en dehors des causes théologiques sur lesquelles avait insisté Photius, il en mit en avant une foule d'autres que celui-ci avait négligées ou qu'il avait teuchées légèrement, mais que lui jugea de nature à frapper l'imagination populaire. L'emploi des azymes à la liturgie, le célibat ecclésiastique imposé à tous les prêtres, le jeûne du samedi, les mœurs guerrières des évêques et des clercs, l'action de se raser la barbe et de faire tondre ses cheveux, et autres divergences de même envergure étaient accueillies par les gens sérieux du xi· siècle par des haussements d'épaules. Toutefois, l'accumulation même de ces divergences tendait à jeter le discrédit sur les usages de l'une ou de l'autre Église; si elle n'en imposait pas aux esprits réfléchis comme Pierre d'Antioche, elleentrainait la masse du peuple et des moines, en somme tous ceux qui faisaient l'opinion à Byzance. A ce titre, la polémique de Michel Cérulaire, si fragile et si mesquine qu'elle nous apparaisse, était bien supérieure à celle de Photius et son schisme appelé à exercer une action autrement durable.

XI. L'Italie byzantine, vni'-xvi' siècles. — En parlant d'Italie byzantine, nous n'entendons ici parler que de l'Italie soumise à la juridiction religieuse de Constantinople, bien qu'il soit nécessaire de dire un mot de la situation politique. L'unité byzantine, réalisée par Justinien en 552, avait été rompue presque aussitôt (568), par l'invasion lombarde en Italie, qui n'en avait laissé subsister que des enclaves, destinées à lui ré-

sister jusqu'à la fin (751), et plusieurs même à lui survivre. Au nombre de ces débris de l'exarchat italien, il faut mettre Ravenne, Gènes, Rome et Naples, dont l'histoire est assez connue et ne nous intéresse pas, sauf Naples, directement: il faut mettre surtout l'Italie méridionale, Calabre, Apuiie, Terre d'Olrante et Sicile, qui furent les vrais foyers de la cullure et de l'inlluence byzantines.

Avantd'aborder l'histoire de la Sicile et de la Calabre, mentionnons l'essai d'absorption de l'Église de Naples tenté par Constantinople, sans résultat d'ailleurs. L'influence du saint-siège fut toujours assez forte pour maintenir cette Eglise sous son obédience, au prix de rudes combats. Les iconoclastes, qui ne jouirent jamais d'une grande popularité en Italie, comptaient à Naples de nombreux partisans, et ils réussirent même à inleirompre plusieurs années durant toute relation avec Rome. Vers 740, il s'en était fallu de rien pour que l'évêque de Naples, après avoir accepté de la cour byzantine le titre d'archevêque, ne se détachât du patriarcat romain. Vingt ans plus tard, on s'opposait à ce que l'évêque élu allât se faire consacrer par le pape, et lorsque, après avoir trompé la vigilance des gardes, le prélat revint muni de l'investilure pontificale, il ne put de deux ans entrer dans sa bonne ville. A la mort de cet évêque, le duc Etienne, gouverneur de Naples, lui succéda avec l'agrément du pape, et il exerça cette charge pendant près de 33 ans, sans que le titre et les fonctions de duc sortissent de sa famille. La manière même dont il était entré dans les ordres sacrés fit qu'Élienne manifesta à l'égard du saint-siège une déférence particulière et qu'il s'appliqua à fortifier l'influence romaine. Par tous les moyens il s'eflorçait de faire triompher dans son diocèse la langue et la culture latines, aux dépens de la civilisation byzantine. C'est bien à partir de son épiscopat que le grec Cesse d'être la langue olficielle, aussi bien de l'administration que de l'Eglise. S'il y eut depuis, soit au IXe, soit au x" siècle, des tentatives plus ou moins avouées de soustraire Naples à la juridiction romaine, elles étaient vouées fatalement à l'insuccès. Naples entretenait avec ses souverains grecs des relations assez pacifiques, elle favorisait l'influence byzantine dans les milieux littéraires et la haute société ecclésiastique; mais ce n'était là que satisfaction d'érudits, le cœur et l'âme étaient définitivement latins.

La Sicile était toujours restée, dans une certaine mesure, un pays de langue mixte. Si, à la lin de l'empire romain, le grec devint la langue usuelle, dans une grande partie de Tile, etsi, d'autre part, les catacombes de Syracuse ne contiennent guère que des inscriptions grecques, il n'en est pas moins vrai que, soit à cause de l'administration impériale, soit à cause de l'Eglise romaine, le latin servait de langue officielle et que le clergé, latin en majorité, dépendait directement du saint-siège. Un changement ne tarda pas à s'opérer, lorsque le latin ne fut plus la langue parlée à la cour de Byzance; les fonctionnaires favorisèrent la propagande du grec qui ne larda pas à l'emporter. Ce changement commence à se produire des le vu· siècle et il va sans cesse grandissant. Le clergé sicilien grec joue alors un rôle particulièrement brillant dans l'histoire de l'Eglise; il fournit un patriarche (681) au siège d'Antioche. Théophane, supérieur d'un monastère syracusain, et plusieurs papes au siège de Rome. L'évêché de Syracuse est occupé par une créature du *basileus,* le grec Georges, et celui d'Agrigente par saint Grégoire, un des orateurs grecs les plus en renom de la fin du vu· siècle. Brusquement, et presque sans transition, l l glise grecque de Sicile se trouve étroitement associée à la vie de l'Eglise byzantine. Un diacre de Catane prononce le sermon de clôture du concile de Nicée (787); ın moine sicilien, saint Méthode, monte sur le.trône patriarcal de Constantinople (843); le patriarche saint Taraise (-j-80G) adresse des encycliques aux évêques de Sicile et ceux de Syracuse et de Taormina se compromettent avec Photius de façon à être condamnés par le VIII* concile général, 869; la Sicile enfin a sa part de production et d'éclat dans l'histoire littéraire de Byzance avec des auteurs comme saint Grégoire d'Agrigente, saint Méthode, Pierre de Sicile, saint Joseph l hyninographe, Théophane le Sicilien, etc. En même temps que de l'Etat, le grec devient la langue de l'Église, fait d'autant plus frappant que, dans les controverses théologiques du monothélisme et «le l'iconoclasme, le clergé sicilien fait habituellement cause commune avec les Eglises latines d'Occident contre l'épiscopat byzantin. La raison principale de cet accroissement d'influence byzantine en Sicile lient sans contredit à la persécution iconoclaste. Les moines de Constantinople et d'ailleurs, hardis partisans des images, sont contraints de chercher un asile pour se mettre à l'abri de la férocité des empereurs et de leurs fonctionnaires, et ils le cherchent de préférence en Occident, mais dans des contrées qui relèvent encore de la culture grecque. Ainsi, par le fait de ces émigrations, ils contribuent à consolider en Sicile et en Calabre l'autorité discutée du *basileus,* comme les Irlandais de nos jours, en fuyant devant les Anglais, se font de par le monde les meilleurs propagateurs de l'influence britannique.

C'est au vin· siècle, vers l'année 732, que la Sicile fut probablement rattachée d'une manière plus ou moins directe au patriarcat byzantin, au moment où Léon ill l'isaurien confisqua les domaines pontificaux situés dans l'île. Au II* concile de Nicée (787), le clergé sicilien marche d'accord avec celui de Constantinople. La notice épiscopale du clerc arménien Basile, qui dale des environs de 844), range Syracuse, métropole religieuse de la Sicile, parmi les dépendances du patriarcat byzantin. II. Geizer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani,* Leipzig, 1890, p. 27. Une autre *Notifia,* la *Notitia VIII* de Parlhey, *op. eil.,p.* 162, compte également Syracuse parmi les métropoles byzantines et Catane, autre ville de la Sicile, parmi les archevêchés aulocéphales qui relevaient de Constantinople. Parthey, *op. cil.,* p. 166. A ce moment, Syracuse avait douze évêchés sullragants, dont on trouvera les noms dans le même document. *Op. cil-,* p. 170. Un peu plus tard, entre les années 901 et 907, la *Notitia* de Léon VI attribue, parmi les métropoles byzantines, à Syracuse le 13e rang et à Catane le 44·. II. Geizer, *Ungedruckle und ungenügend verôf-/entlichte Texte der Noliliæ episcopatuum,* Munich. 1900, p. 550 sq. Syracuse compte alors 13 suflragants, à peu près les mêmes que dans la *Notitia* précédente. *op. cil.,* p. 553 sq., et Catane absolument aucun. Dans la *Notitia* de Constantin VII Porphyrogénète, de l'an 940 environ, Catane occupe toujours le 44· rang et n'a pas de suffragant, Geizer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani,* p. 58,81 ; quant à Syracuse, elle avait été conquise dans l'intervalle par les Arabes Fatimites et se trouve remplacée au n. 13 par Mélitène d'Arménie. « Au tx" siècle, en ellet. l'intense culture grecque de la Sicile s'éteint, et presque aussi soudainement qu'elle s'y était produite au vit·. L'invasion arabe, Païenne prise (831), puis Messine (842), puis Syracuse (878), enfin Taormina (902), une résistance longue et sanglante, suivie d'un écrasement terrible, c'en est assez pour expliquer cette ruine subite et radicale... La population grecque de Sicile, chassée par les vicissitudes de la résistance et parle plan même de la conquête arabe, du versant de Palerme sur le versant de Syracuse, se ramasse à l'extrémité orientale de l'île, autour de Taormina, et de là émigre en masse. Le Péloponése eu recueillera une partie : ce sont ces exilés que secourt saint Pierre, évêque d'Argos; ce sont ces émigr· s de Calane à Patras, dont est saint Athanase, évêque de Me-

thone. Mais c'est surtout la Calabre qui est le refuge naturel des chrétiens chassés de Sicile... et de cette migration nous trouverons la trace dans toutes les vies de saints calabrais du IXe siècle et du commencement du X'. » P. BatilloL *L'abbaye de Rossano,* Paris, 1891, p. vin sq. Toutefois, si Syracuse est désormais absente des notices épiscopales byzantines, il n'en est pas de même de Catane qui occupe habituellement le 44e rang. Catane figure encore dans la liste d'Andronic II, en 1298, tandis qu'elle manqueà celle d'Andronic III, 1328-1341, où elle est remplacée par Lacédémone. Il est vrai que, depuis longtemps déjà, son métropolitain n'occupait qu'un siège *in partibus.*

En Calabre, la transformation s'opère plus tardivement qu'en Sicile, mais aussi plus rapidement. A la fin du VI· siècle encore, cette province est purement latine et se nomme le Bruttium; c'est la péninsule sud-orientale ou terre d'Olrante, qui est désignée par le nom de Calabre. Il en est ainsi jusqu'au milieu du vu» siècle; à ce moment, l'ancien nom de Bruttium commence à tomber en désuétude pour céder la place à celui de Calabre. Cette mesure administrative doit sans doute le jour à Constant II. qui séjourna longtemps en Italie et institua un duché de Calabre plus étendu, afin de mieux garantir l'autorité byzantine contre les Lombards. Un peu plus tard, vers 680 et dans les années suivantes, la Calabre proprement dite échappe au *basileus.* Pour dissimuler les pertes qu'ils ont subies, les Byzantins conservent toujours le nom officiel de Calabre, mais ils l'appliquent uniquement à la région dont ils sont restés les maîtres, c'est-à-dire à l'ancien Bruttium. En même temps, un travail d'hellénisation s'opère très promptement. De la sorte, le clergé calabrais, qui est soumis à la juridiction romaine et attiré vers les papes par l'ensemble de sa doctrine, se voit comme malgré lui entraîné vers Byzance par sa langue et par sa liturgie Si naturelle que puisse nous paraître aujourd'hui la situation mixte du clergé calabrais, grec et latin, elle ne pouvait durer que par l'accord permanent des cours de Rome et de Constantinople. Dès que la rupture définitive fut proclamée sous les empereurs iconoclastes, la différence de langue et de rite devenait nécessairement un principe d'opposition, et Constantin V, pas plus que Léon III, ne devait soufl'rirque des Eglises grecques reconnussent la juridiction d'un pape brouillé avec le pouvoir impérial. A vrai dire, celte soumission de la Calabre, comme de la Sicile, au patriarche de Constantinople ne semble pas avoir été dès l'abord imposée par un décret formel; elle suivit plutôt la force naturelle des choses. En confisquant violemment les revenus des patrimoines de Saint-Pierre dans la Sicile et dans la Calabre, Léon III l'Isaurien enlevait au pape toute son inllnence sur le clergé de ces provinces, il ne tolérait plus la présence des inspecteurs pontificaux, chargés de veiller sur les biens et sur les personnes ecclésiastiques et. par suite, il brisait les derniers liens qui rattachaient à Rome le clergé de l'Italie méridionale et de la Sicile. Dès lors, rien de plus aisé que d'interdire aux évêques le voyage *ad limina,* de prohiber la reconnai«<ance de la juridiction papale; rien de plus aisé **aussi** que de faire exercer par le patriarche byzantin l· s droits autrefois dévolus an souverain pontife, à mesare que se produiraient les vacances de sièges. Falalen ni. par la simple force de l'habitude, les Eglises de : r- devaient accepterpeu à peu la juridiction nou- ml. il pourrait bien y avoir eu un décret pc-- ' de Constantin V. qui consacrait le nouvel ordre d, : c-ses lorsque le pape chercha des alliés éventuels dans -- r s francs et se mit à poser les bases des t jji 75i Du moins,c'est ce que semblent re les paroles du clerc arménien Basile, **dans la première moitié du IX*** siècle : « Ont été arrachas au j s-ese de Rome et sont soumis actuellement au trône de Constantinople les métropolitains suivants avec leurs évêchés : Thessalonique, *Syracuse,* Corinthe, *Reggio,* Nicopolis, Athènes, Patras, parce que le pape de l'ancienne Rome est entre les mains des barbares. » H. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani,* p. 27. Dans cette liste de métropoles incorporées au patriarcat byzantin. Reggio représente l'Église calabraise. La *Notitia VIII* de Parthey, *op. cil.,* p. 166, qui est un peu antérieure à celle du clerc Basile, ne mentionne Reggio que parmi les archevêchés autocéphales, et encore au dernier rang.

Contre ces violences de l'autorité impériale, il n'y a pas trace de résistance de la part des papes, qui paraissent s'être résignés d'assez bonne heure à la perte de leurjuridiction. Ainsi Adrien 1" (772-795) ne revendique qu'à deux reprises les anciennes prérogatives du patriarcat romain, JalTé-Lôwenfeld, *Regesla,* n. 2448, 2449, 2483. et encore se préoccupe-t-il moins de son pouvoir spirituel que de ses anciens domaines. Après lui, pendant plus d'un demi-siècle, on ne perçoit aucune protestation nouvelle; il faut descendre jusqu'à Nicolas I" (856-867), pour saisir, dans les lettres des papes, une allusion à leurs droits perdus sur la Sicile et sur la Calabre. Du reste, ces protestations furent toutes platoniques; aucun pape n'osa agir directement sur le clergé sicilien ou calabrais pour le détacher du patriarcat de Constantinople, et les évêques de ces deux provinces continuèrent à se mouvoir dans l'orbite des patriarches byzantins.

Lorsque Basile Ier eut repris sur les Sarrasins et les Lombards la Calabre et l'Apulie, tombées momentanément en leur pouvoir, il s'occupa avant tout d'y restaurer la hiérarchie ecclésiastique. Pour opérer ce changement. il fallait, du moins en Apulie, substituer le clergé grecà l'ancien clergé latin, maiscette substitution ne présentait pas de difficulté; il suffisait d'offrir un asile aux innombrables émigrants chrétiens, laïcs, prêtres ou moines, que les progrès de la domination sarrasine en Sicile forçaient à s'expatrier. Ce qui nous donne une idée précise de l'intensité de vie hellénique en cette province, ce sont les notices épiscopales. Tandis que du temps du clerc arménien Basile, vers 810, le duché de Calabre e| la terre d'Otrante ne possédaient encore qu'une seule métropole byzantine, Reggio, à l'époque de l'empereur Léon VI, entre les années 901 et 907, on mentionne dans la Calabre deux métropoles : Reggio et Santa Severina, dont l'une occupe le 31· rang et l'autre le 18e sur la liste des 51 métropoles byzantines. A ce moment déjà, Reggio comptait douze évêchés suffragants et Santa Severina quatre. De plus, l'ancienne Calabre ou Terre d'Olrante avait un archevêché aulocéphale, Olrante, qui dépendait directement de Constantinople. H.Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notiliæ episcopatuum,* p. 549 sq.; J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile 1" jusqu'à la prise de Bari par les Normands, 8ϋI-10'I1,* Paris, 1904, p. 185-191. Toutefois, la grande majorité des évêchés de l'ancienne Calabre reste soumise au pape de Rome, bien que ce pays fasse partie, au point de vue politique, de l'empire grec; c'est du saint-siège que dépendent alors les évêques de Tarente et d'Oria, comme ceux de l'Apulie centrale et septentrionale, où la conquête byzantine n'a eu d'autre ellet que de favoriser la restauration des anciennes Eglises latines. .l. Gay, *op. cil.,* p. 191-200. M. Gay a prouvé, *Les diocèses de Calabre à l'époque byzantine,* dans la *Revue d'histoire cl de littérature religieuses,* 1900, t. v, p. 251, 252, que les douze sulTragants de Reggio se composaient des huit anciennes Eglises latines : Vibona, Tauriana, Locres ou Saint-Cyriaque, Squillace, Colrone, Nicotera, Tropea et Cosenza, connues déjà de saint Grégoire le Grand, et de quatre Églises nouvelles : Bisignano, Rossano, Amanlea et Nicastro, érigées en évêchés par les

patriarches byzantins. Quant à l'évêché de Santa Severina, secunde métropole de la Calabre, il est de création purement byzantine, ainsi que trois de ses évêchés sullragants : Umbriatico, Cerenzia, Isola di Capo Bizzulo; le quatrième, Gallipoli, dans la terre d'Olranle, est beaucoup plus ancien, puisqu'il est déjà mentionné dans les lellres de saint Grégoire le Grand.

Depuis la mort de Léon VI (912) jusqu'à l'avènement de Nicéphore Phocas (963), l'organisation ecclésiastique de la Calabre n'a pas subi de changement appréciable. Reggio et Santa Severina sont toujours les seules métropoles et elles comptent, comme auparavant, l'une 12 sullragants et l'autre 4, ainsi que l'atteste la *Nolitia* de 940. II. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani,* p. 58, 77, 82. Cependant l'hellénisme se propage de plus en plus, grâce surtout à l'action des moines grecs, soutenue et favorisée par les fonctionnaires byzantins. La vie religieuse byzantine est des plus intenses en Calabre, qui devient par excellence la terre des moines et des ermites. Citons surtout saint Elie le Sicilien et sainblilie de Reggio, pour la contrée située aux environs de Reggio, dans les solitudes de l'Aspromonte, J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin..., 8GT-i01i,* p. 255-261, les saints Nil de Rossano, Cliristophore, Macaire, Sabas le jeune, Luc d'Armento, Vital, Léon-Luc, etc., pour la contrée située surtout au nord de la Calabre. J. Gay, op. *cit.,* p. 261-286. Tous ces moines errants, qui fondent çà et là des maisons religieuses, sont aussi les instruments les plus actifs et les plus efficaces de la propagande byzantine. Nicéphore Phocas décide d'utiliser ces forces et, pour faire cesser un dualisme fâcheux dans la province d'Apulie, il décrété, au plus tôt vers 968, que la liturgie grecque sera substituée dans toutes les villes à la liturgie latine et que l'évêque sera partout un évêque grec. Tel est du moins le sens d'un décret qui ne nous a pas été conservé et que lui attribue Luitprand, *De legatione conslanlinopolitana,* 62. Si l'évêque de Crémone n'a pas été, une fois de plus, dupe de son imagination grossissante et si ce décret a réellement existé, il était condamné par avance à rester lettre morte, car la grande majorité de la population de l'Apulie étant latine, la liturgie latine devait continuer à être employée. One chose beaucoup plus sûre, c'est que Nicéphore Phocas éleva en Calabre l'aulocéphalie d'Otrante au rang de métropole et lui constitua cinq évêchés sullragants : Acerenza, Tursi, Gravina, Matera, Tricarico, dont deux au moins appartenaient auparavant au patriarcat romain. Or, la nouvelle province ecclésiastique se trouvait comprise dans cette région mixte, si souvent contestée enlrc les officiers grecs et les Lombards de Bénévenl ou de Salerne; elle devait provoquer entre les deux clergés, grec et latin, une rivalité de plus en plus grave. Pour répondre à ces empiétements arbitraires, le pape Jean XIII (965-972) vint créer, à son tour, des provinces ecclésiastiques latines dans l'Italie méridionale, comme à Capoue, Bénévenl, Salerne, Naples, Amalli, et quelques-unes de ces métropoles exerçaient en territoire grec une partie de leur juridiction. Le pape voulait ainsi fortifier l'unité du clergé lombard et rendre plus étroits les liens qui Punissaient au saint-siège. Pourtant, il n'est pas probable que, dés celte époque, les évêques grecs de cette contrée aient cessé de se reconnaître comme sullragants de Reggio et, par suite, soumis à Constantinople.

Cette situation se maintint ou à peu près jusqu'au concile de Melfi, tenu en 1058 par le pape Nicolas II, qui voulut rétablir dans l'Italie du Sud le prestige du patriarcat romain, tel qu'il existait en celte contrée avant les persécutions iconoclastes. L'appui des Normands, aussi dévots pénitents aujourd'hui qu'ils étaient hier pillards intrépides, lui est,pour ce but,tout à fait assuré. En courbant sous leur domination les terres byzantines, ils contribueront à grandir l'influence et la liturgie latines. Selon la promesse faite par Robert Guiscard à Nicolas 11, il faut, pour qu'elles soient soumises à l'autorité de Rome, que toutes les Églises soient d'abord placées sous la domination normande. Ainsi, vers 1071, l'évêque latin d'Acerenza revendiquait la succession des évêques grecs qu'on avait, sous Nicéphore Phocas, fait dépendre du métropolitain d'Otrante. J. Gay, *op. cil.,* p. 549 sq. Ce prélat avait pourtant assisté au concile de Constantinople de 1066, Mansi, t. xix, col. 1043, mais les Normands durent profile" de son absence pour installer à sa place un évêque latin. Il ne faudrait pas conclure de ce fail que les métropoles de Reggio, d'Otrante et de Santa Severina sont devenues latines immédiatement après la prise de Baï-i par les Normands en 1071 ; les notices épiscopales, aussi bien que les autres documents d'ordre moins officiel, sont là pour protester contre une pareille conclusion.

La notice de l'an 980 reproduit la nomenclature de la *Notitia* de 940 : Reggio est au 31e rang, Santa Severina au 47° ou 48°, mais, fait absolument nouveau, Otrante figure au 54e; ce qui confirme la donnée citée déjà de Luitprand. II. Gelzer, *Vngedruckte... Texte der Notiliæ episcopatuum,* p. 570. Le nombre des suffragants que ne donne pas M. Gelzer doit être resté stationnaire. De même, Reggio, Santa Severina et Otrante figurent dans les notices d'Alexis Comnéne (1081-1118), de Manuel Comnéne, entre les années 1170-1179, et d'isaac l'Ange (1186-1196), et toujours au même rang. La *Nolitia* de Manuel Comnéne, IL Gelzer, *op. cit.,* p. 585, donne même à Santa Severina cinq suffragants au lieu de quatre qu'elle possédait, et treize à Reggio, Parthey, *op. cit.,* p. 119, au lieu des douze de jadis. Nous avons encore ces trois métropoles sur les listes officielles d'Andronic II, vers 1298, et d'Andronic III, entre les années 1328 el 1341 ; en revanche, il y a sur elles silence absolu dans les listes rédigées après la prise de Constantinople par les Turcs. Si maintenant nous faisons appel aux sources latines, nous voyons que dans les diocèses de Cosenza et de Bisignano, sullragants de Reggio, le rite latin est officiellement rétabli dès la fin du XIIe siècle. Pour la même province, nous avons un diplôme adressé en 1094 au premier évêque latin de Tropea, et un autre diplôme de 1096 qui a pour objet le rétablissement de la liturgie latine dans le diocèse de Squillace. D'autre part, les anciens évêchés de Vibona et de Tauriana, ruinés par les incursions arabes, disparaissent; Amantea est réuni au siège latinisé de Tropea, peut-être aussi Nicotera, que mentionne encore une charte grecque datée de 1173. La métropole de Reggio garde sous les Normands les prérogatives qu'elle avait acquises sous les Byzantins; elle possède, dès 1082, un archevêque latin, en même temps qu'un métropolite grec. D'autres diocèses encore ont réussi à conserver hut's évêques grecs. Ainsi, la métropole de Santa Severina est grecque au début du XIIIe siècle, et il en est, sans doute, de même de ses évêchés sullragants. Dans la province de Reggio, le clergé grec reste le maître à Cotrone et à Rossano. qui devient au XIIe siècle un archevêché grec, reconnu par le saint-siège. Les Normands sont contraints de faire d'autres concessions à la population byzantine et, après avoir supprimé plusieurs diocèses grecs, d'en établir deux nouveaux à Bova et Oppido, dans la Calabre méridionale. Les papes reconnaissent l'existence officielle des deux rites et, en 1165, une bulle d'Alexandre 111 autorisait l'archevêque de Reggio à consacrer d‹ -évêques tant grecs que latins, .l. Gay, *Revue d'Iisl·· . e et de littérature religieuses,* 1900, t. v, p. 256-259; tous ces faits sont empruntés textuellement à cette · tu :· A Gallipoli, en 1329, l'évêque était un basilien de Saint-Nicolas de Calamizi et, en 1331, un basilien de

Sauveur de Messine; le siège ne devait être latinisé qu'après ce dernier. A Cotrone, le dernier évêque grec est Nicolas de Durazzo qui fut, en 1261, envoyé par Alexandre IV connue légat à la cour des Paléologues. A Rossano, nous trouvons une succession ininterrompue d'archevêques grecs jusqu'au xiv» siècle; le dernier titulaire a siégé de 1348 à 1364. Bova resta un siège épiscopal grec jusqu'au xvt» siècle ; Oppido l'était encore en 1301 et Sainte-Cyriaque à la lin du xv» siècle, car nous connaissons son dernier évêque grec, qui siégea de 1472 à 1497. P. Batiffol, *op. cit.*, p. χχιι-χχχνπ.

Le xiv« siècle voit l'élément grec se fondre de plus en plus dans la nationalité italienne et pourtant, malgré cette absorption chaque jour croissante, la population conservait encore le souvenir de son origine orientale, le culte de sa langue et de sa liturgie propres. Je n'en veux comme preuves que les exemples apportés par M. Gay dans son article : *Notes sur la conservation du rite grec dans la Calabre et dans la terre d'üIrante au xiv» siècle,* dans *Jiyzanlinische Zeitschrift,* 1895, t. iv, p. 59-66. Avec les comptes des collecteurs d'impôts pour le royaume de Naples, des années 1326 à 1328 pour la Calabre, de l'année 1373 pour la terre d'Otrante, cet érudit a essayé de fixer la situation du rite grec dans ces deux provinces. La liste des communautés grecques est nécessairement incomplète, néanmoins elle monte à un chiffre assez élevé. Dans la Calabre, on nomme alors, pour le diocèse de Reggio, 103 prêtres ou clercs, 5 protopopes ou archiprêtres, 13 monastères d'hommes et 3 de femmes; pour le diocèse de Tropea, 26 clercs; pour le diocèse d'Oppido, un higoumène grec; pour le diocèse de Sainte-Cyriaque, 2 chanoines grecs, 4 protopopes, 11 monastères; pour le diocèse de Catanzaro, 29 clercs. 3 protopopes, 2 monastères; pour le diocèse de Nicastro, 2 protopopes, 4 monastères d'hommes et 1 de femmes; pour le diocèse de Squillace, 16 clercs, 4 protopopes. 5 monastères; pour le diocèse de Mileto. 5 protopopes et plusieurs supérieurs de monastères; pour d'autres diocèses de Calabre enfin, quelques noms de protopopes, de clercs ou de monastères. On voit, par ces chiffres, qui sont fort incomplets, que l'élément grec, au début du xtv» siècle, tenait fort bien tête à l'élément latin et conservait encore une prodigieuse vitalité. Dans la terre d'Otrante, nous avons en 1373. pour le diocèse d'Otrante, 7 protopopes el 1 higoumène; pour le diocèse de Nardo, un nombre indéterminé de clercs grecs, 10 protopopes et 12 higoumènes ou archimandrites; d'autres noms enfin pour les quelques autres diocèses. Deux siècles plus tard, la liturgie grecque est très vivante dans plusieurs villes de la Calabre et de la terre d'Otrante, notamment à Reggio, Brindisi. Nardo, Olrante^ et dans d'autres localités moins importantes. En 1577, le pape Grégoire XIII fond- à Rome le collège grec pour former des prêtres du rite orii ntal et. en 1579. est promulguée la réforme des monastères basiliens d'Italie. Une visite du diocèse de Reggio, faite en 1595. y atteste l'existence de 59 prêtres grecs, fort ignorants du reste ; trente ans apn -. ∴ n r·-Lut plus un dans ce diocèse. En 1583, l'archevêque d'Otrante réunit un synode diocésain et l'on y voit t'garer 2>.0 prêtres grecs.

En dehors de ces Byzantins, descendants de ceux qui peuplaient La S.-'e et la Calabre depuis le vu» et le vin» siècles, l'Italie méridionale vit se produire au xv» siecle une gremi-re immigration d'Orientaux, d'origine albanaise et de liturgie byzantine, qui venaient renforcer l'ancien éJéæat grée. C'est entre 1467 et 1470 qu'a lieu ce premier exode des Albanais dans une portion de la Calabre, attires par la fille de Georges Scanderbeg, qui avait éponsâ le prince Haltes de Bisignano; ils y fondent un grand nombre de villages. Au xrr siècle. des familles albanaises de Coron en Morve viennent rejoindre les premiers émigrants C e-t le mc-me nt des luttes avec les Latins, à l'obédience desquels les Albanais s'efforcent d'échapper, soit en Sicile, soit dans la Calabre. La situation n'est réglée qu'en 1735, lorsque le pape Clément XII se décide à instituer en Calabre un évêque *in partibus* de rite grec. Pour qu'aucune atteinte ne soit portée à la juridiction des évêques latins, le nouvel évêque sera simplement leur vicaire, chargé d'ordonner les prêtres du rite grec et d'administrer les paroisses albanaises. En même temps, le pape institue un séminaire ou collège grec-albanais, ou se formera le clergé oriental et qui est d'abord installé dans l'ancienne abbaye bénédictine de Saint-Benoit d'Ullano. En 1794, le gouvernement napolitain transfère le collège et la résidence de l'évêque grec au monastère basilien de Saint-Adrien, ou ils sont encore aujourd'hui. Près de la moitié des villages albanais, fondés en Calabre depuis la fin du xv» siècle, ont passé au rite latin, et si la liturgie byzantine s'est encore conservée chez eux, on peut dire que c'est sur la volonté expresse du saint-siège. L'évéque grec réside toujours à Saint-Adrien, il a sous sa dépendance 25 paroisses environ. assez éloignées les unes des autres. Quant au séminaire grec-albanais de Saint-Adrien, il a été complètement réorganisé et compte maintenant près de 150 élèves avec une douzaine de professeurs. Malheureusement les idées libérales ont pénétré dans son personnel et le portrait de Garibaldi est entouré d'un plus grand respect que les images des saints. Un collège semblable existe à Palermo, depuis 1715, pour les Albanais de Sicile, qui se trouvent dans des conditions beaucoup plus favorables, au point de vue de la fortune, que leurs frères de Calabre. Ce collège, comme celui de Saint-Adrien, est dirigé par un évêque titulaire du rite grec, qui s'occupe des Albanais catholiques, dispersés dans les diocèses de Palerme, de Montréal et d'Agrigenle; il peut compter en tout une trentaine d'élèves, qui suivent les cours du séminaire archiépiscopal. En outre, le collège Saint-Athanase à Rome possède 15 Albanais du rite grec parmi ses élèves et il y a là un évêque, le troisième de rite grec pour les ordinations, mais ce sont les Pères bénédictins, et non pas lui, qui ont la charge de ce collège. Plusieurs estiment la population italo-grecque de la Sicile et de la Calabre à 50 000 personnes; d'autres pensent qu'il y en a seulement 26000 en Calabre et 17000 en Sicile.

Rodota. *DeWoriginc, progresso e stato presente del rito greco in Italia,* 3 vol., Rome, 1758-1703; F. Lenormant, *La Grande Grèce, paysages cl histoire, 3* in-12. Paris, 1881-1884; G. Minasi, *Le chiese di Calabria dat quinto al duodecimo secolo,* Naples, 1896; P. Fabre, *Liber censuum,* 1889, fasc. 1 ; P. BatilTol, *L'abbaye de Rossano,* Paris, 1891 ; F. Cbalandon, *L'état politique de l'Italie méridionale à l'arrivée des Normands,* dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école franç. de Rome,* 19Ot. t. xxi, p. 411 ; L. Duchesne, *Les évêchés de Calabre,* dans les *Mélanges Paul Fabre,* Paris, 1902. p. 1-16; J. Gay, les articles déjà cités de la *Bgzantinische Zeitschrift,* 1895, t. iv, p. 59, de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* t. n, p. 481 : t. v, p. 233 ; *Saint-Adrien de Calabre,* dans les *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses,* publiés pour M·» de Cabriércs, Paris, 1899, t. I. p. 291; *L'Italie méridionale et l'empire byzantin,* Paris, 1904; G. Lancia di Brolo, *Storia della Chiesain Sicilia,* Palerme, 1884. t. u. Ce dernier auteur, avec M. Gay, indique lu littérature complémentaire.

XII. Juridiction du patriarcat byzantin, 901-1204. — On connaît six pièces officielles, qui décrivent l'étendue de la juridiction du patriarcat byzantin durant ces trois cents ans : 1° une *Nolilia,* qu'arrêtèrent en commun l'empereur Léon le Sage et le patriarche Nicolas le Mystikos, entre les années 901 et 907, H. Gelzer, *Ungedruckle und ungenügend vcrô/fenllichte Te.rle der Notiliæ episcopatuum,* Munich, 1900, p. 549-567; 2' une *Nolilia,* qui date du règne de Constantin VII, de l'an 910 environ. H. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani,* Leipzig. 1890, p. 57-83 ; 3» une *Nolilia,*

qui donnerait l'état de la hiérarchie ecclésiastique sous l'empereur .lean Tzimiscès (969-976), mais dont la rédaction actuelle remonte à peu prèsà l'an 980,11. Gelzer, *Ungedruekte... Texle der Nolilue episcopatuum,* p. 568-575; 4e une *Notitia,* attribuée faussement à Léon le Sage, mais qui est en réalité d'Alexis Comnéne, G. Parthey, *Hieroclis syneedemus et Notities græcæ episcopatuum,* Berlin, 1866, p. 95-101 ; celle-ci est postérieure à l'année 1084 ; 5° une *Notitia,* qu'on attribue à l'empereur Manuel Comnéne (1143-1180), G. Parthey, *op. cil.,* p. 101-131, et dont M. Gelzer a retrouvé à Athènes une transcription datant de la lin du XIIe siècle ou du commencement du XIIIe. par conséquent presque aussi ancienne (pie l'original. 11. Gelzer, *op. cil.,* p. 584 sq.; la rédaction de cette pièce se place entre les années 1I70 et 1179; 6e une révision de la Diatyposis de Léon le Sage, faite par ordre d'Isaac l'Ange (1186-1196), et qu'a éditée M. Gelzer dans *VIndex lectionum* de léna, 1891, 1892, en la commentant judicieusement.

L'incorporation violente au patriarcat byzantin des provinces ecclésiastiques de l'Illyricutn et de l'Italie méridionale, que lit l'empereur Léon l'Isaurien vers l'an 732, avait amené le trouble et le désordre dans la hiérarchie, car les métropolitains de ces provinces, pas plus que leurs évêques, n'avaient obtenu de rang définitif. De là, des disputes fréquentes pour la prééminence dans les conciles provinciaux, disputes qui se perpétuèrent jusqu'aux premières années du Xe siècle. A ce moment, Léon le Sage et le patriarche Nicolas convinrent de mettre un terme à ces contestations scandaleuses en fixant pour l'avenir l'ordre de la haute hiérarchie. C'est ce qui eut lieu dans un concile tenu à l'église Sainte-Irène, sous la présidence même de l'empereur et du patriarche. G. Parthey, *Hieroclis Syneedemus et Notiliæ græcæ episcopatuum,* Berlin, 1866, p. 322; II. Gelzer, *Vngedruckle... Texle der Noliliæ episcopatuum,* p. 544. Un premier acte dressa la liste des métropolitains et des archevêques autocéphales, de Boor, *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* 1891, p. 317; un second arrêta la place qu'occuperaient les simples évêques. Celte place, du reste, découlait de celle des métropolitains, car on sait que, dans l'Église byzantine, les sulfragants d'une métropole se plaçaient aux réunions conciliaires derrière le chef de la métropole et signaient selon son rang. Ainsi, tout de suite après les métropolitains et les archevêques signaient les évêques dépendant de Césarée de Cappadoce, la première métropole, puis ceux d'Ephése, d'Héraclée, d'Ancyre, etc. La *Notitia* de Léon le Sage (901-907) comprend 51 métropoles et 51 archevêchés aulocéphales; il faut, en ell'et, suppléer deux noms : Apros et Kio, omis par inadvertance par le copiste, mais qui existaient déjà dans *VEelhesis* du pseudo-Épiphane et que l'on retrouve dans la *Notitia* de l'an 940. Il est possible que ces deux nombres de 51 représentent un sens symbolique, comme on s'est arrêté à 318 Pères de Nicée en mémoire des 318 serviteurs d'Abraham, Gen., xiv, 14, et à 153 sièges épiscopaux dans le patriarcat d'Antioche pour rappeler les 153 gros poissons de la pêche miraculeuse, Joa., xxt, II, bien que ces nombres précis n'aient jamais été atteints. Ces 51 métropoles existaient toutes avant Léon le Sage (886-912), à l'exception de la dernière, Euchaïtes, qui fut élevée à ce rang peu après l'avènement de c'et empereur, et toutes aussi, à l'exception de Chalcédoine et de Catane,comptent des sulfragants. Comme cette liste a servi de base à toutes les autres, jusqu'à la fin du xne siècle au moins, je vais la donner pour les noms des métropoles, me contentant ensuite d'indiquer les dilférences qui se trouvent dans les listes postérieures.

Nous avons ainsi un total de 522 évêchés suffragante; si nous y ajoutons les 51 métropoles et les 51 archeêchês autocéphales, nous obtenons le chiffre respectable de 624 sièges épiscopaux, compris au début du Xe siècle dans le patriarcat de Constantinople, alors que, vers le milieu du vit· siècle, il n'y en avait encore que 419. Les chiffres que j'ai donnés ne se trouvent pas toujours tels quels dans l'unique manuscrit, qui nous a conservé la *Notitia* authentique de Léon le Sage, mais on corrige les quelques inadvertances ou omissions du copiste avec la *Notitia* de 940 ou *VEelhesis* du vil» siècle.

PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE

VERS l'année 901.

ÉPARCHIES.	MÉTROPOLES.	NOMBRE D'ÉVÉCHÉS.
1. Cappadoce	Césarée.	15
2. Asie............................	Éphèse.	34
3. Europe........................	Héraclée.	15
4. Galatie.........................	Ancyre.	8
5. Hellespont...................	Cyzique.	12
6. Lydie...........................	Sardes.	tLi)
7. Bithynie.......................	Nicomédie.	12
8. Bithvnie......................	Nicée.	6
9. Bithynie......................	Chalcédoine.	0
10. Pamphylie..................	Sidé.	16
11. Arménie......................	Sébaste.	4
12. Hellénopont.............	Amasée.	5
13. Sicile..........................	Syracuse.	13
14. Cappadoce..................	Tyane.	3
15. Paphlagonie.............	Gangres.	3
16. Thessalie..................	Thessalonique.	5
17. Honoriade..................	Claudioupolis.	y
18. Pont polémoniaque . .	Néocésarée.	3
19. Galalie......................	Pessinonte.	7
20. Lycie.......................	Myre.	33
21. Carie.......................	Stavroupolis.	26
22. Phrygie pacatienne.	Laodicée.	22
23. Phrygie salutaire. .	Synnades.	20
24. Lycaonie.................	Iconium.	15
25. Pisidie........................	Antioche.	21
26. Pamphylie..................	Pergé ou Sylée.	18
27. Péloponèse.................	Corinthe.	
•28. Hellade..................	Athènes.	10
29. Cappadoce..................	Mokéssos.	4
30. Pamphylie..................	Séleucie.	23
31. Calabre..................	Reggio.	12
32. Péloponèse.............	Patras.	4
33. Lazie.........................	Trébizonde.	7
34. Hellade......................	Larissa.	10
35. Nicopolis.....................	Naupacte.	8
36. Thrace.........................	Philippopolis.	10
37. Rhodnpe......................	Trajanoupolis.	7
38. Cyclades......................	Rhodes.	10
39. Macédoine.............	Philippes.	6
40. Hémimont..................	Andrinople.	H
41. Phrygie pacatienne. .	Hiérapolis.	9
42. Dvrrachium.............	Dyrrachium.	4
43. Asie............................	Smvrne.	4
44. Sicile..........................	Catane.	0
45. Phrygie......................	Amorium.	5
46. Kamuchos..............	Kamachos.	8
47. Phrygie......................	Kotyaeon.	3
48. Calabre......................	Santa Severina.	4
49. Lesbos......................	Mitylène.	5
50. Hellade......................	Nouvelle Patras.	1
51. Hellénopont..............	Euchaïtes.	4

La *Notitia* de Constantin VII, qui date des environs de 940. ne diffère presque pas de la précédente. Comme elle, elle a 51 métropoles et 51 archevêchés autocéphales. Les noms des métropoles sont identiques, sauf que, dans le document de Constantin. Mélitène d'Arménie a remplacé Syracuse au n. 13. Mélitène. tombée aux mains des Arabes au vme siècle, resta en leur pouvoir, sauf une courte occupation byzantine en 751. jusqu'en l'année 927 et, par suite, la succession épiscopa'e grecque cessa complètement dans la urovince d'Anué-

nie l. Syracuse prit sa place. Mais au x' siècle, Méliténe fut de nouveau occupée par les Byzantins, tandis que les Arabes Fatimites se rendaient maîtres de Syracuse et de sa province. Il y eut donc échange entre ces deux villes, et ce fut d'autant plus facile que Méliténe occupait déjà le 13' rang au vil' siècle. Dans la liste des archevêchés autocéphales du temps de Constantin VII figurent seulement 50 noms; il manque, par une inadvertance de copiste, Sebastoupolis dans l'Abasgie, qui est dûment constatée à la même époque. La liste des évêchés suffragants ne présente pas non plus de grandes divergences d'avec celle de Léon VI. Césarée de Cappadoce compte seulement 8 suffragants au lieu de 15, Méliténe d'Arménie 4 au lieu de 13 qu'en avait Syracuse, Patras 5 au lieu de 4, Trajanoupolis 6 au lieu de 7, Rhodes 13 au lieu de 10, Philippes 7 au lieu de 6, liamachos 5 au lieu de 8, Euchaïtes 0 au lieu de 4. Nous avons ainsi un total de 502 évêchés suffragants, au lieu de 522 que contenait la liste précédente.

La troisième *Notilia,* qui daterait, d'après M. Gelzer, de 080 environ, comprend 56 métropoles. Méliténe remplace toujours Syracuse au n. 13 et Stnyrne a pris la place de Séleucie au n. 30. On se rappelle sans doute que Léon l'Isaurien avait incorporé au patriarcat byzantin Séleucie d Isaurie avec tous ses évêchés suffragants, vers l'an 732, sous prétexte que leur supérieur ordinaire, le patriarche d'Antioche, résidait hors de l'empire, c'est-à-dire dans les possessions des califes. Or, en 068, Antioche avait été réoccupée par les Byzantins. Dés lors, le motif mis en avant par Léon III n'avait plus de raison d'être, et Séleucie d'isaurie devait être replacée sous la juridiction du patriarche de Syrie. C'est ce qui arriva effectivement et ce que nous permet de constater celte *Nolilia,* car à partir de ce moment, la province d'isaurie n'a plus cessé de relever d'Antioche. Les 51 métropoles ordinaires ne sont donc plus que 50 dans celte *Notilia,* mais on leur en a adjoint 6 autres : Amastris, Asmosatos, Chones, Olrante, Keltzène et Taron; ce qui porte le nombre à 56. Quant aux archevêchés autocéphales, il y en a toujours 51, mais par suite de l'introduction de certains archevêchés dans la lisle des métropoles, on rencontre quelques noms nouveaux. Le nombre et le nom des évêchés suffragants ne différent pas assez de ceux des listes précédentes pour que nous nous y arrêtions. Ce qui doit le plus frapper notre attention, c'est que cette *Notilia,* immédiatement après les cinq grands patriarcats, énumère les deux archevêchés de Bulgarie et de Chypre comme soumis à l'autorité de Constantinople. Cela tient à la même raison qui faisait abandonner Séleucie â Antioche. En 972, Jean Tzimiscès entrait à Dristra, le siège de l'Église bulgare, et annexait à l'empire grec toute la Bulgarie danubienne; par le fait même, toute celte contrée relevai: .m piintde vue ecclésiastique de Byzance, mais les Eulg ires n acceptèrent pas cette déchéance et le centre de l- ur Église fut transféré de Dristra en diverses villes de . "u-s:. jusqu'à ce qu'il fut fixé à Ochrida. Voir B : .I. *i.* t. n, col. 1183. Le même phénomène dut se -*r* ; _r l Église de Chypre, qui fit retour en 965 i . . ire ; jzantin, mais cette annexion religieuse ne fut qu êph- inère.

Li quMr-.eme .Vcritia, celle d'Alexis Comnène (1081-1118 . G. Partixey. op. *cit.,* p. 95 sq., ne mentionne pas moins Je 80 métropoles, au lieu de 51 ou 56 qu'en conli niimS les trocs précédentes. Nous avons en premier tien les ô! métropoles ordinaires, avec Méliténe d'Ain " r ii a. 1é rt Sél-ucie au n. 30, puis 29 noms â peu près aoaseaax t Amastris. Omnes, titrante, Keltzène. Colonia. Thèmes. Serrés. Poœpewupo'is. la Rus-ie ou Kiev. A nia. An* -. T · rioepolis. Enchania. Kêrasonte. Nacol --rzzia. Aptatnêe. Easilêon, Dristra ou la Eu gane. Nanarus. Con^u. Abydos. Methymna, Christianoupolis, Rousion de Thrace, Lacédémone, Paronaxos, Attalia. Il est à remarquer pourtant que les quatre premiers noms de celte seconde liste figuraient déjà dans la *Notitia* de .Jean Tzimiscès, un siècle auparavant. Cette *Notilia* d'Alexis Comnène contient, en outre, une liste de39 archevêchés autocéphales, la plupart connus auparavant et qui font suile à la liste des métropoles. Il n est pas question d'évêchés suffragants, soit que le manuscrit édité ne soit pas complet, soit que l'empereur n'ait pas jugé à propos de retoucher cette liste.

La cinquième *Notitia,* celle de Manuel Comnène, nous est parvenue dans deux recensions, celle qu'a reproduite Parthey, *op. cit.,* p. 101 sq., et celle qu'a éditée en partie M. Gelzer, *op. cit.,* p. 585, d'après un manuscrit presque contemporain. C'est la ^production intégrale de la *Nolilia* précédente, grossie de quatre métropoles nouvelles : Mésembrie, Milet, Silivrie et Apros. Il est à remarquer cependant que Mélénic a pris la place de Dristra au n. 71, cette ville étant sans doute retombée au pouvoir des Bulgares, du moins au moment où fut transcrit un des manuscrits qui contiennent cette *Notitia.* De plus, parmi les 33 métropoles nouvelles qui ne figuraient pas dans la Diatyposis de Léon le Sage, 31 n'ont pas de suffragant. Nous trouvons aussi dans cette liste la plus ancienne attestation de la haute hiérarchie ecclésiastique en Russie, dont la métropole, Kiev, occupe seulement le 60« rang et compte alors 11 suffragants.

La sixième *Notitia,* celle d'Isaac l'Ange (1186-1196), contient 93 métropoles, à savoir : les 51 de Léon le Sage, les 29 d'Alexis Comnène, les 4 de Manuel Comnène et 9 noms nouveaux : Gardique, Philadelphie, Proconèse, llypépa, Pyrgion, Arcadioupolis, Argos, Brousse et Achyraos. Dans la liste des archevêchés paraissent aussi pour la première fois quelques villes, comme Didymotichos, Lopad et Mélaginai.

Si maintenant nous descendons un peu dans les détails, nous nous rendons bien comptedes accroissements successifs qu'a pris le patriarcat byzantin, par suite de ses relations avec les Eglises voisines. Tout d'abord, la politique violente des empereurs iconoclastes vis-à-vis des papes, dans le cours du vin· siècle, avait porté ses fruits. En dehors des provinces ecclésiastiques de la Sicile et de la Calabre dont j'ai déjà parlé, en dehors des provinces qu'occupaient les Bulgares et dontjedirai un mot tout à l'heure, tout ce qu'on est convenu d'appeler l'illyricum oriental se trouvait annexé au trône patriarcal de Constantinople. Or, ce n'était pas un mince territoire que l'on désignait sous le nom d'illyricnm. Vers 840, le clerc arménien Basile, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani,* édit. Gelzer, p. 27, notait déjà si® provinces, comprises dans ce ressort ecclésiastique : les provinces de Thessalonique, Crète, Corinthe, Nicopolis, Athènes et Patras. Un peu plus tard, entre les années 901 el 907, la *Notilia* de Léon VI, IL Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Noliliæ episcopatuum,* p. 550 sq., en énumérait *neuf :* la Thessalie avec Thessalonique, le Péloponèse avec Corinthe, la Ilellade avec Athènes, le Péloponèse avec Palras, la Ilellade avec Larissa, Nicopolis avec Naupacte, la Macédoine avec Philippes, Dyrrachium, la Ilellade avec Nouvelle Patras. Ces 9 métropoles comptaient ensemble 55 évêchés suffragants et, si l'on y ajoute 7 archevêchés autocéphales, on voit que c'est 71 diocèses que Constantinople avait ainsi soustraits à l'obédience de Rome. Et nous n'avons pas parlé de la Crète avec ses nombreux suffragants, parce que cette Ile fut longtemps occupée par les Arabes, tout en relevant néanmoins de Byzance, .le n'insiste pas sur les deux notices de 9i0 et de 980 par rapport à l'Illyricuin, parce qu'elles^ne mentionnent pas de changement important, non plus que sur les aulres qui vont jusqu'en 1204, parce que l on n'y trouve que des frac-

tionnements des anciennes provinces avec l'érection, çà el là, de quelques sièges nouveaux.

Fondée par les missionnaires de Byzance et de Rome, l'Eglise bulgare occupa toujours une situation plus ou moins flottante entre les deux. Cela lui permit en somme de ne relever ni de l'une ni de l'autre et d'arriver promptement à l'autonomie. Soit qu'elle dépendit alors de Rome, soit plutôt qu'elle eût obtenu son autocépbalie, la première Eglise bulgare, fondée vers 865, ne figure pas sur les listes "piscopales byzantines de Léon VI. vers 901, et de Constantin Porphyrogénète, vers 940. Si son archevêché est noté comme subordonné au patriarche byzantin, vers 980, c'est parce que Jean Tzimiscès s'était emparé de la Bulgarie danubienne. L'arçhevèque bulgare ayant ensuite changé de résidence, l'Église bulgare autonome de Pér< ieslavets et de Dristra se reconstitua à Ochrida avec les mêmes privilèges. De même, il n'y a pas à se préoccuper outre mesure de l'insertion de Dristra sur les listes épisctpales d'Alexis Cotnnène, de Manuel Comnéne et d'Isaac l'Ange. Un changement plus radical fut opéré, lorsque Basile H le Bulgaroctone eut mis lin au premier empire bulgare, 1018. De la suppression même de la nation bulgare découlait légitimement la suppression du patriarcat bulgare d'Ochrida et son annexion pure et simple à ['Église de Constantinople. Pour des raisons politiques faciles à deviner, Basile II ne crut pas devoir toutefois s'engager si avant et, tout en supprimant l'autonomie de l'Église bulgare, il établit l'archevêché autocéphale d'Ochrida, constitué sur les bases de l'ancien patriarcat bulgare et qui jouissait à peu près des mêmes droits et de la même juridiction. Cet archevêque pourtant dépendait de Constantinople, el il en fut ainsi jusqu'en 1767, date de sa suppression, mais en même temps il nommait ou, du moins, il dirigeait le saint-synode qui nommait les archevêques et évêques soumis à sa juridiction. Sur ces diverses questions voir Bulgarie, t. n, col. 1177-1189.

La Russie est une fille spirituelle de Byzance. Ce n'est pas ici le lieu de raconter les origines chrétiennes de cette nation, origines qui sont d'ailleurs fort obscures. Il est probable que le christianisme a pénétré en Russie vers l'année 853, peut-être même dans la première moitié du IX" siècle, el cela par des voies dilférentes, aussi bien par l'intermédiaire des latins que par celui des grecs. Voir Bonct-Maury dans la *Revue de l'histoire des religions,* t. XLlV,n.2 (1901). Toutefois, ces premiers germes ne purent fructifier et quand la tsarine Olga, la femme d Igor, voulut embrasser le christianisme, elle dut se rendre à Byzance vers l'année 956 ou 957, pour y recevoir avec le baptême le nom d'Hélène. La conversion d'Olga passa tout à fait inaperçue et le tsar Sviatoslav, 964-972, refusa d'accéder aux désirs de sa mère, craignant de se rendre ridicule devant ses guerriers, s'il adoptait une religion étrangère. Ce ne fut qu'en 989 que le prince Vladimir, le Clovis russe,se laissa baptiser et imposa ensuite le baptême à ses sujets. Il est probable que, à partir de cette époque, l'Eglise russe se constitua et qu'un métropolite grec, envoyé par le patriarche de Byzance, fut installé définitivement à Kiev, la capitale de la Russie. Malheureusement, nous ne possédons aucune notice épiscopale contemporaine de cet événement. En 980, Kiev est absente sur la liste des métropoles el il nous faut ensuite descendre jusqu'au régne d'Alexis Comnéne (1081-1118), pour trouver une autre *Notitia.* Sur celle-ci la métropole de Kiev est inscrite au n. 60, Parlhey, *op. cil.,* p. 97, de même que sur celle de Manuel Comnéne, qui a vu le jour peu après 1170. II. Geizer, *l'ngedruelile... Texte der Noliliæ episcopatuum,* p. 585. Dans ce dernier document, Kiev est même accompagnée de onze sulfraganls, ce qui nous donne l'étal le plus ancien, connu jusqu'ici, de l'Eglise russe. Kiev figure encore, et au même rang, dans la *Notitia* d Isaac l'Ange (1186-1196). Le chef de l'Eglise russe, qui avait une place assez inférieure dans la hiérarchie byzantine, jouissait des prérogatives d'un exarque et, une fois installé sur son trône, il administrait son diocèse comme bon lui semblait. Il sacrait les évêques de sa province et couronnait les tsars. Sa résidence ordinaire était Kiev. Les quatre premiers métropolitains de Russie furent des Grecs, 989-1051 ; le cinquième, Hilarion. de nationalité russe, fut désigné directement par Jaroslav, mais on revint bientôt à élire des Byzantins.

XIII. L'Église byzantine et les croisades, 1059-1204. — Le schisme était consommé et la séparation des deux Eglises complète. Michel Cérulaire en fut. la première victime. Tombé du pouvoir en 1059, il eut pour successeur Constantin III Lichoudès (1059-1063), eunuque, fonctionnaire impérial, assez entendu en littérature et grand favori du philosophe à la mode, Jean Psellos, que l'on avait pris l'habitude de consulter sur tout. Déjà, l'empereur avait fait conférer les ordres jusqu'à la prêtrise à son candidat, quand des bruits fâcheux se mirent à circuler sur son administration antérieure. Cela provoqua une assez longue enquête, d'où Lichoudès sortit blanc comme neige. Il put donc recevoir la consécration épiscopale et régner sans encombre jusqu'à sa mort, survenue au mois d'août 1063. Psellos, qui était poui· beaucoup dans son élection, lui consacra un chaleureux panégyrique. Avant de mourir, le patriarche offrit à son prédécesseur une véritable apothéose; il établit en l'honneur de Michel Cérulaire des panégyries annuelles el Psellos prononça une oraison funèbre, dans laquelle il démontra que, depuis son enfance, l'auteur du schisme avait été prédestiné à devenir un saint. A la mort de Lichoudès, la chaire patriarcale demeura vacante cinq longs mois, jusqu'à la nomination de son ami, Jean VIII Xiphilin, moine au mont Olympe de Bithynie. Cette fois encore, l'intervention de Psellos s'exerça avantageusement en faveur de son ami el ancien élève. Le pontificat de Xiphilin se prolongea jusqu'au 2 août 1075, dale de sa mort. Elu directement par les métropolites, chef d'un parti qui désirait avant tout les réformes religieuses et l'indépendance de l'Eglise, il eut un pontificat des mieux remplis. Ascète el réformateur dans toute la force des termes, il essaya, comme son contemporain Grégoire VII en Occident, de ramener la discipline ecclésiastique à sa pureté primitive, veillant d'un œil jaloux sur l'observation des canons et s'efforçant de mettre dans la vie et les mœurs du clergé byzantin, surtout du clergé de la capitale, la retenue et le sérieux qui en avaient disparu depuis longtemps. Scolastique étroit, il poursuivit d'une haine implacable tout partisan de la philosophie platonicienne, surtout son vieil ami Psellos, envers qui il n'avait que des obligations; fougueux redresseur des torts, il contraignait toujours la volonté de l'empereurà plierdevant la sienne. Toutefois, ce terrible justicier montrait qu'il était avec le ciel des accommodements, lorsque son intérêt ou celui de sa famille était en jeu. Avant de mourir, Constantin X Ducas avait établi sa femme Eudocie régente, en attendant la majorité de ses enfants. Le patriarche, présent à l'entretien, lit jurer au sénat fidélité aux fils du *basileus* défunt et à l'impératrice régente la promesse de ne jamais se marier. L'avenir de la dynastie était ainsi bien sauvegardé. Hélas! les progrès des Turcs réclamèrent bientôt une main plus virile pour diriger les affaires de l'État. Eudocie recourut au patriarche et lui proposa d'épouser son propre frère, un parfait incapable, s'il la dégageait de son serment antérieur. Xiphilin y consentit et obtint, non sans peine, l'acquiescement du sénat. Dés que tous les obstacles furent lev's, l'impératrice épousa, non le frère du patriarche, mais un bon général, Romain IV Diogène. Dés ce jour, naturellement, empereur et patriarche devinrent mortels ennemis el Xiphilin contribua à la chute du *basileus* en 1971.

Le successeur de Xiphilin, Cosmas Ier (1075-1081),fut élu directement par l'empereur. Fidèle à la maison des Ducas, il dut démissionner pour des motifs politiques, mais après avoir infligé au nouvel empereur, Alexis Ior Comnène, et à toute sa famille un jeûne de quarante jours, pour avoir laissé ses soldats piller et profaner les églises de la capitale. Le candidat d'Alexis 1" était tout prêt; ce fut l'eunuque Eustratios Garidas (1081-1084), moine assez borné, qui avait déjà comploté contre le précédent titulaire. On l'impliqua ensuite dans le procès religieux d'Italos, philosophe en renom à Byzance, qui fut accusé dés le moisde janvier 1082. Italos parutdevant le concile et, comme le patriarche le favorisait secrètement, on dut remettre l'affaire à la décision de l'empereur. Profond théologien et dialecticien subtil, celui-ci n'eut pas «le peine à démêler ses erreurs et, d'accord avec une délégation du patriarcat et du sénat, à porter une condamnation contre lui. Après quoi, le malheureux philosophe comparut encore devant un concile et fut excommunié, alors que tous ses disciples voyaient prononcer leur acquittement. Il aurait fallu remonter trop haut, si l'on avait voulu rechercher toutes les responsabilités. F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I" Comnène,* Paris, 1900. p. 310-316. Garidas une fois démissionnaire, ce fut le tour de Nicolas III dit Grammatikos (1084-1111). Ce long patriarcat de vingt-sept ans fut également témoin de vives controverses religieuses. Un jour qu'Alexis Ier se trouvait aux prises avec de graves difficultés financières, il songea à saisir les biens des églises, à dépouiller les statues et les images des lames d'or et d'argent qui les enveloppaient, mais il se heurta contre une opposition des plus caractérisées et que dirigeait Léon, métropolite de Chalcédoine. On le destitua et on l'exila à Sozopolis de Thrace, janvier 1086, après l'avoir, dans un grand concile, accusé de rendre aux images un culte de latrie, ce qui le rendait passible des peines portées contre les idolâtres. F. Chalandon, *op. cil.,* p. 110-112; décret d'Alexis Ier ordonnant la déposition de Léon dans le *Bulletin de correspondance hellénique,* 1878, t. u, p. 102-128; Montfaucon, *Bibliotheca coisliniana,* Paris, 1715, p. 102-110. Après le procès de Léon, on eut celui de Nilos, un moine qui aurait exprimé des idées hétérodoxes sur le mystère de la sainte Trinité et sur la divinité du Christ. Avec lui, tombèrent sous l'anathème les Arméniens, surtout ceux de la région de Philippopolis, dont la conversion préoccupait vivement l'empereur.

Revenons quelque peu en arrière pour étudier maintenant les rapports des deux Églises. Dès l'avènement au trône de Michel VII Parapinace, 1072, le pape Alexandre II lui députait une ambassade solennelle pour lui transmettre ses meilleures félicitations, mais l'opposition irréductible de Psellos et du patriarche Xiphilin empêchèrent d'aboutir le projet de réconciliation. En 1073. les rôles étaient intervertis; c'était l'empereurqui se tournait vers le pape Grégoire VII, lui promettant d'opérer l'union des deux Eglises, si l'Occident lui prêtait le secours de ses armes contre les Turcs. Jaffé, *Bild. rer. Germ.,* p. 31 sq., 145. L'offre ne pouvait arriver plus à souhait, car le pape se proposait au meme moment de conduire lui-même une armée de 501)00 hommes au secours de l'Orient menacé. Toutefois, les exigences dogmatiques du pape qui réclamait, non seulerm-nt la reconnaissance de la primauté pontificale, mais encore l'acceptation de la doctrine romaine sur tous les points controversés, Jaflë, *op. cit.,* p. 145,150, aq-c' -r n: les négociations; et d'autres obstacles l i · η: surgir qui retarderaient la réalisation de ce p-néreux projet. Tout d'abord, l'empereur d'Allemagne, Uenri iV. auquel Grégoire VU pensait confier la garde de l'Occident pendant son absence, engagea avec lui cette fameuse lutte qui devait empoisonner ses derniers jours; puis ce fut son protégé, le *basileus* Michel VII, que Nicéphore Botaniste détrôna à son profit, 1078. Dès lors, le pape ne songea plus qu'à pousser à la guerre contre l'usurpateur, le chef normand Robert Guiscard, ami du prince dépossédé. En 1081, Botaniste était renversé par Alexis Comnène, lequel se réconciliait avec la famille des Ducas; tout motif d'intervention se trouvaitdonc écarté pour Grégoire VII. Maiscomme Robert Guiscard était alors engagé dans une guerre avec le *basileus* Alexis et que les armes du prince normand étaient nécessaires à la curie romaine, pour parer aux empiètements continuels de l'empereur d'Allemagne, rien ne fut modifié dans la politique de Rome, qui resta comme auparavantantibyzantine. De là les chaleureuses félicitations que Grégoire VII envoyait à Guiscard, à chaque victoire que ses troupes remportaient dans la péninsule balkanique. Chaque pas en avant du souverain normand marquait une prise de possession faite par la curie romaine. Déjà, toute l'Italie méridionale s'inclinait sous la juridiction du pape; une grande partie des provincesillyriennes venait de lui être restituée, et cela de par la volonté d'Alexis I'r. Rodota, *Dell' origine... del rilo greco in Italia,* Rome, 1758, t. il, p.452-454. Plus lard, lorsque Guiscard se fut encore éloigné de son centre d'opérations, le pape ne trouva plus son compte à ces entreprises hasardeuses, qui permettaient à Uenri IV d'éviter son écrasement, et il aurait désiré la cessation des hostilités contre Byzance; mais il était trop tard. Les deux empereurs, grec et germanique, avaient contracté une étroite alliance. En vain, Grégoire VII, vaincu par Henri IV, suppliait-il Guiscard d'accourir à son secours, les troupes du prince normand venaient d'être réduites à néant par les victoires répétées d'Alexis Comnène. Le pape Urbain II revint aux moyens pacifiques, qu'avait uniquement employés son prédécesseur dans les premières années de son pontificat. En 1089, il exhortait Alexis à tolérer que les latins se servissent de pain azyme à Constantinople pour le saint sacrifice, et à cette demandes! modérée le *basileus* répondait en invitant le pape à une conférence religieuse ou concile, qui se tiendrait à Constantinople dans un délai de dix-huit mois. A la suite de ces négociations, Urbain II le releva de l'excommunication. Une détente sensible se produisit alors; nous en trouvons la preuve dans un curieux ouvrage de Théopbylacte de Bulgarie, écrit vers 1091-1092, intitulé : *Discours sur les erreurs des Latins* et qui témoigne d'une grande bienveillance à leur égard. F. Chalandon, *op. cit.,* p. 129-131. En 1095, une ambassade d'Alexis ler venait trouver le pape au concile de Plaisance, non pour discuter religion, mais pour implorer son appui, et le souverain pontife s'y prêta d'assez bonne grâce, dit le chroniqueur Bernold : *multos invitavit, ut etiam jurejurando promitterent, se... eidem imperatori contra paganos pro posse suo fidelissimum adjutorium collaluros.* Et dans son vibrant appel de Clermont-Ferrand, qui détermina la première croisade, Urbain II ne pensa qu'à exhorter les chrétiens d'Occident à sauver leurs frères d'Orient, plutôt même que de songer à la délivrance de Jérusalem et du Saint-Sépulcre. *Historiens occidentaux des croisades,* t. ni, p. 323 sq.

Les croisades furent la première occasion offerte aux princes occidentaux de donner une solution sérieuse à la question orientale, mais une solution violente qui allait à l'encontre des premiers désirs du pape. Boémond, fils cadet de Robert Guiscard, voulut, avec ou sans le consentement d'Alexis Comnène, se tailler une principauté en Orient; il dut toutefois obéir au pape et prêter le serment que le *basileus* exigeait de tous les chefs croisés, en s'engageant à remettre entre ses mains les villes et les places fortes qu'ils auraient conquises au cours de l'expédition. La promesse ne fut pas tenue et Boémond garda Antioche, une ville qui était encore

grecque en 1085, dix ans à peine avant les croisades. Bien plus, pour n'avoir plus de difîicultés avec les Grecs, les chefs des croisés proposèrent au pape un moyen simple, mais radical, de terminer le conllit en s'emparant de Byzance, septembre 1098. *Historiens occidentaux des croisades,* t. ni, p. 380 sq. ; *P. L.,* t. eu, col. 555. C'était, en somme, prendre juste le contre-pied du plan d'Urbain II,qui leur paraissait irréalisable. La lettre des croisés lit grande impression sur le pape, qui se décida à lever de nouvelles troupes pour secourir les Francs. Cependant, il se refusa à permettre une guerre fratricide contre les Grecs, ainsi que le lui conseillaient les chefs de la croisade, et, au concile de Bari (1098), comme à celui de Rome (avril 1099), il songeait toujours à l'union pacifique des deux Eglises. Peu de temps après, le grand pape mourait, laissant à son successeur Pascal II le soin de terminer cette grave affaire. Cependant, depuis 1099, la jeune principauté franque d'Antioche avait à lutter sans trêve contre l'armée et contre la Hotte du *basileus,* qui ne voulait pas laisser en la possession des croisés cette jolie province. Boémond comprit bien vite qu'il ne pourrait résister à la fois aux Turcs et aux Grecs et il revint à son projet de conquérir Constantinople. Pour le réaliser, il lui fallait l'appui de Rome, car de sa bénédiction ou de ses anathèmes dépendait tout le succès de l'entreprise. Le terrain se trouvait alors admirablement préparé en Occident, ou les Latins ne pouvaient pardonner aux Grecs d'avoir tout mis en œuvre pour faire échouer la première croisade. Un évêque franc, qu'Alexis Ier chargea d'expliquer sa conduite au pape, prit sur lui de démontrer le contraire et il s'en alla chez tous les princes de l'Europe, prêchant partout contre la perfidie de l'empereur. Aussi, le voyage de Boémond en Europe se ressentit de ce nouveau courant de l'opinion; partout il fut accueilli en héros, et le pape lui donna même un légat pour l'accompagner en France (1104). Toutefois, l'expédition du prince normand contre Durazzo ayant échoué, il dut songer à demander une paix humiliante (1108). Loin d'implanter l'Eglise romaine à Constantinople, il dut souffrir que le patriarche d'Antioche, sa propre principauté, fût de nouveau choisi par Alexis parmi les clercs de la Grande Église. F. Chalandon, *op. cit.,* p. 242-250.

Un légat du pape assistait à la signature du traité entre Alexis et Boémond. Trois ans plus tard, le 12 février 1111, avait lieu l'emprisonnement de Pascal II par Henri V, et le pape, contraint de se soumettre à la force, le couronnait empereur. 13 avril. Les Romains ayant pris les armes pour résister à l'empereur germanique, Alexis Comnêne leur envoya des ambassadeurs, chargés de les féliciter et de leur ollrir son appui, s'ils consentaient à le reconnaître pour leur empereur. Pascal 11 remercia Comnène et le pria de se rendre à Rome, mais Alexis Ier étant tombé malade ne put accéder à ce désir et se fit excuser en parlant sans doute de la réunion' des deux Églises qui était encore à l'ordre du jour. Le pape lui répondit vers la fin de 1112 par une lettre que nous avons encore et dans laquelle il le remercie de l'idée qu'il a eue d'accomplir cette réunion; il lui déclare pourtant que le seul moyen de tout concilier c'est que le patriarche de Constantinople reconnaisse la primauté du siège de Rome et que les provinces grecques, autrefois soumises au saint-siège, reviennent à son obéissance. Pascal II proposait encore la convocation d'un concile, qui réunirait les évêques des sièges apostoliques. Nous n'avons plus de renseignements à ce sujet, nous savons seulement que l'année suivante (1113), à son retour de Terre-Sainte, Pierre Chrysolanus, archevêque de Milan et grec d'origine, vint à Constantinople et prononça un discours contre les erreurs de ses compatriotes. Jean Phournès, moine du mont Ganos, le combattit vivement, ainsi qu'Eustratios de Nicée, Euthyme Zigabénos dans sa *Panoplie dogmatique,* etc. L'empereur rompit aussi quelques lances dans ce tournoi théologique, suivi de près par sa fille Anne. La polémique qui roulait sur tous les points discutés entre les deux Églises, n'apporta guère de part et d'aulre de nouveaux arguments,car en Occident comme à Byzance on ne vivait plus que de l'antique érudition.

Les relations ne furent guère modifiées sous le règne de Jean Comnène (1118-1143). En 1135, celui-ci envoya des ambassadeurs â l'empereur Lothaire 11, qui les fit accompagner au retour par Anselme, évêque de Havelberg, dans le Brandebourg. Durant son séjour à Byzance, ce prélat, instruit et zélé, soutint dans les églises de Sainte-Irène et de Sainte-Sophie, les 10 et 17 avril 1136, plusieurs discussions dogmatiques avec Nicétas, métropolite de Nlcomédie, sur les questions controversées entre Grecs et Latins : la primauté du pape, la procession du Saint-Esprit, les azymes, etc. Les débats ne manquèrent pas de courtoisie et l'on conclut à la nécessité de tenir un concile général pour achever l'œuvre de l'union. Ces conclusions ne furent pas maintenues, du reste ; Jean Comnène continua à guerroyer contre les croisés de Syrie et mourut dans la principauté d'Antioche. Les patriarches, qui s'étaient succédé depuis 1111 sur le siège patriarcal, ne semblent pas avoir montré trop d'inclination pour la reprise des anciens rapports entre les deux Églises, sans manifester pourtant une antipathie irréductible, lorsque la politique des empereurs réclamait d'eux ce sacrifice. C'est sous le pontificat de Léon le Stypiote (1134-1143), qu'eurent lieu les conférences d'Anselme de Havelberg avec les théologiens et qui n'amenèrent aucun résultat. Ce patriarche est fêté par les Grecs le 12 novembre; il avait succédé à Jean IX dit le Iliéromnémon (1111-1134), de la charge qu'il avait exercée dans l'Église byzantine. Du pontificat de celui-ci le fait le plus mémorable c'est l'exécution de Basile, fondateur de la secte des bogomiles, qui fut brûlé vif en plein hippodrome, en l'année 1118. On voit que les autodafés n'étaient pas inconnus à Byzance, ce qui n'empêche pas les Grecs modernes, qui ignorent totalement leur histoire, de ressentir de belles indignations contre l'inquisition romaine. Léon dit le Stypiote mourut en 1143 et fut remplacé par Michel II Kourcouas, surnommé l'Oxile,parce qu'il avait habité un couvent de File d'Oxeia, près de Constantinople. Dans un concile, tenu le 20 août 1143, Michel II condamnait les bogomiles et plusieurs évêques qui les favorisaient, ainsi que l'avait déjà fait son prédécesseur. L. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis ataue orientalis perpetua consensione,*Cologne, 1648, col. 644-653, 669 sq. Deux autres conciles furent tenus sous son pontificat contre le moine Niphon, l'un le 1er octobre 1143, l'autre le 22 février 1144. Allatius, *op. cit.,* col. 678-683. Lorsqu'il descendit du trône œcuménique pour retourner dans son île, Michel II n'y rechercha pas les honneurs et, dès son retour, on le vit se coucher à la porte de l'église et contraindre tous les moines à lui passer sur le corps. Vinrent ensuite Cosmas II l'Attique (1146-1147), que son affection pour le frère de l'empereur fit impliquer dans un procès religieux, intenté aux bogomiles et à leurs adhérents, et déposer le 26 février 1147, Allatius, *op. cit.,* col. 683-689; Nicolas IV Mouzalon (1147-1151), ex-archevéque de Chypre, déposé ou démissionnaire pour n'avoir pas renoncé à sa première dignité; Théodote II (1151-1153), ancien supérieur d'un couvent; Néophyte Ier, le reclus du monastère de l'Evergétis, qui ne resta que quelquesjours ou quelques mois en charge; Constantin IV Chliarénos (1154-1156;; enfin, Luc Chrysobergès, qui était encore patriarche le 19 novembre 1169, A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεχ-*α* ἱεροσολυμιτική σταχυολογία , t. IV, p. 107 sq., et déploya la plus grande activité. Sous son pontificat se tinrent plusieurs synodes importants, relatifs à des points de dogme ou de discipline qui intéressaient

l'Église byzantine. D'abord, deux conciles furent réunis en janvier 1156 et en mai 1157 contre Sotérichos Panteugéne, patriarche nommé d'Antioche, et contre ses partisans, qui soutenaient que le saint sacrifice n'était pas oll'ertau Verbe, mais seulement au Père et au Saint-Esprit, *P. G.,* t. cxl, col. 137-202; puis, un autre concile fut convoqué le 2 mars 1166 et se tint jusqu'au 14 avril de la même année pour expliquer le texte évangélique : « Le Père est plus grand que moi. » *P. G.,* t. cxl, col. 202-282. Beaucoup d'évêques n'avaient signé les décisions conciliaires que sur les instances du patriarche, i'homme-lige de l'empereur. A peine Luc Chrysobergès était-il descendu dans la tombe, que le métropolite de Corfou, Constantin, jetant le masque, traita ouvertement le défunt d'hérétique. Manuel Comnéne convoqua d'urgence le synode pour examiner le cas; l'assemblée se réunit le vendredi, ,30 janvier 1170, sous le patriarche Michel III d'Anchialos, et fut aussi imposante que celles de 1166. Une seconde réunion eut lieu le 20 février 1170, dans laquelle l'anathème solennel fut lancé contre Constantin. Deux jours auparavant, le 18 février, on s'était occupé d'Irénicos, le moine compromis dans d'autres questions de doctrine et, comme l'accusé donna certaines marques de repentir, on remit à plus tard sa condamnation. Les documents manquent pour indiquer comment se termina cette grave all'aire; elle occupait encore les esprits au siècle suivant, sous le patriarcal de Michel IV Autorianos(1207-1213), lors de l'empire grec de Nicée. D'autres synodes particuliers eurent lieu sous le patriarcat de Luc et un grand nombre de prescriptions canoniques furent mises à jour, qui ne sauraient trouver place ici. Sur les conciles de 1166 et de 1170, voir l'article documenté du P. Petit, *Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires, dans* le *Visant. Vreniennik,* 1904, t. xi, p. 465-493.

Nous avons vu qu'en 1136 Anselme de Havelberg s'était rendu à Constantinople en qualité d'ambassadeur allemand. En 1155. ce fut le pape Adrien IV qui l'envoyait auprès de Manuel Comnène. Comme l'archevêque de Thessalonique, Basile d'Ochrida, exerçait alors une influence prépondérante dans son Église, Anselme lui remit de la part du pape une lettre, à laquelle Basile répondit d'une manière fort courtoise, mais où, sous la politesse de la forme, perce sans cesse la subtilité du byzantin. Pour être édifié sur les vrais sentiments de ce métropolite, il faut lire la conférence qu'il eut avec Anselme, au mois d'avril 1155, et qui a été récemment éditée. J. Schmidt, *Des Basilius aus Achrida Erzbischofs von Thessalonich bisher unedierte Dialoge,* Munich, 1901, surtout, p. 25-33, pour la véritable attribution. Dans sa lettre au pape, Basile demande qu'on laisse de côté le *filioque* et les azymes et qu'on fasse ressortir de préférence les points dogmatiques sur lesquels l'accord régnait. Le successeur de Luc Chrysobergès, Michel III d'Anchialos, 1170-1177, était un ennemi juré des Latins, qui s'opposa par tous les moyens à l'union des deux Eglises. Allatius, *op. cit.,* col. 526. Par un souhait sacrilège, qui trouva plus tard des imitateurs, il préférait l'avènement des Turcs à l'entente avec les Latins. *Op. cit.,* col. 555-559. On ne s'étonnera pas dès lors que, lorsque des paroles si graves tombaient de si haut, la haine de la foule pour les Occidentaux ne connut plus de bornes et qu'elle procéda au terrible massacre de 1182, dans lequel même le légat du pape était assassiné.

Ce fait, gros de conséquences, arriva après la mort de Manuel Comnene (1180), qui ne l'aurait jamais permis. Et la disparition de cet homme de guerre, qui fut aussi un habile diplomate. modifia du tout au tout les rapports de l'Orient et de l'Occident. Jusque-là, les trois premiers Comnènes avaient ouvert bénévolement leur empire au trop-plein de l'expansion occidentale, détournant ainsi les Francs de se frayer une voie par la violence. Le meurtre des Latins en 1182 et les actes d'hostilité contre le latinisme qui se produisirent à la suite brisèrent cette union et favorisèrent le plan qu'avaient déjà rêvé les princes occidentaux : la conquête de Byzance. En 1190, Barberousse songeait à s'emparer do Constantinople, parce que Isaac l'Ange lui refusait le passage en Asie. Son fils, Henri VI, pensait de même à se tourner contre Byzance, une fois que son mariage avec la fille du dernier roi normand l'eût rendu héritier du royaume de Sicile (1194). Le pape Célestin III, qui ne voulait à aucun prix que l'univers chrétien tombât entre les mains de l'empereur allemand, l'arrêta net dans ses projets de conquête et la mort, septembre 1197, ne tarda pas à surprendre le hardi potentat.

En 1198, le *basileus* Alexis III, qui avait détrôné son frère trois ans auparavant, otl'rait son alliance au pape Innocent III contre l'empereur allemand. Le pape voulut bien accéder à ce projet, mais à la condition que le *basileus* proclamerait l'union dans ses Étals et expédierait une flotte au secours des croisés de Palestine. Au cas contraire, Innocent III le menaçait de soutenir Isaac l'Ange, l'empereur détrôné, et d'encourager le gendre de celui-ci, Philippe de Souabe, dans l'expédition qu'il tenterait contre Byzance. Vaine menace,qu'on ne prit pas au sérieux, car le pape ne songeait aucunement à fortifier la puissance de Philippe de Souabe. Sans travailler en rien à diminuer l'aversion que son clergé et son peuple nourrissaient contre les Latins, Alexis III promit au pape, février 1199, d'envoyer une députation au concile qu'il projetait de réunir. Et lorsque Innocent III entra dans ses vues, 13 novembre 1199. en invitant le patriarche de Constantinople à un concile général, l'empereur réclama qu'il se tint en terre byzantine, tout en insinuant, du reste, que le pouvoir impérial était au-dessus du pouvoir spirituel. A quoi le pape répondit que le second surpassait le premier, comme le soleil surpasse la lune. Les négociations n'aboutirent pas, mais par des menaces ou des promesses, le *basileus* avait réussi à détourner le danger d'une croisade qui le menaçait. Au printemps de l'année 1201. le péril devint plus grave. Son neveu Alexis,qu'il tenait emprisonné avec son père Isaac, parvint à s'évader et à se réfugier auprès du pape. Le fugitif promit à Innocent III de faire l'union des deux Églises, s'il le soutenait dans ses prétentions. Le pape refusa. L'empereur allemand, beau-frère du jeune Alexis, ne fut pas du même avis, et il s'entendit avec Boniface deMontferrat, le chef de la croisade projetée, pour rétablir sur le trône de son père le jeune prince. Le projet fut communiqué à Innocent III, printemps 1202, qui le condamna. Une ambassade des chefs croisés auprès de lui ne fut pas mieux accueillie ; il se prononça, ainsi qu'il l'écrit lui-même à Alexis III, le 16 novembre 1202,pour l'usurpateur contre le prétendant. Puis, au printemps de l'année suivante, il défendit aux croisés d'attaquer l'empire byzantin. Et cela, non par sympathie pour Alexis III, puisque jamais empereur ne se montra moins favorable que lui à une entente raisonnable avec Rome, mais parce qu'il ne voulait pas que le sang chrétien fût versé pour une cause aussi misérable et qu'il se refusait à agrandir la puissance de Philippe de Souabe, son ennemi personnel.

Malgré les défenses formelles du pape, la quatrième croisade fit voile pour Constantinople. Après un siège de quatorze jours, Alexis III s'enfuit, son frère, Isaac l'Ange, fut délivré de prison le 18 juillet 1203, et son neveu couronné le 1er août 1203 sous le nom d'AlexisIV. Les croisés qui avaient provoqué son avènement, écrivent au pape, le 28 août, pour se justifier et implore, leur pardon, pendant qu'Alexis IV s'engageait à opérer l'union des deux Églises, dés que naîtrait une occasion

favorable. Le pape répondit au *basileus* qu'il voulait bien le reconnaître, mais aux conditions suivantes : amener le patriarche à admettre la primauté romaine, à prêter obéissance au pape et à lui demander le pallium, enfin déléguer à Rome une ambassade solennelle pour accomplir l'union. Déjà une révolution s'était accomplie à Byzance. Au mois de novembre 1203, Alexis IV se voyant hors d'état de réaliser les promesses faites aux Latins, rompit toute relation avec les croisés, qui campaient hors de la capitale; il n'en fut pas moins renversé par une conspiration qui portait au trône Alexis V Mourzoufle, janvier 1204. Celui-ci, dans un mouvement de désespoir, conduisit les Grecs contre les armées franques, il fut battu et, le 12-13 avril 1204·, Byzance était conquise. Le 9 mai suivant, Baudouin de Flandre devenait empereur, tandis que Boniface de Montferrat se taillait un royaume, qui avait Thessalonique pour capitale.

Au milieu des graves conflits qui marquent la fin du xu' siècle, les patriarches défilent sur le trône œcuménique avec une rapidité surprenante. De 1177 à 1204, c'est-à-dire en vingt-sept ans, nous ne comptons pas moins de huit titulaires, dont deux seulement meurent sur leur siège. On voit d'abord Chariton, qui ne régne en tout que onze mois, puis Théodose I" (1178-1183), fils d'un Arménien et surnommé le Boradiote, parce qu'il avait habité le monastère de Boradion au nord de Chrysopolis..!. Pargoire, *Vie de saint Auxence et mont Saint-Auxence,* Paris, 1904, p. 93-97; *A propos de Boradion,* dans la *Byzantinische Zeitschrift,* 1903, t. xu, p. 449-493. Celui-ci fut destitué par le protosébaste Alexis, qui exerçait la régence au nom de son neveu, 1182, mais ne voulant pas démissionner et ne trouvant personne qui osât le destituer, il fut rappelé avec des manifestations de joie inouïes. L'année suivante, il était définitivement congédié par Alexis et s'en allait habiter son couvent de Térébinthos, près de Chalcédoine. J. Pargoire, *Les monastères de saint Ignace,* dans le *Bulletin de l'institut archéologique russe de Constantinople,* Sofia, t. vu, p. 65-69. Basile II Camatéros (1183-1186) aurait acheté le patriarcat et absous Andronic Comnène des crimes dont il s'était rendu coupable. Une révolution politique, qui amena au trône Isaac l'Ange, entraîna également la démission de Basile II et l'avènement de Nicolas II Mountanès (1186-*1189). Bien que fort avancé en âge, ce dernier n'eut pas la consolation de mourir sur son siège; il fut destitué au profit de Léonce (1189-1190), higoumène du couvent des Saints-Apôtres sur le mont Saint-Auxence. En le nommant patriarche, Isaac prétendit que la Théotokos le lui avait expressément désigné; sept mois après, en le déposant, il déclara que ki Théotokos le voulait ainsi. Le patriarche déchu y gagna le surnom de Théotokite. Dosithée de Jérusalem avait prédit à Isaac l'Ange sa future grandeur, ce qui lui valut â lui-méme le patriarcat de Jérusalem. Après la déposition du Théotokite, l'empereur qui l'avait déjà désigné feignit d'en être empêché par la loi canonique, qui défendait le transfert d'un siège à un autre. Il consulta donc le célèbre canoniste, Théodore Balsamon, patriarche d'Antioche, lequel se croyant mis en cause, n'eut pas de peine à trouver des dérogations â cette loi. Le saint synode, trompé lui aussi, acquiesça à la consultation. Dès que tout obstacle fut levé, l'empereur imposa Dosithée de Jérusalem. On juge des éclats de rire qui accueillirent une pareille décision. Les métropolites dépités voulurent· aussitôt déposer le nouvel élu; comme l'empereur s'y opposait, ils lui firent d'abord donner sa démission de sa première charge, puis le contraignirent à démissionner. 10 septembre 1191. Voir les pieces dans Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεχτα ἱεροσολυαιτιζη σταχυολογία , t. Il, p. 361-371. C'est lui qui, d'après une lettre de Frédéric ler à son fils Henri.aurait dit à Sainte-Sophie, en présence des représentants de Frédéric, que « tout Grec, même s'il avait tué dix autres Grecs, obtiendrait son pardon du ciel, pourvu qu'il parvînt à assassiner cent Latins ». Frédéric 1" se trouvait alors à Constantinople. W. Norden, *Das Papstlum und Byzanz,* Berlin, 1903, p. 120, note 1.

XIV. L'occupation latine, 1204-1261. — « La prise de Constantinople par les croisés ouvre pour l'empire byzantin une longue période d'anarchie civile et religieuse. On voit se manifester de toutes parts, dans l'État comme dans l'Eglise, des prétentions à l'autonomie locale. Sans parler du puissant empire vlacho-bulgare, un lils naturel d'un certain Constantin l'Ange, Michel, va fonder dans les montagnes de l'Albanie et de l'Étolie le despotat d'Epire. Théodore Lascaris, proclamé empereur à Sainte-Sophie pendant l'assaut même des Latins, 13 avril 1204, fuit bientôt devant ces derniers, maîtres de la ville, et se retire en Bithynie : c'est l'empire de Nicée qui commence. Dans la région pontique, â Trébizonde, un petit-fils de l'usurpateur Andronic Comnène ceint à son tour la couronne impériale. A Athènes, dans le Péloponése, dans l'archipel, dans les lies Ioniennes, partout des citoyens puissants ou des officiers impériaux se taillent de petites principautés. De l'immense empire byzantin il ne reste que des débris. » L. Petit, dans le *Bulletin de l'institut archéologique russe « Constantinople,* Sofia, 1903, t. vin, p. 163. Aux démembrements politiques viennent s'ajouter naturellement les morcellements religieux. Lors de la prise de Constantinople, le patriarche grec, Jean X Camatéros, avait quitté la capitale avec ses compatriotes et s'était réfugié ensuite à Didymotichos. Au lieu de rejoindre Théodore Lascaris à Nicée, dont celui-ci se proposait de faire le centre d'un nouvel empire, il resta deux ans oisif dans sa résidence, de sorte que l'Église orientale, tout en ayant un titulaire à sa tête, se trouvait réellement sans pasteur. Cette situation mécontentait Lascaris, qui aurait voulu attirer le patriarche dans les murs de sa capitale, se faire couronner par lui et donner à sa cause la légitimité qui lui manquait. C'est dans ce but qu'il écrivit en 1206 à Jean X pour l'inviter à vivre désormais auprès de lui; mais le patriarche œcuménique se contenta de lui envoyer par écrit sa démission. Jean X parait avoir agi ainsi par suite de sa parenté avec la femme du ci-devant empereur Alexis III, qui vivait encore el qu'il ne voulait pas abandonner en reconnaissant un usurpateur. La démission du patriarche compliquait la situation, au lieu de l'arranger, car on ignorait qui avait le droit de nommer son successeur.Constantinople était aux mains des Latins, et Théodore Lascaris n'était guère plus au torisé à se proclamer le légitime *basileus* que ses concurrents de Trébizonde et de l'Epire. Aussi, la vacance du siège œcuménique fut-elle prolongée. Elle existait sûrement le 29 septembre 1206, J. Pargoire, *Nicolas Mésaritès, métropolite d'Éphèse,* dans les *Échos d'Orient,* 1904, t. vu, p. 221, et ne prit fin que le 15 avril 1207 avec l'élection de Michel IV Autorianos, choisi par le clergé de Nicée. Le jeudi-saint suivant, 19 avril, eut lieu la confection du saint chrême et, le dimanche de Pâques, 22 avril, le sacre de Lascaris. J. Pargoire, *loc. cit.,* p. 226. Le patriarcat de Michel IV dura jusqu'à la fin d'octobre ou jusqu'aux premiers jours de novembre 1213, caron connaît de lui une pièce, datée d'octobre 1213, *Viz. Vremennik,* t. iv, p. 164, et le 12 novembre 1213, son successeur, Théodore 11 Irénicos, était déjà en charge. J. Pargoire, *loc. cil.,* p.225. Les catalogues patriarcaux assignant au patriarcat de celui-ci une durée d'un an, quatre mois et trois jours, il dut mourir au mois de mars 1215. Après lui vint Maxime II, juin-décembre 1215, supérieur du couvent des Acémètes et que les femmes de la cour firent parvenir à la suprême dignité ecclésiastique; puis Manuel 1«· Charitopoulos, qui gouverna probablement l'Église de Nicée, de décembre 1215 à septembre 1222.

Si la succession régulière des patriarches était établie à Nicée, il ne s'ensuit aucunement que la juridiction de ces derniers fût également reconnue de tout le monde. Ainsi la Serbie arrache, bon gré mal gré, au patriarche byzantin la reconnaissance de son autonomie religieuse par la création du patriarcat d'Ipek, 1219. La Bulgarie y met encore moins de formes et, d'accord avec le pape Innocent III, elle se déclare autocéphale et érige son patriarcat national de Tirnovo, 1204. « Dans le despotat d'Epire, les métropoliles, sans rompre ouvertement avec le patriarche grec, aiment à se passer de lui. Sans lui demander avis, Jean Apocauque, métropolite de Naupacte et Aria, ordonne Dokianos évêque de Durazzo en 1214, tandis que le métropolite de Leucade installe Calospités sur le siège de Larissa. Tout ceci se passait sous le régne de Michel I«r l'Ange, le fondateur du despotat d'Èpire. Sous son successeur, Théodore l'Ange Doucas, on alla plus loin encore. Ici, c'est ce même Jean Apocauque, qui sacre Démétrios Chomaténos, archevêque d'Ochrida, et Georges Bardanès, métropolite de Corfou; là, c'est le métropolite de Larissa qui procède à la consécration du diacre Syméon, nommé par le despote Théodore à l'évêché de Domocos. Aux patriarches de Nicée qui se plaignent de ces promotions anticanoniques, Jean Apocauque d'abord, puis Démétrios Chomaténos répliquent par des arguments *ad hominem,* qui ne manquèrent sans doute pas d'embarrasser les plaignants. » L. Petit, dans le *Bulletin de l'institut archéologique russe de Constantinople,* Sofia, t. vin, p. 164. Le despote d'Épire, Théodore, voulut même aller plus loin et, après la prise de Thessalonique en 1223, il pria le métropolite de cette ville, Constantin Mésopotainjtès, de lui conférer l'onction impériale. Le prélat,qui n'était pas ambitieux, refusa, renonçant ainsi à créer un autre empire grec et une seconde Église indépendante. Ce refus, du reste, ne nuisit qu'à son auteur qui fut exilé, tandis que le despote d'Èpire se faisait sacrer roi par Démétrios Chomaténos, archevêque d'Ochrida et chef d'une Église autocéphale. Avec les idées en cours chez les peuples orthodoxes, le fait ne présentait aucune difficulté, car tout pape, patriarche ou chef d'une autonomie ecclésiastique avait le droit de conférer l'onction royale. Par suite aussi de cette décision, les évêques compris dans l'étendue de ce royaume étaient autorisés à revendiquer une autocéphalie ecclésiastique, ainsi qu'ils le firent dans une lettre adressée à Germain II, patriarche de Nicée. Bien entendu, celui-ci, pas plus que son maître, le *basileus* Jean Vatatzès, ne reconnut la légitimité de cet acte, qui constituait deux empires, deux patriarcats et deux Églises autonomes, et 40 évêques réunis auprès de lui à Nicée se hâtèrent de proclamer que le sacre de Théodore l'Ange était anticanonique. A. Miliarakés, Ἱστορία τοὑ βασιλειου τή Νικαια, Athènes, 1898, p. 161-170. Le danger pour les maîtres de l'Epire vint du côté ou ils l'attendaient peut-être le moins; battu et fait prisonnier par les Bulgares à Klokotinilza, 1230, Théodore l'Ange passa le pouvoirà son frère Manuel qui deux ans après, en 1232, réconcilia son Église avec celle de Nicée. L'empire de Thessalonique-Epire ne finit pourtant qu'en 1246, pour se changer en simple despotat, soumis à l'empire grec de Nicée. Et il y eut encore des princes de celte famille, qui établirent çà et là des principautés pour leur propre compte et en i rent de sérieux embarras jusqu'en 1318; mais depuis 1232. toute idée d'indépendance ecclésiastique avait disparu.

En dehors du despotat d'Épire, deux princes grecs de la famille des Comnènes avaient fondé en 1204 l'empire de Trébizonde. Séparé de celui de Nicée par le sultanat d'Iconium. cet empire ne pouvait évidemment s'incliner suus l'autorité d'un patriarche qui dépendait de son rival; aussi voyons-nous David Comnène « renvoyer à coups de fouet un malheureux diacre, que le patriarche bithynien avait osé nommer au siège d'Amastris... D'autres prélats, élus à divers sièges des côtes de la mer Noire, n'eurent pas un meilleur sort. Si la plupart de ces autocéphalies n'eurent qu'une existence éphémère, si elles disparurent l'une après l'autre, à mesure que tombèrent les petits États qui avaient favorisé leur naissance, la tentative des métropolitains de Trébizonde fut autrement durable. Par un acte officiel du l«r janvier 1260, le patriarche de Nicée, à la demande de Michel VIII Paléologue, reconnut au chef religieux de la province pontique une demi-indépendance ». Contrairement aux usages établis, les titulaires de Trébizonde ne vinrent plus à Nicée ou à Constantinople recevoir du patriarche la consécration épiscopale. Seul, un délégué du patriarche assistait à la cérémonie, ou même la présidait, s'il était évêque; quant aux ordinations des autres métropolites et archevêques de cet empire, le patriarche se les réservait explicitement. L. Petit, *Acte synodal du patriarche Nicéphore 11 sur les privilèges du métropolitain de Trébizonde,* dans le *Bulletin de l'institut archéologique russe de Constantinople,* Sofia, t. vin, p. 163-1Λ.

L'enthousiasme que le pape Innocent III avait ressenti lors de la prise de Constantinople ne fut pas de bien longue durée; au printemps de l'année 1205, l'empire latin était menacé de ruine. Le 15 avril, le tsar bulgare Johannitza avait inlligé à Baudouin Ier une défaite sanglante, aux portes d'Andrinople. Dès lors, en Europe comme en Asie, la puissance des croisés était pour jamais arrêtée, la marche victorieuse des Bulgares comme des Grecs assurée d'un succès constant. Toutefois, le pape tenait encore à sa première idée, la délivrance de Jérusalem et, en mai 1205, il accordait aux croisés un délai d'un an, afin qu'ils pussent fortifier leur nouvelle conquête et, de là, se ruer à l'assaut de la Terre-Sainte. Généreuse illusion, qui ne tarda pas à tomber, à mesure que les événements se chargèrent d'en dévoiler la portée chimérique! Ce qui importait alors plus que la délivrance du Saint-Sépulcre et ce qui en préparait peut-être la réalisation, c'était l'établissement du catholicisme en Orient, car l'occupation de Byzance et d'une partie de l'empire grec n'avait pas mis lin au schisme. L'occupation, surtout violente, n'était pas l'union. De fait, même dans les contrées soumises politiquement aux Latins, tous les orthodoxes étaient loin d'avoir embrassé leur foi. Et dans les trois puissants États grecs,qui se dressaient encore en face de l'empire latin : l'empire de Nicée, celui de Trébizonde et le despotat d'Épire, l'orthodoxie restait la religion dominante, on peut même dire la seule religion reconnue. Innocent 111 aurait bien désiré imposer du premier coup, du moins aux sujets grecs des princes latins, la reconnaissance de la primauté romaine. Ainsi qu'il le disait lui-même, le 15 mai 1205, dans une lettre à Baudouin, *translato ergo imperio, necessarium ut ritus sacerdotii transferatur, quatenus Ephraim reversus ad Judam, in azymis sinceritatis et veritatis, expurgato fermento veteri ;mais* le premier essai qu'en avait tenté en 1204 le légat de la quatrième croisade, le cardinal Pierre, dans la réunion de Sainte-Sophie, n'avait abouti qu'à un échec lamentable. W. Norden, *Das Papstlum und Byzanz,* Berlin, 1903, p. 184 sq. Force était bien au pape de désavouer cette politique et d'user d'indulgence envers les schismatiques. C'est ce qu'il comprit en envoyant comme légat le cardinal Benoit de Sainte-Suzanne, homme d'un grand tact et d'une modération reconnue.

De 1205 à 1207. des négociations se poursuivirent soit avec les grecs de l'empire de Nicée, soit avec ceux de l'empire latin. A Constantinople, comme à Athènes et à Salonique, Benoit laissa les meilleurs théologiens byzantins exposer librement leurs idées, et il se servit lui-même d'ouvrages grecs, qu'il avait eu soin d'apporter de Rome et que lui traduisait Nicolas d'Olrante.

Les négociations, du reste, n'aboutirent pas, bien que le cardinal se fût montré particuliérement conciliant sur la question des azymes et sur tout ce qui touchait aux rites et aux usages ecclésiastiques. A Constantinople, dans la conférence du 30 août 1206, tenue en présence du podestà Marino, tous les arguments de Thomas Morosini, le patriarche latin, se brisèrent contre les répliques de Nicolas Mésaritès, le métropolite d'Éphèse, et du diacre Jean Kontothéodorou; de même, les insistances de Benoit ne purent avoir raison de l'obstination des moines grecs, dans les conférences de septembre et d'octobre 1206. Si le prince David Comnéne d'Iléraclée faisaitsa soumission religieuse en 1206, c'est qu'il était alors le vassal de l'empereur Henri, et son catholicisme dura autant que sa vassalité. Si, en 1209, Michel d'Épire s'engageait à traiter avec Rome, sa conduite s'inspirait des mêmes motifs et, dés l'année suivante, une fois qu'il se fut affranchi de toute sujétion, il se montra l'ennemi irréconciliable des Latins.

L'hostilité et l'opposition systématique des Byzantins se comprennent en quelque manière. Outre qu'il leur était souverainement déplaisant de voir des étrangers installés chez eux et leur commander, le système de hiérarchie religieuse qu'on voulait leur imposer n'était pas fait pour les gagner. En Syrie, en Palestine, surtout à Chypre, on avait établi des patriarches ou des archevêques latins, prêts à jurer au pape le serment d'allégeance, comme on le pratiquait en Occident, et qui devaient par suite y entraîner les Grecs. Qu'ils fussent prêtres, higoumènes, évêques ou métropolites, les Grecs étaient contraints, d'un côté, de promettre obéissance à leur supérieur latin, de l'autre, au souverain pontife; ils avaient en plus l'obligation d'introduire et de mentionner les noms du pape et des· patriarches latins dans les diptyques et à l'occasion des cérémonies liturgiques. En somme, voici ce qu'on requérait d'eux, d'après une pièce du 14 septembre 1222 qui concerne l'ile de Chypre : *Obedientes erunt omnibus in spiritualibus archiepiscopo et episcopo lalinis ac ecclesiis suis secundum quod in regno Hierosolymitano greci sacerdotes et levite bene obediunt et obediverunt lalinis episcopis ab eo tempore, quo lalini tam clerici quam laid ibidem dominium habuerunt.* W. Norden, op. *cit.,* p. 189, note 2. Dès lors, il n'y avait plus parité entre les deux rites, dont l'un était complètement sacrifié à l'autre. Aussi, n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que les prélats grecs aient préféré l'exil à une pareille soumission. Michel Acominatos s'enfuit d'Athènes, ainsi que Manuel de Thèbes, l'archevêque de Crète, d'autres encore. Il faut toutefois reconnaître que, en dépit des idées absolues qui prévalaient alors et des actes d'insubordination qu'on lui signalait de toute part, le pape ne pressa pas trop l'exécution de ces mesures rigoureuses. Si un ecclésiastique grec refusait le serment exigé, on devait lui adresser trois sommations successives. Au cas de refus, à moins qu'il n'eût déjà fait appel au pape, il était frappé de suspense, puis d'excommunication. La déposition n'était prononcée que dans une nécessité extrême ; encore la voie était-elle ouverte au délinquant pour obtenir une prompte réhabilitation.

La politique habile et conciliante d'Innocent III et de son légat ne tarda pas à porter ses fruits. L'évêque de Nègrepont, Théodore, celui de Rhodoslo, les moines du couvent des Ibères à l'Athos, une partie du clergé de Thessalonique tirent leur soumission. D'autres imitèrent peu à peu leur exemple, mais en petit nombre; la majorité resta fidèle à la cause de l'orthodoxie, qu'elle confondait volontiers avec la cause nationale. Ainsi en fut-il des prêtres et des moines grecs du diocèse de Patras, des higoumènes grecs de Corinthe, de l'évêque de Zante, des moines du diocèse de Thèbes, des évêques, abbés et prêtres de la métropole de Larissa, surtout du clergé de Constantinople qui se montra obstinément rebelle. Ils étaient révoltés par l'absolutisme des papes qu'ils ne comprenaient guère, et ils attribuaient volontiers à ceux-ci le pouvoir d'agir contre les canons, les saintes Écritures, bref contre toute la doctrine antérieure de l'Église : *Sacros canones divinasque Scripturas tantumnon neque agnoscunt, quod pro canonibus et legis abrogatione habeant id quod jubetur a papa, qui hodie vivit; eorum vero, qui ab hac vita excesserunt, decreta, sive apostoli sive patres sint, quasi cum ipsis mortua reputant.* Cotelier, *Ecclèsite græcœ monumenta,* t. in, n. 4, p. 495. Joignez à cela que les crimes et les abominations, dont les croisés se rendirent coupables lors de la prise de la ville, étaient en quelque sorte couverts par le silence de l'Église romaine, et vous comprendrez la répulsion instinctive que les Grecs éprouvaient pour tout ce qui leur rappelait l'Occident. Du reste, à cette opposition de leurs sujets indigènes, les conquérants latins trouvaient leur compte. Ils entendaient régner sur les Grecs aussi bien que sur les Latins, et toute immixtion du pape ou de ses représentants dans les affaires religieuses de leurs sujets leur paraissait abusive. Aussi la reine de Thessalonique, une demi-grecque, favorisait-elle les révoltés, et tout membre du clergé grec, qui refusait obéissance au pape et se voyait, de ce chef, poursuivi par le clergé latin, était sûr de trouver dans l'empereur Henri (1205-1216) un ferme soutien.

Innocent III, qui ne s'était pas consolé de l'échec du cardinal Benoît, exhortait dès 1208 l'empereur Henri à ramener les Grecs sous l'obéissance papale ; il songeait même à députer en Orient un légat muni de pleins pouvoirs. Ce plan ne fut réalisé qu'en 1213, lorsque le cardinal Pelage d'Albano se rendit à Constantinople; il était accompagné d'un interprète, Nicolas d'Otrante, qui avait déjà suivi le cardinal Benoît. Pélage semble s'être montré assez dur pour les moines et les prêtres grecs de la capitale, qui refusaient de reconnaître le pape. La prison, la fermeture des églises et des monastères furent les peines ordinaires qu'il fit intliger aux opposants. Il en usa même dans de telles proportions qu'Henri Ier craignit un mécontentement général et ordonna l'élargissement de tous les prisonniers. Ce succès fut obtenu par une habile combinaison, qui lui permit de satisfaire à la fois le légat et les orthodoxes. On enjoignit à tous les Grecs d'acclamer le pape dans leurs églises, mais à l'issue de la messe, ce qui enlevait à ces *laudes* tout caractère religieux. La mission de Pélage ne se bornait pas aux Grecs qui habitaient l'empire latin, il lui fallait aussi entamer des négociations avec les Grecs de l'empire de Nicée. Dans ce but, il échangea ses vues avec Nicolas Mésaritès, le délégué de Nicée, sur la situation politique des deux empires et sur l'union des deux Églises. Tel fut l'objet d'une première conférence, tenue à Constantinople entre le 15 et le 21 novembre 1213. Une seconde roula sur les azymes, le 22 novembre. Trois jours plus tard, Mésaritês et deux envoyés latins prenaient le chemin de Nicée. « Avertis en cours de route que l'empereur Lascaris se trouvait en Paphlagonie, les voyageurs se mirent à sa poursuite et l'atteignirent à Héraclée de Pont, vers la fin du même mois. Là, sans retard, Orientaux et Occidentaux discutèrent éloquemment sur la primauté du pape et la procession du Saint-Esprit, mais sans autre résultat que d'obtenir les uns et les autres force éloges de l'habile Lascaris. Après ces joutes oratoires, tandis que les ambassadeurs latins regagnaient Constantinople, Mésaritès se rendit à Nicée et remit au patriarche Théodore une lettre des Occidentaux. » *Echos d'Orient,* 1901, t. vu, p. 224. Ce fut tout ce que l'on obtint pour cette fois.

Sur ces relations, voir Démétracnpoulos. 'OjtôJoUi Leipzig, 1872, p. 43 sq.; Ml' Arséuij, *Nikoego mitrui* . i

Epheskago XIII viéka, néizdannœ doselic proïzvedenie. Moscou, 1893; A. Spaskij. dans le Vrz. *Vretnennik.* t. X, p. 679-683; W. Norden, *Das Papsltum and Byzanz,* Berlin, 1903, p. 215-223; A. Heisenberg, *Analecta. Mitteilungen aus italienischen Handschri/ten byzanlinischer Chronographen,* Munich, 1901, p. 19-39; E. Martini et D. Bassi. *Un codice di Nicolo Mesarita,* Naples, 1903; J. Pargoire, *Nicolas Mcsaritès, métropolite iTÉphése,* dans les *Échos d'Orient,* Paris. 1904, p. 219-226.

L'entente cordiale avait échoué, la violence n'avait donné que de médiocres résultats, car, à ce moment même, les Grecs écrivaient au pape : *Per violentiam nemo nostrum capi potest,* Cotelier, *op. cit.,* t. m. p. 516; il ne restait plus qu'â convoquer un concile général, où les deux partis seraient également représentés et les points en discussion examinés sans aucune contrainte. C'est à cette idée que s'arrêtèrent en 1214 les Grecs de l'empire lalin, d'accord en cela avec leurs coreligionnaires de Nicée, et c'est elle qu'ils soumirent au pape en lui demandant de reconnaître leur patriarche pour le titulaire légitime de Constantinople. Innocent III refusa d'écouter pareille proposition, tant lui paraissait monstrueuse l'idée d'avoir deux évêques assis sur le même siège et parés du même titre, et au concile général de Latran (1215), qui se tint sans les Grecs et un peu contre eux, il s'exprima là-dessus sans ambages.

Le projet d'unir les deux Eglises que le pape avait poursuivi, mais en vain, Lascaris le reprit pour son propre compte, vers la lin de son règne. Au mois de juillet 1220, il invitait les quatre patriarches d'Orient à se réunir â Nicée, alin d'envoyer une ambassade au pape et d'arriver à une entente entre les deux Eglises. Son patriarche, Manuel 1«, écrivait en même temps au métropolite de Naupacte, Jean Apocauque, qui était la lumière de l'Eglise d'Epire, décembre 1228. Celui-ci se contenta tout d'abord de l'adresser à son souverain, Théodore l'Ange, despote d'Épire depuis la mort de son frère en 1216, puis il attaqua son projet en termes violents, déclarant bien haut qu'aucun accord n'était possible avec les Latins et que le seul moyen de salut c'était de les expulser de l'Orient. Au fond, si Jean Apocauque se montrait si revêche, s'il menaçait même le patriarche de Nicée de rompre, lui et son Eglise, toute communion avec lui, c'est parce que Théodore Lascaris venait d'épouser, 1219, la fille de l'empereur latin, Pierre de Courtenay, et que l'alliance politique et religieuse des Grecs de Nicée avec Rome et les croisés de Constantinople devait nécessairement tourner au préjudice des Grecs du despotat d'Épire. On ne sait pourtant si les négociations de Lascaris étaient sérieuses et si elles furent seulement ouvertes. *Viz. Vremennik,* 1896, t. ni, p. 248-299. Ce que la politique avait imposé à Lascaris vers 1220, la politique le conseillait encore une douzaine d'années plus tard à son gendre et successeur, Jean Vatatzès, que les Grecs ont mis sur les autels. Cette fois-ci, le danger menaçait l'empire de Nicée. Le despote d'Epire et roi de Thessalonique, Manuel, s'était réconcilié avec Rome, ainsi que l'atteste une lettre du pape Grégoire IX, du 1er avril 1232 : *Sacrosanctam romanam Ecclesiam, matrem tuam, humiliter recognoscis et ei quicquid es et quidquid habes, juxta nostrae beneplacitum voluntatis devotus exponis. Regesta,* édit. Auvray, Paris, n. 486. De ce chef, tous les Grecs occidentaux risquaient d'être entraînés dans l'orbite de Rome et dans la politique franque. Par ailleurs, Jean de Brienne avait été nommé, janvier 1231, tuteur du jeune empereur Baudouin II, et sa réputation mondiale de bravoure inspirait de justes inquiétudes à Valatzès. Pour faire face à ce double danger, il manifesta aussitôt l'intention de rétablir l'union avec l'Église latine son patriarche. Germain II, qui était entré dans ses vues, utilisa le passage â Nicée de cinq franciscains, qui retuumaient en Occident, et il leur remit une lettre pour le pape, dans laquelle il faisait les premières ouvertures, Mansi, *Concit.,* t. xxtti. col. 48-56; il y avait également une lettre pour les cardinaux et une autre pour le patriarche latin de Byzance. Démétracopoulos, *op. cil.,* p. 40 sq. Germain II aurait pu se montrer plus aimable. D'après lui, en effet, *divisio nostra: unitatis processit a tyrannide veslrœ oppressionis et exactionum romance Ecclesias... temperet vos modestia, et licet innata paulisper sedetur romana avaritia... terrenis tantum inhiantes possessionibus, undecumque potestis abradere, aurum et argentum congregatis,* etc. Il y parlait aussi des remontrances que Paul avait jadis adressées à Céphas, ce qui contenait une insinuation peu délicate â l'adresse du souverain pontife. Commencées sqr ce ton, les relations ne pouvaient que ranimer les vieilles polémiques. De fait, Grégoire IX répondit en termes assez amers, bien que plus respectueux dans l'ensemble, 26 juillet 1232, puis, dans une seconde missive du 18 mai 1233, il annonçait l'envoi de ses délégués, deux dominicains et deux franciscains. Mansi, t. XXIII, col. 56-66. Les nonces du pape arrivèrent à Nicée au mois de janvier 1234 et furent reçus d'une manière très amicale. Une fois les présentations faites, les colloques commencèrent, soit dans le palais impérial, soit dans la demeure du patriarche. Il y en eu sept, dont six portèrent exclusivement sur le *Filioque,* sans qu'on pût arriver à un terrain d'entente. Dans le septième on devait examiner les divergences qui concernaient le sacrement de l'eucharistie, mais, à la suite de difficultés avec Germain II, les quatre légats revinrent à Constantinople. Sur les instances de Jean de Brienne et d'autres personnages, ils se décidèrent à reprendre les pourparlers, en se rendant à Nympbaion, près de Smyrne, ou se tint un vrai synode, après les fêtes de Pâques, 1234. Là encore, la discussion provoqua des réparties très violentes de part et d'autre et les deux camps finirent par se traiter mutuellement d'hérétiques. Un compromis proposé par l'empereur fut repoussé et les séances rompues, après qu'on se fût lancé l'anathème. Ce projet d'union n'avait donc servi qu'à attiser les haines et à aigrir les rapports entre les deux Églises. Mansi, t. xxtn, col. 279-320; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc. Paris, 1872, t. vin, p. 237-294; W. Norden, *op. cil.,* p. 318-357.

Le 21 mai 1237, Grégoire IX adressait une lettre à Vatatzès, lïorden, *op. cil.,* p. 751, dans laquelle il lo sommait de revenir à l'union et de contracter alliance avec Jean de Brienne, sous peine de voir se tourner contre lui la grande croisade que l'on réunissait alors pour délivrer la Terre-Sainte. Béla, roi de Hongrie, reçut même l'ordre formel de prendre les armes contre lui, ainsi que contre le tsar des Bulgares, Assen II, allié de Vatatzès, « le perfide qui n'avait pas voulu faire partie des brebis de Pierre. » La croisade partit effectivement et inlligea aux Grecs des pertes sensibles, ce qui indisposa souverainement le *basileus* contre le saint-siège. En 1245, au concile général de Lyon, c'est encore la même politique qui prévaut,et Innocent IV déclare qu'une de ses grandes douleurs c'est l'éloignement des Grecs de la chaire romaine; la croisade est donc prêchée contre les Byzantins, les alliés des Hohenstaufen dans l'Italie méridionale. Puis, brusquement, un revirement complet s'opère dans la politique pontificale. « Sentant quel puissant intérêt il y avait pour la papauté à rompre l'alliance entre Frédéric II et les Grecs, séduit par la gloire aussi de réaliser l'union des Églises, comprenant enfin l'inutilité des efforts tentés pour soutenir à tout prix l'empire latin épuisé, Innocent IV oriente vers des chemins nouveaux la politique pontificale. » Ch. Diehl, *Études byzantines,* Paris, 1905. p. 190. Une première mission, ayant à sa tête Jean de Parme, le général des franciscains, part pour Nicée en 1249. Elle ne réussit pas à détourner Vatatzès de l'alliance avec les Hohenstaufen, ainsi que

nous l'apprend une lettre de Frédéric II, Miklosich et Müller, *Acta et diplomata græca medii ævi,* Vienne, 1865, t. ni, p. 72-75, et l'empereur allemand use de toute son influence sur son gendre pour essayer de le détourner de l'union avec Rome, qui « cherche à semer la discorde entre le père et le fils ». Nonobstant cet avis intéressé, Valatzês reçoit aimablement les envoyés du pape et lui envoie, à son tour, une députation officielle. Elle est retenue prés de dix-huit mois en Italie sur les ordres des Hohenstaufen et, quand après avoir rejoint le pape à Pérouse, novembre 1251, elle peut revenir à Nicée, les sentiments du *basileus* sont modifiés et il ne songe plus qu'à reprendre Constantinople. De là, uncertain froid jeté sur ses négociations avec Rome. Innocent IV, lui, n'a pas renoncé à son projet et, à la suile de pourparlers qui nous échappent, une ambassade grecque se dirige de Nicée vers Rome, à la fin de 1253; elle est conduite par les deux métropolites de Cyzique et de Sardes et retenue comme la précédente dans l'Italie méridionale. Enfin, elle a la liberté de ses mouvements et, après avoir rejoint le pape à Assise et à Anagni, elle repart pour l'Orient, munie de la réponse pontificale. Les négociations avaient abouti; jamais les Byzantins n'avaient consenti à de pareilles concessions, et jamais la papauté n'avait répondu aussi favorablement à leurs avances. La primauté pontificale était reconnue, la soumission de l'Eglise grecque attestée par le serment d'obédience, les décisions particulières du pape acceptées à l'avenir, lorsqu'elles ne seraient pas contraires aux anciens conciles, le tribunal romain déclaré juridiction d'appel pour les conflits entre les membres du haut clergé byzantin, enfin l'autorité du pape souverainement proclamée en matière de foi et de discipline, lorsqu'elle n'irait pas à l'encontre des anciens canons et des saintes Écritures. En retour de ces concessions, le patriarche grec porterait le litre de Constantinople et siégerait dans cette ville, alors que le patriarche latin n'étendrait sa juridiction que sur les membres de son Église, le symbole serait chanté par les Grecs sans l'insertion du *Filiogue,* et l'empire latin supprimé, *postquam Constantinopolitanam civitatem ad ejusdem imperatoris dominium devolvi casu quolibet contigisset.* Hélas ! la mort ne laissa à aucun des négociateurs le temps de compléter leur œuvre. L'année même de l'arrivée des légats à Nicée, 1254, Innocent IV mourait, ainsi que Vatatzès, et si le pape Alexandre IV était prêt à approuver les décisions de son prédécesseur, Théodore II Lascaris professait à l'égard de l'union des sentiments opposés à ceux de son père. Sur ces intéressantes négociations, voir l'ouvrage de Norden, p. 359-378, 756-759, qui a utilisé des documents inédits. Par deux fois, en 1254 et en 1256, il renvoya au pape ses négociateurs, sans vouloir engager avec eux le moindre rapport. Sur les sentiments de Lascaris, voir N. Festa, *Theodori Ducæ Lascaris epistolas ccxvii,* Florence, 1898, passim, et Swete, *Theodor Lascaris junior, de processione Spiritus Sancti oratio apologetica,* Londres, 1875. La mort de Lascaris marqua la ruine de sa dynastie, car Michel VIII Paléologue, une fois proclamé empereur, 1er janvier 1259, s'empressa de se délivrer du jeune Jean Lascaris, dont il était constitué le tuteur et, par la reprise de Constantinople sur les Latins, 15 août 1261, de s'acquérir une gloire immortelle. Dès son avènement, du reste, afin d'amortir la redoutable coalition qui s'organisait contre lui en Occident, il avait noué des relations avec la cour pontificale en implorant son appui.

N. Festa, *Lettera inedita dell' imperatore Michele VIII Paleologo al pontifice Clemente IV,* dans *Bessarione,* Rome, 1899, t. vi, p. 42-57, 529-532. M. Norden a prouvé, semble-t-il, contre l'éditeur, op. *cit.,* p. 382, note 2, que cette lettre de Michel VIH était adressée à Alexandre IV, non à Clément IV.

XV. Les unions de Lyon et de Florence, 1261-1453. — « La reprise de Constantinople par les Grecs semblait creuser l'abime entre Byzance et la papauté, et, en effet, la première pensée d'Urbain IV fut de restaurer à tout prix l'empire latin détruit. » Ch. Diehl, *Etudes byzantines,* p. 191. A peine monté sur le trône de saint Pierre, 29 août 1261, il fit prêcher la croisade contre Paléologue. Malheureusement, un pareil projet ne pouvait qu'aller à l'encontre des intérêts majeurs de l'Église. Le roi de Sicile, Manfred, fils de Frédéric II et le grand adversaire de l'Église, s'était engagé à créer une ligue, dans laquelle entreraient les Vénitiens, le despote d'Épire, le duc d'Achaïe et le souverain déchu Baudouin II, contre les Byzantins et leurs fidèles alliés, les Génois. Accepter cette union contre-nature et la favoriser, c'eût été, de la part d'Urbain IV, désavouer tout ce qu'avaient fait ses prédécesseurs et mettre l'Église au service des odieux Hohenstaufen. Par ailleurs, s'il n'était pas soutenu, Manfred avait juré d'agir isolément et pour son propre compte, et le pape risquait, en soulevant les autres souverains occidentaux contre les Grecs, d'aider encore à l'entreprise de son plus mortel ennemi. En face d'aussi redoutables complications, Urbain IV n'hésita plus et, plutôt que d'encourager les ambitions orientales du roi de Sicile, il accueillit favorablement les ouvertures que lui fit en 1262 l'empereur Michel VIII. Celui-ci venait de lui soumettre un projet de paix avec les puissances occidentales et, dans un avenir assez rapproché, la soumission de son Église; le pape y accéda volontiers, à condition qu'il s'abstiendrait, en attendant, de toute hostilité contre les possessions franques d'Orient. Tel n'était pas précisément le but que visait Paléologue. Aussi n'épargna-t-il rien pour gagner les Latins de vitesse, et tandis que l'idée d'une croisade antigrecque était pour le moment abandonnée, il incorpora à ses États bon nombre de villes ou de forteresses. Une telle duplicité devait évidemment froisser le pape; néanmoins, les relations ne furent pas interrompues et, dans sa lettre du 28 juillet 1263, Urbain IV traçait un programme d'union, qui ne différait pas de celui qu'avait présenté Innocent IV en 1254. Au mois d'août de la même année, quatre franciscains se rendaient à Constantinople, porteurs de la réponse pontificale et des instructions orales à eux communiquées. Leur voyage dura longtemps, si longtemps que.au printemps de 1264, ils n'étaient pas encore arrivés à destination. Ce que voyant, Paléologue douta des bonnes intentions du pape et, sans plus attendre, attaqua les possessions latines d'Achaïe, mais il essuya une sanglante défaite, et se retourna immédiatement du côté de Rome. Dans une lettre touchante et habile, écrite au printemps de 1264, il le reconnut pour le chef universel de la chrétienté : *Sicut princeps omnium sacerdotum et universae doctor catholica: Ecclesiae, cui loco b. Petri Deus praecipue vos praefecit.* Wadding, Annales *minor.,* t. iv, p. 223-226. Du coup, les dispositions d'Urbain IV furent complètement modifiées. Lui qui venait de prêcher la croisade contre les fourberies de Paléologue, expédia à Byzance une seconde ambassade, avec une réponse favorable, 22 juin 1264. Elle croisa en route la première ambassade des quatre franciscains, qui avaient enfin abordé à Constantinople et en rapportaient la convention passée avec les Grecs. Malheureusement, la mort du pape, 2 octobre 1264, arrêta tous ces pourparlers, avant qu'ils eussent abouti.

L'opposition ouverte que la papauté avait faite aux projets de Manfred sur l'Orient, elle devait la faire plus ou moins sourdement contre Charles d'Anjou, le favori de Rome, lorsque, après la défaite et la mort de Manfred, 26 février 1266, le frère de saint Louis eut conquis le royaume des Deux-Siciles. En s'alliant à l'ex-err;.'-reur latin, Baudouin II, en mariant sa fille Béatrice a

l'héritier de Baudouin II, l'Angevin devenait une menace terrible pour le repos de Michel VIII. « Il formait de vastes projets sur l'Orienl, il avait pris pied en Achaïe et en Épire, il aspirait à restaurer l'empire latin de Constantinople. Aussi, tout en encourageant en apparence ses desseins, les papes redoutaient-ils en fait un succès qui eût fait de lui un voisin trop puissant, et, tout en se servant de lui comme d'une menace suspendue sur Byzance, ils s'efforçaient de réaliser sans lui l'union avec les Grecs et de paralyser ainsi l'extension des ambitions angevines. » Ch. Diehl, *Éludes byzantines,* p. 192. Les relations commencées par Urbain IV avec le *basileus* furent donc continuées par Clément IV. Des ambassades allèrent de Rome à Constantinople et de Constantinople à Rome, sans qu'il soit tout d'abord possible d'en bien préciser le but. Enfin, dans les premiers jours de 1267, une mission byzantine parlait pour Rome solliciter le pape de vouloir bien approuver le programme d'union,jadis arrêté parson prédécesseur. La situation politique n'étant plus la même, puisqu'un ami de Rome régnait dans le sud de l'Italie, le pape s'y refusa, 14 mars 1267, pensant que certaines des faveurs accordées étaient par trop favorables aux Grecs et il accentua les exigences premières avec une précision toute juridique. Il menaçait au besoin le Paléologue de le contraindre à l'union par les armes de Charles d'Anjou, s'il résistait encore aux conditions qui lui étaient offertes. Michel VIII sentit son trône chanceler et, renouvelant le stratagème qui lui avait déjà réussi, il s'offrit à prendre la croix et à conduire ses troupes en Terre-Sainte, si, pendant son absence, la cour romaine voulait bien garantir la sécurité de ses États. Sur ces papes du moyen âge, uniquement soucieux de la délivrance du Saint-Sépulcre, de telles offres produisaient toujours leur effet; néanmoins, celui-ci y mit comme condition la soumission immédiate de l'Église grecque et, tout en continuant à négocier avec Paléologue, il n'opposa que de médiocres résistances aux préparatifs belliqueux de Charles d'Anjou, 17 mai 1267. Il se servit ainsi du roi de Sicile pour peser sur les déterminations de l'empereur grec, de Michel VIII pour forcer l'Angevin à modérer ses exigences, pensant bien qu'au moment voulu il arrêterait l'un et l'autre, en réalisant le but que la curie romaine poursuivait depuis de si longues années, l'union indissoluble F' désintéressée des deux Églises. L'opposition du haut clergé à Byzance et la mort de Clément IV, 28 novembre 1268, arrêtèrent les négociations. Charles d'Anjou mit alors tout en œuvre pour obtenir la nomination d'un pape favorable à ses plans de conquête. Comme la curie romaine n'était nullement disposée à passer par tous ses désirs, la vacance du siège apostolique se prolongea près de trois ans, et ce ne fut qu'au mois de septembre 1271 qu'on désigna un nouveau pape, dans la personne de Grégoire X. Ce long interrègne avait été mis à profit par l'Angevin, qui avait contracté dans l'intervalle de nombreuses et solides alliances, alliances avec les rois de Serbie, de Bulgarie et de Hongrie, alliances avec le despote d'Épire, le duc de Thessalie et celui d'Achaïe. De plus, la neutralité de Venise lui était promise pour cinq ans. 1268-1273, et le secours de l'Allemagne presque assuré. L'ouragan s'annonçait donc formidable, si bien que Michel VIII, se croyant perdu et n'ayant pas de pape â qui se confier, s'adressa â saint Louis, janvier 1269, pour qu'il modérât l'ardeur guerrière de son frère et se posât ı-n arbitre des différences religieuses, qui séparaient Grecs et Latins. Saint Louis renvoya les messagers au collège cardinalice réuni à Viterbe. allège ni sa qualiiè de laïque qui ne lui permettait aucune immixtion dans les allaires de l'Eglise. Les cardinaux présent.· rent aux délégués byzantins les conditions de Clément IV. qui leur avaient paru inacceptables en 1267. L'année suivante, nouvelle ambassade grecque auprès du roi de France, qu'elle rejoignit â Tunis et dentelle put admirer la mort édifiante (1270). Ce trépas, joint au traité de paix onéreux que les victoires de Charles d'Anjou imposèrent à l'émir de Tunis et aux progrès des Francs en Épire, présageaient une ruine prochaine pour l'empire grec. Déjà, une double expédition angevine se préparait à attaquer Constantinople par terre et par mer, quand l'élection du nouveau pape, septembre 1271, remit tout en question.

En traversant le territoire byzantin, Grégoire X informa le *basileus* de ses dispositions favorables à l'union religieuse des deux pays. On pense bien que sa lettre ne resta pas sans réponse. Pendant l'été de 1272, arrivait à Rome une mission grecque, conduite par Jean Parastron, religieux franciscain, qui possédait bien les deux langues et jouissait d'un grand crédit sur l'empereur. Le pape, touché des regrets que Michel VIII lui exprimait de n'avoir pu le saluer à son passage, l'invita aussitôt, au même titre que les souverains chrétiens, au concile œcuménique qui devait se tenir deux ans après. Quatre frères mineurs, parmi lesquels le frère Jérôme, le futur Nicolas IV, composaient l'ambassade et portaient les instructions de Grégoire X, 24 octobre 1272. *Registres de Grégoire X,* édit. Guiraud, n. 194. Celles-ci ne différaient pas, en somme, de celles que les papes avaient précédemment transmises à l'empereur. D'après les déclarations expresses de Grégoire X, la soumission immédiate de l'Église grecque procurerait à Michel VIII l'appui de Rome, tandis que. dans le cas contraire, la papauté serait contrainte de céder à la pression de l'Angevin. Comme Charles d'Anjou n'attendait qu'un mot pour passer des menaces à l'attaque, la décision du pape devenait ainsi grosse de dangers. Aussi, le pape, qui s'attendait à l'effet de sa réponse, proposait-il au Paléologue deux solutions pour se tirer de ce mauvais pas : ou bien lui, son clergé et son peuple feraient leur soumission à Rome, en présence des quatre légats pontificaux qui avaient tout pouvoir de la recevoir; ou bien, l'union religieuse serait faite par des délégués, devant le pape, avant ou après le concile œcuménique, aussitôt que la paix serait conclue par l'intermédiaire de Rome entre Michel VIII et Charles d'Anjou. Si cette dernière solution était acceptée, l'empereur, son patriarche et le haut clergé de Byzance devaient donner aux envoyés du pape l'assurance formelle et par écrit qu'ils avaient l'intention de reconnaître la foi et la primauté de l'Église romaine. Il n'y avait plus de tergiversation possible, on devait se prononcer pour l'une ou l'autre de ces deux solutions. Ce fut naturellement la seconde que Michel Paléologue adopta. Mais pour y parvenir, sa bonne volonté n'était pas suffisante, il lui fallait aussi obtenir l'adhésion de son clergé. Et, de ce côté, les difficultés étaient considérables, tant était grande l'hostilité que les prêtres de Byzance nourrissaient envers les Latins. Pour vaincre cette opposition, Michel VIII convoqua une réunion plénière et là, il annonça que le salut de Byzance dépendait de l'union étroite avec la papauté. Or, que demandait-on en retour? Trois choses insignifiantes : la reconnaissance de la primauté romaine,alors qu'il était bien certain qu'un pape ne viendrait pas de longtemps se faire acclamer à Constantinople chef de l'Église byzantine; le droit d'appel à Rome, dont personne n'userait à cause du grand éloignement de cette ville; enfin, la mention du pape dans les prières liturgiques, un usage que l'on observait partout autrefois. Pour tout le reste, l'Eglise byzantine resterait ce qu'elle était. Si habilement que fût présentée cette thèse, le clergé ne fut pas convaincu; il cria bien haut que, au lieu de mêler les choses du ciel à celles de la terre, l'empereur aurait mieux fait de recourir aux prières de tous et d'attaquer ensuite les Francs. Puis, il protesta contre l'abandon de l'orthodoxie et ne voulut pas se rendre

complice de cette trahison. A la sortie de la conférence, brochures, gros ouvrages, pamphlets de toute sorte furent lancés pour ou contre l'union. Michel VIII arrêta les clercs les plus récalcitrants et bientôt la prison et la torture furent l'apanage de ces obstinés. Le sang coula et, s'il ne sanctifia pas cette cause, du moins il eut raison du plus grand nombre. Jean Veccos, l'adversaire déterminé de l'union et peut-être le meilleur théologien de l'époque, reconnut dans sa prison la vérité et la primauté de l'Église et, dès lors, le *basileus* n'eut pas d'auxiliaire plus désintéressé. D'autres prêtres et des évêques, un ancien patriarche même, Germain III, se rangèrent du côté de l'empereur, qui réussit à leur faire rédiger et souscrire le formulaire théologique réclamé par Grégoire X. L'union avec Rome n'était pas la seule cause de ces dissensions dans l'Église byzantine, le schisme des arsênistes, voir ce mot, t. i, col. 1992, y contribuait pour une bonne part. Pour ne pas répéter ici ce qui a été dit ailleurs, qu'il suffise de rappeler que le patriarche Arsène Autorianos, le favori de Théodore II Lascaris, s'était retiré en 1259 sans vouloir donner sa démission, lorsque Michel Paléologue. se décerna la tutelle du jeune empereur, le fils de Théodore. Rappelé une seconde fois en -1261, Arsène se retira encore en 1267, après que Paléologue eut fait crever les yeux de son protégé. De là, le parti des arsênistes et celui des josêphistes, nom donné à ceux qui reconnaissaient le successeur d'Arsène; de là aussi des polémiques continuelles qui troublèrent l'Église de 1259 à 1315 et causèrent la démission de tous les patriarches. En qualité d'ennemis de l'empereur, les partisans d'Arsène se déclaraient naturellement contre Rome et, pour ne pas donner trop de crédit à leurs adversaires, Joseph et son groupe en faisaient tout autant. Restaient avec Paléologue les politiques, les théologiens sincères et les clercs sans scrupule qui penchent toujours du côté du pouvoir. Au mois de mai 1273, partait de Constantinople une députation solennelle, composée de Grecs et de religieux franciscains et qui devait instruire de vive voix le pape sur le zèle qu'avait déployé l'empereur en faveur de l'union. D'autres ambassadeurs suivraient bientôt, quand l'entente des esprits serait à peu près complète dans la capitale, afin de communiquer au pape l'itinéraire qu'adopteraient lesdéléguésde Byzance pour se rendre au concile œcuménique projeté. Le concile se tint à Lyon l'année suivante, du 7 mai au 17 juillet, et les représentants de l'empereur et de l'Église grecque, Germain iII, ex-patriarche, Je métropolite de Nicée, Théophane, Georges Acropolite, etc., souscrivirent au formulaire de foi convenu, au nom du *basileus,* de son fils Andronic et d'un grand nombre de métropolites et de membres du haut clergé. Le patriarche Joseph n'avait pris aucune part au concile et il attendait, dans le monastère de la Périblepte, l'issue des négociations, prêt à remettre sa charge, si la réconciliation des deux Eglises était opérée.

Voir une série de pièces se rapportant à ces négociations, publiées par M. Delisle dans les *Notices et extraits des manuscrits,* Paris, 1879, t. xxvit, 2· partie, p. 150-165; W. Norden, *op. cit.,* p. 470-536.

Dès le retour des délégués à Constantinople, le nom du pape fut rétabli dans les diptyques et. le 16 janvier 1275, l'union proclamée à la messe, que l'on chanta dans la chapelle du palais impérial. Le patriarche Joseph donna sa démission, ainsi qu'il s'y était engagé, et Jean Veccos, le partisan de l'entente avec Rome, recueillit sa succession, 26 mai 1275. L'union n'était pas pourtant définitive et les mesures de rigueur que Michel VIII employa pour réduire les opposants au silence ne firent que les aigrir et envenimer les relatiens. Un schisme ne tarda pas à éclater. Sur ces entrefaites, l'empereur envoya des négociateurs informer le pape que l'union était réalisée et qu'il devrait bien excommunier les princes et les seigneurs, qui tenaient encore dans ses États pour le prétendant latin. Grégoire X, que les ambassadeurs rejoignirent sur le chemin de France en Italie, ne put répondre à cette lettre, car il mourut le 10 janvier 1276, et ce fut son successeur, Innocent V, 21 janvier-22 juin 1276, qui se chargea de poursuivre les relations. Tout en évitant de se prononcer sur les démêlés du *basileus* avec les seigneurs latins, le nouveau pontife l'invita, en termes pressants, à faire cause commune avec les souverains occidentaux pour la délivrance de la Palestine. La lettre, écrite le 23 mai 1276, fut remise le 25 aux ambassadeurs grecs, qui allaient regagner leur patrie, et, le même jour, six autres lettres étaient expédiées, relatives à la mission que quatre frères mineurs devaient remplir à Byzance. Les légats n'avaient pas encore mis à la voile à Ancône que la mort du pape, 22 juin, les obligeait de retourner à Rome. L. Delisle, *op. cit.,* p. 134-137. Les négociations furent reprises sous le pontificat de Jean XXI, du 8 septembre 1276 au 20 mai 1277. Aux quatre cordeliers furent alors substitués les évêques de Ferentino et de Turin et deux dominicains. De plus, pour cette nouvelle mission, la chancellerie fit servir, au moins en partie, les lettres qui avaient été préparées pour la mission des quatre cordeliers; on se contenta den modifier quelques passages, pour les approprierà leur nouvelle destination. L. Delisle, *op. cil.,* p. 137 sq. Jean XXI leur donna, en outre, une lettre pour le patriarche et ses prélats, datée du 20 novembre 1276. Toutes les instructions de Rome n'avaient qu'un but, c'était de pousser l'empereur, son fils, le patriarche et le clergé à renouveler de vive voix et par écrit, en présence des légats pontificaux, le serment de fidélité qu'ils avaient déjà prêté par des délégués devant le concile de Lyon. C'est ce qu'ils firent au mois d'avril 1277, l'empereur en son nom personnel, son fils et héritier, Andronic, en son nom aussi, Veccos en son nom et au nom du concile qui s'était réuni à cet ellet. La lettre de Veccos reconnaissait la primauté du pape et la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils; on y remarque cependant une certaine affectation à ne pas employer les termes si précis du concile de Lyon.

Ces réponses ont été éditées par Theiner et Miklosich dans une brochure assez rare, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum græcæ et romance,* Vienne, 1872, p. 8-13,15-28. R. Stapper a republié la lettre synodale du patriarche, *Papst Johannes XXI,* Munster, 1898, p. 115-122, la croyant encore inédite. Voir cet ouvrage, p. 80-90, pour les relations entre les deux Églises sous le pape Jean XXI.

Les ambassadeurs grecs, qui portaient toutes ces réponses, n'arrivèrent à Rome qu'après la mort de ce pape, 16 mai 1277, et durant la vacance du saint-siège. Pendant ce temps, les ennemis de l'union fomentaient des troubles dans l'empire et prononçaient dans un concile l'anathème contre le souverain pontife, l'empereur et le patriarche. Veccos les excommunia à son tour. 16 juillet 1277, et malgré des révoltes partielles, malgré la trahison de quelques généraux qui avaient passé avec les rebelles du côté des Latins, Paléologue parvint à remporter la victoire et à triompher de tous ses ennemis.

L'élection du nouveau pape, Nicolas III, 25 novembre 1277. assurait le succès du parti antifrançais et, par suite, le maintien de l'accord avec l'Église byzantine. Cependant, tout en maintenant l'union que ses prédécesseurs avaient réussi à faire naître, Nicolas III refusa de se déclarer contre les ducs de Thessalie et de Néopatras, deux princes grecs alliés de Charles d'Anjou et schismatiques intraitables. Des instructions précises furent données à ses délégués dans ce sens, car le pape ne voulait pas favoriser Michel VIII aux dépens de Charles d'Anjou; par ailleurs, il arrêtait l'expédition de

l'Angevin contre Constantinople,imposant une nouvelle trêve d'un an aux deux adversaires et s'efforçant de garder entre eux la balance égale. Tout cela au point de vue politique; dans le domaine religieux, ses exigences paraissent avoir été excessives. S'il n'est pas prouvé qu'il ait. le premier, imposé aux Grecs l'insertion du *Filioque* au symbole et le chant de cette formule dans la liturgie — W. Norden, *op. cit.,* p. 576, note 1, pense en effet qu'innocent V et Jean XXI avaient déjà fait cette réclamation — du moins, il froissa le sentiment des Byzantins sur un grand nombre de points. L'empereur et son fils devaient dresser de nouveaux procès-verbaux de leurs sermenlsau concile de Lyon ; le patriarche et les évêques y adhéreraient sous la foi du serment ; on ne conserverait des rites grecs que ceux qui étaient conformes à la foi; un cardinal-légat résiderait à Constantinople pour recevoir les serments du clergé, pendant que des nonces visiteraient les principales villes de l'empire, pour y faire respecter les volontés pontificales, etc., etc. Ces demandes dépassaient les engagements conclus à Lyon et risquaient de mettre en péril l'œuvre accomplie dans ce concile. Pourtant, lorsque les délégués pontificaux furent rendus à Constantinople et que Veccos, brouillé avec le *basileus,* eût été solennellement réintégré, 6 août 1279, l'empereur et le clergé grec n'opposèrent aucuneentrave à ces réclamations.On inséra *leFilioque* au symbole, on rédigea même une lettre d'excuse au pape, qui était pleine d'artifices et surtout de fausses signatures, et Michel VIII n'épargna rien pour contenter les légats et afficher un zèle qui était loin de l'animer, mais aussi il ne répondit à aucune des demandes pontificales. Cependant, les ennemis de l'union affirmaient que le patriarche était un apostat, depuis qu'on avait reconnu le pape de Rome. Veccos, qui avait d'abord gardé le silence, démontra que l'union était utile et bonne et que l'addition du *Filioque* au symbole était parfaitement orthodoxe d'après les témoignages des Pères grecs et des écrivains du xu« siècle. L'empereur, à qui on s'en plaignit plusieurs fois,donna des réponses évasives, tandis que le patriarche célébrait toute une série de synodes pour agir sur les prélats qui n'avaient pas encore adhéré de cœur à l'union. Sur ces entrefaites. Nicolas III mourut, 22 août 1280, et le 22 février 1281 on lui donna pour successeur le cardinal français Simon de Brie, qui prit le nom de Martin IV. Entièrement dévoué à la cause de Charles d'Anjou, à qui il devait la tiare, Martin IV ne prit pas au sérieux la conversion de Paléologue; il reçut fort mal les ambassadeurs, les métropolites de Nicée et d'iléraclée, que l'empereur lui avait envoyés à l'occasion de son avènement et rompant avec la politique de ses prédécesseurs, sans que Michel VIII eût contrevenu en rien à ses engagements, le 18 novembre 1281, il le déclara excommunié comme hérétique et schismatique, défendit,sous peine d'analhêrne, à tous les princes chrétiens de lui porter secours el délia de leurs serments tous ceux qui en avaient contracté envers lui. La cause de ce revirement subit doit être attribuée surtout à des motifs politiques. Martin IV devait tout à la maison d'Anjou; il savait, de plus, que Michel VIII s'était entendu avec Pierre d'Aragon et Procida pour prononcer la déchéance de Charles et expulser les Français de l'Italie méridionale; lui-même, par un traité secret passé avec Charles d'Anjou, Philippe, héritier de Baudouin II,et les Vénitiens. avait combiné une double expédition qui reprendrait Constantinople aux Grecs et rétablirait Philippe de Cour ▷. n.:y sur le trône latin de ses pères. On juge d‹· la ere qui s'empara du *basileus* à la nouvelle de son excommunication. ll songea un instant à rompre avec Rome et à remettre les choses dans leur ancien état; mais agir de la sorte c'eût été se condamner lui-même et condamner la ligne de conduite suivie jusque-là, c'eût été avouer â ses sujets que le besoin d'arrêter Charles d'Anjou avait seul inspiré sa politique religieuse. Il ne changea donc rien aux dispositions qu'il avait prises à Lyon, afin de ne pas se dédire publiquement, mais il défendit qu'on nommât le pape dans les prières liturgiques, pour lui montrer que, s'il ne brisait pas avec la papauté, il entendait du moins briser avec le pape qui s'était déclaré l'ennemi des Grecs. Le il décembre 1281, les troupes de Michel VIII menaient en pleine déroute l'armée de Charles d'Anjou près de Bérat d'Albanie; en mars 1282, la révolte des Siciliens, le massacre des Français aux vêpres siciliennes, 30 mars 1282,1a proclamation de Pierre d'Aragon comme roi de Sicile, toutes entreprises que Paléologue avait connues, favorisées et probablement payées de son argent, le tranquillisèrent pour de longues années du côté de l'Angevin. Excommunié une seconde fois le 7 mai 1282, puis une troisième fois, le 18 novembre 1282, déclaré déchu et privé de ses biens, il n'en tint aucun compte et mourut le 11 décembre de la même année, après avoir refusé jusqu'au dernier moment de déchirer le pacte d'union qu'il avait conclu à Lyon.

A peine proclamé empereur, Andronic II désavoua la conduite de son père et la sienne propre. S'il avait jadis adhéré à l'union, écrit au pape, signé des formulaires de foi romains, la faute en incombait à la peur que lui inspirait son père et à sa propre faiblesse. Aussi, se mit-il aussitôt en devoir de rappeler de l'exil tous les clercs bannis par Michel VIII, de les réunir el de s'humilier devant eux en leur demandant pardon. Il obtint sa grâce, à condition de ne pas rendre les honneurs de la sépulture ecclésiastique à son père, mort dans la communion latine; ce à quoi il consentit aisément. Puis, il força Veccos à se retirer, 26 décembre 1282, et, quelques jours après, 30 décembre, on réinstalla le vieux Joseph sur le siège patriarcal. On réconcilia alors les églises, on priva pour trois mois de l'exercice de leurs fonctions les prêtres et les clercs; quant aux évêques, malgré leur retour au schisme, ils furent chassés de leurs sièges au synode tenu le lundi de Pâques, 1283. Il y eut alors toute une série de conciles pour réconcilier le clergé réfractaire ou pour l'anathématiser. Jean Veccos dut plusieurs fois comparaître et, après avoir justifié ses écrits, honni de toute son Eglise, emprisonné, maltraité, il mourut en 1298,ferme dans sa foi. Nous voyons ainsi qu'autant Michel VIII s'était montré empereur catholique, autant son fils suivit une direction tout opposée. A toutes les avances des papes il répondit par le silence ou même par des refus, comme en 1290, où Nicolas IV sollicita vainement de lui l'envoi d'une ambassade. La crainte des représailles, la menace des croisades qui s'organisaient contre lui ne le firent pas dévier un instant de sa résolution. En vain Charles de Valois, frère de Philippe le Bel, héritier depuis 1301 des prétentions latines sur l'empire de Constantinople, négociait une alliance avec Venise, 19 décembre 1306, faisait excommunier le *basileus* par Clément V, juin 1307, et préparait une expédition contre Byzance, de concert avec le roi de Serbie, Miloutine, et avec le roi de Naples, 1308; en vain soudoyait-il sous main les fonctionnaires byzantins, las de l'imbécillité de leur empereur; en vain concédait-il en 1313 ses droits à son gendre, Philippe de Tarente, qui possédait déjà une bonne partie de l'Épire et de l'Albanie, Andronic ll restait plus que jamais attaché à l'orthodoxie. Ce n'est qu'en 1323, lorsque le danger devint tout à fait pressant, qu'il se décida à user de diplomatie avec les cours occidentales. Sur son ordre, des religieux latins et l'évêque de Capha en Crimée se rendirent en France, pour convaincre Charles IV le Bel et ensuite la curie romaine de ses bonnes dispositions. En même temps, un auxiliaire inattendu se présentait, le célèbre vénitien Marino Sanudo, qui se lit l'ardent propagateur de cette réconci-Ration. Dans son ouvrage, *Secreta fidelium crucis,*

dédié au pape et au roi de France, surtout dans sa correspondance, Sanudo proclama que l'union des Eglises devait être la première préoccupation de tous les chrétiens. A l'occupation brutale de 1204, qui n'avait entraîné que des haines et des rancœurs, il fallait substituer la pacification des esprits. La Latinité possédait encore Chypre, la Crète, la Morée, le duché d'Athènes, Nègrepont, d'autres îles encore, mais combien avait-elle gagné de cœurs? Sanudo écrivit tant de lettres au pape, au roi de France et à l'empereur, que tout le monde se laissa convaincre que la voie était ouverte aux rapprochements. En 1326, Andronic II prenait Charles IV à témoin qu'il avait le désir sincère de vivre en paix avec tous les chrétiens et d'une manière particulière avec lui. Norden, *op. cit.,* p. 688 sq., surtout H. Omont, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes,* t. un. (1892), p. 256 sq. Le roi de France le prit au mot et, d'accord avec Jean XXII, il envoya à Constantinople Benoit de Cuines, un dominicain, que le pape munit de tous les pouvoirs nécessaires à sa mission. Benoit arrivait à Byzance pendant l'automne de 1326, au moment où la guerre civile entre Andronic II et Andronic le Jeune était dans sa période d'acuité. Comme chacun des deux rivaux craignait de risquer sa popularité en tentant un rapprochement avec les Latins, la mission du légat pontifical était finie, avant même d'avoir été commencée. Néanmoins il rapporta au pape une lettre d'excuse de la part de l'empereur, tout en lui faisant un rapport oral sur la vraie situation. Aprèsavoir pris connaissance de l'un et de l'autre, Jean XXII jugea inutile de poursuivre les négociations.

Ce qui caractérise les relations entre la papauté et Byzance, à partir de 1330, c'est l'aide intéressée que les empereurs mendient en Occident contre la marche envahissante des Turcs. Moyennant des secours en hommes et en argent qu'ils réclamaient, les Grecs offraient la soumission de leur Église, mais les papes, revenant â la tactique de leurs prédécesseurs du xie siècle, ne voulaient consentir â ces concessions qu'une fois opérée la réunion des deux Églises. Dans l'invasion turque ils ne voyaient qu'un châtiment divin, qui donnerait â réfléchir aux Grecs et les jetterait dans les bras de Rome. Telle était la pensée de Jean XXII, lorsqu'il envoyait deux dominicains à Constantinople en 1333; telle était la pensée de son successeur, Benoit XII, lorsqu'en 1339, il traitait avec le calabrais Barlaarn, ambassadeur non officiel d'Andronic III. Les cardinaux faisaient remarquer à celui-ci, dans ce latin si expressif du moyen âge, que l'entente projetée n'était qu'un leurre : *quia si fortificati, ditati, exaltati et confortati per sedem apostolicam... ante reunionem prædictani, postea terga et non faciem verterent ronianæ Ecclesiæ, sicut alias, dum credebantur reuniri, fecisse noscuntur.* Et Barlaarn leur répondait, avec non moins de raison, que les Grecs ne déposeraient pas leur haine contre les Latins, tant qu'ils ne les verraient pas agir avec désintéressement. A la suite de ces conférences et du refus opposé par le pape de réunir un concile, Barlaarn reprit le chemin de Constantinople avec deux évéques que Benoit XII déléguait auprès de l'empereur. La mission de ceux-ci échoua, par suite de l'opposition de Nicéphore Grégoras, le rival littéraire de Barlaarn. Sous le pontificat de Clément VI (1342-1352), les relations furent reprises. L'embarras inextricable dans lequel se trouvait la cour de Byzance le commandait. A la mort d'Andronic III Paléologue, juin 1341, l'empire avait été dévolu à son fils Jean V, jeune prince âgé de neuf ans, sous la régence de sa mère, Anne de Savoie, et du patriarche. Ce conseil de régence déplut au grand domestique, Jean Cantacuzène, qui provoqua une guerre civile de 1341 à 1347. date de son triomphe définitif et de son admission â l'empire. Les Turcs anatoliotes le soutenaient, du reste, et comme ils devenaient chaque jour plus pressants, l'idée se lit jour en Occident et â Byzance de leur opposer une ligue navale de la chrétienté. Dès 1343, le jeune *basileus* adressait une lettre au pape, dans laquelle il manifestait une grande dévotion pour le siège de Pierre, tout en demandant l'alliance offensive des Latins et l'envoi d'une flotte et d'une armée. Sa mère, la régente, se vantait à son tour d'avoir été élevée dans la foi romaine et de n'avoirsubi que par contrainte le joug de l'orthodoxie. Si des secours lui étaient envoyés, dès que la victoire sourirait aux bannières byzantines, elle révélerait ses vrais sentiments. Le grand amiral, Alexis Apocaukos, ne s'exprimait pas différemment. Le pape, touché de ces démonstrations royales, répondit par des lettres fort aimables, mais il subordonna l'envoi des secours à l'abjuration préalable du schisme, 21 et 22 octobre 1343. Comme on le voit, « à chaque tentative d'union, c'est toujours le même dialogue qui se reproduit. Les Grecs, prodigues de belles promesses, attendent un secours efficace, pour manifester par des actes leur prétendue dévotion à l'Eglise romaine; et le pape, pour envoyer un secours, attend que les Grecs donnent des gages sérieux de leur sincérité. C'est ainsi que tant de fois, chaque parti attendant que l'autre fasse les premiers pas, l'union proposée ne peut aboutir. » .l. Gay, *Le pape Clément Vi et les affaires d'Orient,* Paris, 1904, p. 49. Cette fois-ci, le pape avait d'aulant plus de raisons de concevoir des doutes que le parti de l'union comprenait seulement des étrangers, d'origine latine, comme la régente et les seigneurs savoyards qui l'avaient suivie â Constantinople, ou bien des Grecs qui, par leurs alliances de famille, se trouvaient en contact quotidien avec les Latins. Conclure l'union en de pareilles conditions, c'eût été la vouer d'avance â l'insuccès, car Cantacuzène et son parti ne l'auraient pas acceptée et les alliés de la cour, fort aigris contre Rome, se seraient prononcés pour le grand domestique. L'expédition navale eut lieu cependant et, le 29 octobre 1344, elle aboutit à la prise de Smyrne sur les Turcs, amis de Cantacuzène. Ce fut là le résultat le plus saillant de là campagne. En 1346, les Turcs sont de plus en plus attirés vers Byzance par les progrès du grand domestique. Pendant qu'ils occupent les provinces grecques, Cantacuzène donne sa fille en mariage à Orkhan, le chef des Ottomans. L'année suivante, février 1347, un revirement politique se produit. Cantacuzène entre triomphalement â Constantinople et se fait associer au trône; en même temps, Jean V épouse sa fille. Dès lors, le révolté assagi ne songe plus qu'à repousser les Turcs, ses alliés de la veille, auxquels il avait livré les plus belles places de l'empire. Vers la fin de l'année 1347, il dépêche au pape une ambassade solennelle, conduite par deux hauts fonctionnaires du palais, le protovestiarite, Georges Spanopoulos, et le grand interprète, Nicolas Sigeros. Ceux-ci ne parviennent pas â dissiper la méfiance de Clément VI, qui se borne â répondre au *basileus* dans les termes les plus vagues, promettant d'examiner plus à loisir les propositions qui lui avaient été faites. De longs mois se passent, sans que Cantacuzène reçoive la réponse promise; il faut une nouvelle lettre de l'empereur pour que le pape rompe le silence. Enfin, le 31 mai 1349, Clément VI s'excuse auprès de Cantacuzène de n'avoir pu encore prendre les mesures nécessaires pour l'envoi d'une ambassade, promettant d'y aviser aussitôt qu'il le pourrait. C'est seulement au début de l'année 1350 que les promesses du pape commencent à se réaliser : deux évêques s'en vont à Constantinople faire connaître les vues du saint-siège au sujet de la croisade et reprendre l'affaire de l'union des Églises. Si l'empereur, le patriarche et ses évêques reconnaissent la primauté du successeur de Pierre, le pape pourra mettre au service de Byzance les forces latines. Dans le courant de l'année 1350, de nouvelles

ambassades sont échangées entre Avignon et Byzance, toutes relatives à l'affaire de l'union. Tout en rejetant sur les Latins la responsabilité du schisme qui sépare présentement les deux Églises, Cantacuzène s'affirme partisan hardi de la réunion, mais à son avis, seul, un concile vraiment œcuménique pourra définir la foi. « Je lui obéirai, déclare-t-il, et je forcerai les autres à lui obéir. » Qu'on le réunisse dans une ville intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, dans une ville maritime et d'un accès facile à tous. C'était reprendre les propositions de Barlaam en 1339, combattues par le collège des cardinaux, qui ne voulaient pas qu'on remit en question les doctrines de l'Église romaine définies au concile de Lyon, 1274. En 1350, les mêmes propositions trouvent à Avignon un accueil plus favorable; par deux fois, Clément VI en répondant à Cantacuzéne se déclare prêt à seconder ses desseins, 28juin 1330. Cependant, il lui est impossible de fixer une date précise pour la convocation du concile général, tant que l'harmonie ne sera pas rétablie entre les princes latins d'Occident. Cantacuzène envoie alors un dominicain du couvent de Galata, pour ne pas laisser s'interrompre les relations, mais bientôt la mort du pape vient couper court à tous les projets de concile. J. Gay, *op. cit.,* p. 94-118, passim. Ses tentatives, il est vrai, ne sont pas restées sans résultats, au moins à la cour byzantine. En 1355, Jean V Paléologue promet à l'archevêque latin de Smyrne, représentant du pape Innocent VI, de se soumettre à l'Église romaine. A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum,* Vienne, 1872, p. 29-37.

Innocent VI s'efforça de venir en aide aux Byzantins et projeta toutes sortes de croisades, qui n'eurent pas de résultat heureux; de même Urbain V, qui offrit à Jean V Paléologue un secours désintéressé. Pressé de plus en plus par les Turcs, qui venaient de conquérir Andrinople et presque toute la Thrace, cet empereur dépêcha au pape des ambassadeurs, qui lui furent présentés à Viterbe 1367). Le pape les reçut avec une grande joie et il écrivit aux princes siciliens de traiter le *basileus* avec tous les honneurs dus à son rang, des qu'il aborderait en Italie. Jean V se dirigea, en effet, vers Rome et, à la suite de conférences religieuses, le 10 octobre 1369, il abjura solennellement le schisme entre les mains de trois cardinaux députés par le pape. Cet acte personnel, bien qu'annoncé à son de trompe à tous les souverains chrétiens, n'engageait en définitive que Jean V et ne pouvait en aucune manière se comparer à la rétractation que tout l'empire avait faite lors du concile de Lyon. Néanmoins, il donnait lieu à de belles espérances, car cet exemple fut suivi de plusieurs autres et l'ex-empereur Jean Cantacuzène luimême serait venu à Rome en habit de moine, pour abjurer ses erreurs et retourner ensuite à son couvent. Jean V Paléologue n'obtint pas de l'Occident les secours qu'il en avait attendus, il dut se contenter des lettres et des belles promesses qu'on ne lui ménagea pas. Bien plus, il subit le déshonneur en 1370 d'être arrêté à Venise et mis en prison pour dettes et ce ne fut que grâce au dévouement de son second fils Manuel, qu'il obtint sa délivrance. Pour les relations de Jean V Paléologue avec les papes, voir A. Theiner et F. Miklosich. *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum,* p. 29-43. Mort en 1391, Jean V laissait la couronne à Manuel II. qui guerroya toute sa vie contre les Turcs. Une croisade s'organisa en Europe, surtout en France, pourarrét-r la marche des infidèles çt procurer quelque soulagement aux Grecs, mais on sait comment elle fut anéantie, en 1396, sous les murs de Nicopolis du Danut ·:. L emp- reur se rendit alors lui-même en Occident et resta i-ut ans et demi à Paris, sauf un voyage qu'il accomt lit en Angleterre, magnifiquement nourri et logé aux frais du trésor public, mais toujours ennemi juré de la foi des Latins. C'est ainsi qu'il occupait ses loisirs, pendant son séjour à Paris, à rédiger un grand ouvrage sur la procession du Saint-Esprit et à soutenir des discussions avec les docteurs de la Sorbonne. L'intervention inattendue de Tamerlan ayant pour quelques années encore arrêté les progrès des Turcs, Manuel ne songea plus aux Latins: puis, quand le danger reparut, il envoya, en 1417, une ambassade au concile de Constance et auprès du pape Martin V. Il en obtint l'autorisation de marier ses six enfants à des princesses catholiques, mais sa députation, composée d'un grand nombres de seigneurs et de dix-neuf archevêques ou évêques, se buta au point de vue religieux contre une résistance absolue. La mission, que le pape envoya à Constantinople en 1422, ne réussit pas davantage à vaincre l'opposition byzantine. Quelques jours avant l'arrivée d'Antoine Messanus, chef de la mission, Mourad II avait dû lever le siège de Constantinople et la suffisance qu'avait causée aux Grecs ce succès les rendait peu favorables aux propositions du légat romain. Messanus attendit plus d'un mois pour exposer sa requête et quand, à l'église de Saint-Etienne, en présence du patriarche Joseph II et des évêques réunis, il parla de sa mission, il fut d'une telle maladresse qu'il froissa tous les assistants. La réponse lui arriva sous forme de reserit impérial. Il portait en substance que, pour opérer l'union, un concile général était nécessaire à Constantinople et que le pape devrait couvrir une partie des frais. Bien entendu, ce concile n'était possible qu'après la conclusion de la paix avec les Turcs. En attendant, le saint-siège avait à défendre, sous les pires menaces, à tous les chrétiens de l'Occident, particulièrement à ceux de Gênes et de Venise, de mettre leurs navires â la disposition des infidèles pour continuer la guerre qu'ils faisaient aux Byzantins. Donné le 14 novembre 1422, ce reserit fut lu au concile de Sienne le 8 novembre de l'année suivante. Deux ans après 11425).Manuel II laissait en mourant à son fils Jean VII ses dernières recommandations : « Il ne nous reste, lui disait-il en raccourci, pour toute ressource contre les Turcs que la crainte de notre réunion avec les Latins. Dès que tu seras pressé par les infidèles, fais-leur envisager ce danger. Propose un concile, commence les négociations, mais prolonge-les toujours; élude la convocation de cette assemblée qui ne te serait d'aucune utilité. La vanité des Latins et l'opiniâtreté des Grecs ne s'accorderont jamais. En voulant accomplir la réunion, tu ne ferais que confirmer le schisme et vous exposer sans ressource à la merci des barbares. »

Jean VII devait être fidèle à ces *novissima verba* de son père et, pour éloigner le péril turc, se confier, lui et son Église, â la miséricorde de l'Occident. Dès 1430, le parti de l'union réunissait â Constantinople les hommes les plus inlluents, comme Marc lagros, Macaire Macrès, higoumène du Panlocrator, Isidore, futur métropolite de Kiev, Jean Disshypatos et surtout Bessarion. Un délégué impérial se rendit auprès de trois patriarches d'Orient pour sonder leurs dispositions et les convier au futur concile; le mont Athos lui-même, le centre du fanatisme orthodoxe, fit preuve dans certains monastères d'une assez grande bienveillance. Une première ambassade dépêchée à Rome en 1431 dut revenir à Byzance, après avoir appris en route la mort du pape Martin V; une seconde en rapporta une lettre d'Eugène IV invitant les Grecs au concile œcuménique qui se tiendrait en Italie, celui de Bâle ayant presque dès le début manifesté des sentiments schismatiques. Malheureusement, tandis que le légat Garatoni négociait à Constantinople, le concile de Bâle cherchait aussi par ses délégués â attirer les grecs à lui. Jean Paléologue se tint sur ses gardes et il traita simultanément avec les deux partis. Son frère Démétrios, assisté d'Isidore, représenta l'Église orientale au cou-

cile et, â la suite de plusieurs conférences, l'accord préliminaire put entin s'établir. Les Pères promettaient de l'argent et des troupes, ils prenaient également sur eux les frais qu'entraînerait le voyage d'aller et retour de l'empereur et de 700 personnes, ainsi que leur entretien pendant toute la durée du concile, mais à condition que les Grecs se rendraient dans une des villes choisies par le concile. Les représentants de l'empereur acceptèrent ces conditions, 7 septembre 1431. Il fallait maintenant obtenir l'approbation du pape et celle de .lean Paléologue. Eugène IV, qui avait négocié de son côté, finit par confirmer, le 15 novembre 1434, la convention passée entre le concile et les Grecs, à moins que son légat à Constantinople, Garatoni, ne fût arrivé à une autre transaction. C'est précisément ce qui avait eu lieu; aussi les pourparlers continuèrent-ils entre Rome, Constantinople et Bâle, jusqu'à ce qu'on se fût mis d'accord sur la ville qui servirait de résidenceau prochain concile et sur les points quiyseraient mis en discussion. Comme ceci intéresse particulièrement le concile de Florence, voir cet article pour la suite chronologique des événements. Le décret d'union fut signé â Florence, le 5 juillet 1439, par l'empereur, par 18 métropolites grecs et par un certain nombre de délégués. L'accord, imposé pour des raisons politiques, ne survécut même pas au voyage; à peine arrivés à Byzance, 1er février 1448, les évêques s'empressèrent de renier leurs signatures et de détruire l'œuvre qu'ils venaient d'accomplir. Il faut lire dans Ducas, *P. G.,* t. ci.vii, col. 1113; IL Vast, *Le cardinal Bessarion,* Paris, 1878, p. 116, la scène humoristique de leur trahison. Leurs cris apitoyèrent tellement le peuple qu'il fut impossible au *basileus* de proclamer le décret d'union; pourtant un successeur catholique, Métrophane de Cyzique, fut donné au patriarche Joseph II, qui était mort à Florence pendant la réunion du concile. Les opposants avaient à leur tête le frère de l'empereur, Démétrios, et surtout Marc d'Éphèse, qui ne cessait d'exciter la foule contre les Occidentaux. La meilleure conquête de ce parti fut celle de Georges Scholarios, officier de la cour et partisan de l'union à Florence, lequel renonça à sa haute position et revêtit l'habit monastique. Dès lors, il fut regardé comme le vrai chef de l'opposition. Le patriarche Métrophane, abreuvé de dégoûts, fut contraint d'abdiquer et ce ne fut qu'après toute une série de querelles et de négociations qu'on lui donna un successeur, Grégoire Mammas, attaché au parti de Rome. Les orthodoxes, qui s'étaient calmés un peu pendant la croisade de l'Occident contre les Turcs, se montrèrent de plus en plus intraitables, en apprenant la victoire des Turcs à Varna, 10 novembre 1-444, et l'écrasement des armées latines. Le désastre des Slaves à Kossovo et la mort du *basileus* Jean VII, 31 octobre 1448, ne firent qu'aggraver la situation.

Constantin XII Dragasès hésita, dès le début de son règne, pour savoir de quel côté il se prononcerait. S'il est prouvé aujourd'hui, Chr. Papaïoannou,Tà -ραζτιζὰ τὴ οὔτω λεγομένη ὑστατη ἐν 'Αγία Σοφία συνόδου (1450) χα'ι ἡ Ιστοριζὴ αξία αυτών, Constantinople, 1896, que les actes du concile de Sainte-Sophie en 1450, qui aurait rejeté l'union de Florence, sont inauthentiques et ont été vraisemblablement fabriqués par Georges Corésios, au début du xvn' siècle, ainsi que l'avait soutenu Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione,* p. 1380-1395, il n'est pas du tout démontré que le concile lui-même n'ait pas eu lieu. Voir *Échos d'Orient,* 1900-1901, t. tv, p. 127. Il est dit, en effet, dans la vie du patriarche Niphon (1486-1489}, écrite par un contemporain, que l'empereur réunit un concile pour annuler celui de Florence, « peu avant la prise de Constantinople. » Doukakès, *Synaxariste du mois d'août,* Athènes, p.157. Cela nous expliquerait la fuite précipitée du patriarche Grégoire Mammas, qui se réfugia à Rome vers ce moment; cela nous expliquerait aussi la lettre sévère et pressante que le pape Nicolas V adressait à Constantin, le Tl octobre 1451, pour qu'il rappelât sur son siège le patriarche légitime et qu'il fit proclamer au plus tôt le décret d'union dans ses États, comme l'avaient fait tous les États catholiques de l'Europe occidentale. *P. G.,* t. cix, col. 1201-1212; E. Legrand. *Bibliographie hellénique aux xv et xvi· siècles,* t. I, p. i.vm. Quoi qu'il en soit exactement de ce fait, si les dispositions du *basileus* à l'égard de Rome se modifièrent à partir de ce moment, celles de la multitude ne changèrent pas. Et lorsque, le 12 décembre 1452, l'union de Florence fut solennellement proclamée à Sainte-Sophie par le cardinal Isidore de Kiev, en présence de la cour et d'une partie du clergé, la foule irritée courut manifester au monastère du Pantocrator, devant la cellule de Georges Scholarios, qui les poussa â la révolte ouverte, en disant que « le jour oû ils renonceraient à la religion de leurs pères, ils seraient soumis â la servitude étrangère ». Les événements vinrent bientôt démentir ces sinistres prévisions. Sans que les Grecs eussent renoncé à la religion de leurs pères, le 29 mai 1453, Mahomet II emportait d'assaut Constantinople qu'il assiégeait depuis le 5 avril; les villes qui résistaient encore tombèrent peu à peu entre les mains du conquérant, comme Athènes, Lesbos, Trébizonde, dont le malheureux empereur David fut emmené prisonnier à Stamboul et étranglé dans un cachot, 1460. Le patriarche catholique, Grégoire Mammas, qui n'avait pas abdiqué et que probablement on n'avait pas déposé, mourut à Rome en 1458. Il eut pour successeur Isidore de Kiev, qui mourut en 1463 des suites d'une attaque d'apoplexie. A la mort d'Isidore, le pape Pie II nomma le cardinal Bessarion, jusque-là archevêque de Nègrepont, et celui-ci s'empressa d'adresser à ses ouailles une longue lettre, qui se distinguait surtout par la théologie pratique. Ses appels à la concorde, à l'union et à la reconnaissance de la suprématie romaine ne furent guère entendus, car ses compatriotes commençaient à se plier au régime turc et la Grande-Église jouissait, sous ses nouveaux maîtres, de plus d'autorité, sinon de plus de crédit, qu'elle n'en avait possédé sous les empereurs byzantins. Bessarion mourut, avec le titre de patriarche de Constantinople, le 14 novembre 1472.

XVI. Juridiction du patriarcat byzantin, xiii·-XVIe siècles. — En dépit de la conquête latine, la Diatyposis de Léon le Sage, remaniée par Isaac l'Ange, ne subit que des modifications insignifiantes, durant le royaume de Nicée (1204-1261), et le règne de Michel VIII Paléologue (1259-1282). Une décision synodale du patriarche Arsène, mars 1256, Miklosich et Muller, *A cia patriarchal»» Constantinopolitani,* 1.1, p. 119, montre que c'était encore la *Notitia* d'Isaac l'Ange qui avait force de loi ; il en est de même d'un acte synodal du patriarche Nicéphore, du 1er janvier 1260. *Bulletin de l'Jnstilut archéologique russe de Constantinople,* 1903, p. 163-171. Cependant, sous Michel VIII, fut introduite une autre *Notitia,* à laquelle renvoie Andronic II, lors du changement qu'il fit subir aux listes épiscopales; l'époque de la rédaction de ce document se placerait entre les années 1260 et 1270. La *Notitia* de Michel VIII, II. Geizer, *Ungedruckte... Texte der Notiliæ episcopatuum,* p. 592, comprend une liste de 100 métropoles et de 44 archevêchés autocéphaies. Les 51 premiers noms ne présentent aucune divergence, sauf que la Crète a supplanté Séleucie d'Isaurie au n. 30. De même, les sièges compris du n. 52 au n. 80 sont identiques dans notre liste et dans celle d'Alexis Comnène, Parlhey, *op. cil.,* p. 97, sauf que Apros a pris la place d'Apamée de Bithynie au n. 69. Suivent 20 métropoles : Silivrie, Arcadioupolis, Mésembrie, Milet, Gardique, Hypépa, Philadelphie, Argos, Ryzaia, Pyrgion, Sébastopolis, Euripos

Kybistra ou Héracleus. Antioche du Méandre, Achyraos, Didymotichos, Pegai ou Parion, Monembasie ou Ténare, Pergame et Brousse, dont 12 au moins figurent dans les listes de Manuel Comnène et d'isaac l'Ange, mais pas au même rang que dans celte liste-ci ; une ancienne métropole, Proconèse, n. 87, est descendue avec Apamée de Bithynie au rang des simples archevêchés. Ceci représente la hiérarchie officielle, celle que l'on suivait depuis 901 environ et dont on ne voulait pas se départir. Des nécessités toutefois intervenaient qui obligeaient à modifier l'ordre de choses établi. Ainsi, comme nous le voyons par des actes synodaux de l'époque et comme le supposent les changements introduits plus tard par Andronic II Paléologue, Philadelphie, qui n'est qu'au 87° rang, occupait en réalité le 13e, depuis que Mélitêne était retombée aux mains des Turcs ; de même Héraclée de Pont, évêché suffragant de Claudioupolis, tenait le rang de la métropole n. 17, depuis que celle-ci avait été ruinée et détruite par les Musulmans. *P. G.,* t. cxxxvn, col. 1321. Il est probable que des modifications analogues se produisirent pour d'autres grands noms qui figuraient toujours sur les listes officielles, mais qui, en réalité, n'étaient que des titres sonores *in partibus infidelium.*

Ce fut précisément celte déchéance croissante des grands sièges et l'importance nouvelle acquise par de simples évêchés, qui contraignirent Andronic II Paléologue à introduire des changements plus considérables. Cette modification fut opérée en 1298 ou 1299, mais le document, tel que nous le possédons aujourd'hui, n'en est qu'une copie relativement récente. Dans cette *Notitia,* qui ne comprend pas moins de 112 métropoles, figurent les 51 métropoles de Léon le Sage, ou mieux de Constantin Porphyrogénète, puisque Mélitêne remplace Syracuse et la Crète remplace Séleucie. Nous y retrouvons encore les 6 métropoles nouvelles existant du temps de Tzimiscês, moins Asmosatos et Taron ; les 24 nouvelles métropoles introduites déjà du temps d'Alexis Comnène ; les 5 nouvelles métropoles, existant dans la liste de Manuel Comnène ; enfin, les 9 nouvelles métropoles figurant dans la liste d'isaac l'Ange, moins Hypépa et Proconèse ; ce qui donne déjà un total de 91 noms. On y retrouve encore 8 métropoles, signalées dans la liste de Manuel Paléologue, à savoir : Pégai, Pergame, Didymotichos, Monembasie, Euripos, Sébastopolis, Kybistra, Antioche du Méandre; enfin 13 nouvelles métropoles qui jusqu'ici n'avaient pas été indiquées : Berrhæa, Christoupolis, Janina, Pharsale, Galitz, Livadia, le Caucase, Viddin, Gotthie, Zéchie, Bosporos, Bitziné, Sougdaïa. Ce qu'il y a d'intéressant dans celte *Notitia,* c'est qu'elle nous donne le rang occupé précédemment par chacune de ces 112 métropoles, à moins qu'elles ne fussent de simples archevêchés ou même des évéchés, promus d'un seul coup à un rang supérieur. La hiérarchie était modifiée de fond en comble.

Une autre retouche fut encore apportée à cette liste par Andronic 111, dit Andronic le Jeune (1328-1341), fondée en partie sur les anciennes listes, en partie sur ie nouvel état de choses. Cette *Notitia,* qui comprend 110 noms, a 92 anciennes métropoles, plus 18 nou•lles, qu'on ne rencontre dans aucune des précédentes listes : Brysis, Chio, Cherson, Ténédos, Vizya, .Maronia, Xanthi, Média, Garellé, Lemnos, Sotéroupolis, .Macré, Périthéorion, Gallipoli, Rhodosto, Hexamilion, Sozopolis. Lilitza. Là encore, l'ordre hiérarchique est tout fait différent de celui que nous avions constaté **jusqu'ici.**

fuctes ces listes, du reste, ne nous sont jamais parvenu, s dins leur forme primitive, car nous n'avons que rarement des manuscrits qui remontent à leur époque ; aussi, tes copi-'es ne se s?nt-i]s fait aucun scrupule dajouter à la liste officielle les nouvelles métropoles qu'ils constataient de leur temps, de modifier même la liste, si certaines métropoles avaient été dégradées ou promues à un rang supérieur. Tous ces changements, toutes ces retouches font qu'il est très difficile de se faire une opinion et de pouvoir assigner une date précise à chaque document, tel du moins qu'il nous a été conservé. Il faudra attendre l'édition définitive des Notitias *episcopatuum,* promise depuis longtemps par M. Gelzer et qu'il était certainement le seul en mesure de nous donner, si la mort n'était pas venue le surprendre. Jusqu'à ce moment, que l'on se reporte aux diverses études que ce savant géographe byzantin a dispersées dans une série de publications, ainsi qu'aux corrections apportées par M. de Boor, et que l'on s'efforce en combinant les résultats acquis ou supposés d'arriver à une solution satisfaisante.

Les deux *Notitiæ* d'Andronic II et d'Andronic III ont été reproduites, soit dans Parthey, *op. cit.,* p. 225-243, soit dans Gelzer, *Ungedi'uckte... Texte der Notitiæ episcopatuum,* p. 595-613. Dans ce dernier ouvrage on trouvera même l'édition des textes accompagnée d'un appareil critique suffisant, en attendant l'édition définitive. Ce même savant a publié, *op. cit.,* p. 613-637, une *Notitia* postérieure à la prise de Constantinople par les Turcs, 1453, et qui date probablement de la seconde moitié du xv» siècle. La valeur de celte *Notitia* est bien supérieure à celle des listes précédentes, car elle répond à la réalité et, loin de vouloir conserver un passé disparu depuis longtemps, elle dépeint la hiérarchie ecclésiastique, telle qu'elle existait à ce moment. Comme c'est elle qui a servi de base aux classifications de l'avenir, je vais la reproduire intégralement ; elle ne comprend, du reste, qu'un nombre restreint de métropoles.

MÉTROPOLES
DU PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE

VERS LA FIN DU XVe SIÈCLE.

1. Césarée.	25. Naupacte.	49. Euripos.
2. Éphèse.	26. Philippopolis.	60. Sofia,
3. Héraclée.	27. Rhodes.	51. Média.
4. Ancyre.	28. Serrés.	52. Anchialos.
5. Cyzique.	29. Philippes.	53. Varna.
6. Philadelphie.	30. Cbristoupolis ou Caub.	54. Dristra.
7. Nicomédie.	31. Smyrne.	55. Preïlav,
8. Nicée	32. Mitylène.	56. Karavizya.
9. Chalcédoine.	33. Janina.	57. Marunia.
10. Thessalonique.	34. Didymotichos.	58. Périthéorion.
11. Tirnovo.	35. Mélénik.	59. Zychnai.
12. Andrinople.	36. Nouvelle Patras.	60. Drama.
13. Aniasée.	37. Thèbes.	61. Nicopolis ou Iiétrekop.
14. Brousse.	38. Ainos.	62. Ganos.
15. Néocésarée.	39. Kérasonte.	63. Rhoizéon.
16. Iconium.	40. Viddin.	64. Lazie.
17. Berrhæa.	41. Méthymna.	65. Gotthie.
18. Pisidie.	42. Christianoupolis.	66. Capha,
19. Corinthe.	43. Lacédémone.	67. Chio.
20. Monembasie.	44. Paronaxia.	68. Lemnos.
21. Athènes.	45. *Vacat.*	69. Ischanion.
22. Patras.	46. Mésembrie.	70. Imbros.
23. Trébizonde.	47. Silivrie.	71. Oungrovalachie.
24. Larissa.	48. Argos et Nauplie.	72. Moldovalai hie.

Le petit nombre de métropoles, 72 seulement, donne à réfléchir, mais s'explique sans trop de peine. L'Asie-Mineure, abstraction faite des îles et de quelques villes côtières, n'était plus qu'une vaste ruine ; en Europe, si les Latins étaient chassés et le patriarcat bulgare de Tirnovo supprimé depuis 4393, les Serbes et les Bulgares conservaient encore des Églises autonomes à Ipek et à Ochrida. De même, l'acquisition des deux métropoles de Moldovlachie et de Oungrovlachie ne compensait pas absolument la perte de Kiev et de la province de Russie. En somme, l'Église byzantine s'étendait alors dans tout l'empire turc, sauf les deux Églises d'Ipek et d'Ochrida, et elle comprenait encore quelques

métropoles ou évêchés, situés dans les possessions vénitiennes ou françaises. La liste des archevêchés autocéphales, dans la *Notitia* du xv* siècle, se réduit à *huit* noms : Proconése, Carpathos, Égine, Pogoniané, Elassona, Ços, Leucade, Phanarion ou bien Ezova. Il y avait toujours eu une certaine tendance à diminuer le nombre de ces dignitaires ecclésiastiques, qui ont aujourd'hui complètement disparu. La liste des évêchés sullragants ne comprend aussi que 78 noms. Voici les noms des métropoles qui en possédaient avec le nombre respectif d'évêchés sulfragants : Héraclée 6, Nicomédie 1, Thessalonique 10, Tirnovo 3, Andrinople 1, Corinthe 5, Monembasie 8, Athènes 6, Patras 2, Trébizonde 2, Larissa 10, Naupacte 4, Rhodes!, Philippes 1, Serrés 1, Mitylène 1, Janina 4, Lacédémone 3, Euripos 5, Oungrovalachie 2, Moldovalachie 2. A ces 72 métropoles, 8 archevêchés et 68 évêchés, il convient d'ajouter les Églises autonomes de Bulgarie ou Ochrida, de Russie ou de Kiev, de Chypre, enfin de Géorgie, qui avaient un certain lien de dépendance vis-à-vis de Constantinople, et l'on aura le tableau complet de la hiérarchie ecclésiastique byzantine, peu après la chute de l'empire des *liasileis.*

Ce tableau de la hiérarchie byzantine serait incomplet, si l'on n'y ajoutait un petit aperçu sur les autres Eglises orthodoxes, voisines et filles de Byzance, qui acceptaient d'elle la juridiction religieuse, en attendant de rompre plus ou moins avec son pouvoir et de proclamer peu à peu leur autonomie. L'Église de Constantinople lit une excellente acquisition au xiv· siècle, lorsqu'elle réussit à implanter une hiérarchie ecclésiastique au nord du Danube, chez les Roumains. Ce fut sur la proposition du voïvode de Oungrovalachie, Alexandre Bessaraba (1312-1365). Depuis que, en 1347, le patriarche et le saint-synode avaient réuni la métropole de Bitzine ou Sotéropolis avec Alania, son titulaire dépossédé se trouvait sans diocèse et s'était réfugié à la cour du voïvode. Celui-ci obtint que le prélat, Hyacinthe Critopoulos, serait nommé métropolite de Oungrovalachie, éparchie qui fut fondée en 1359. Miklosich et Muller, *Acta palriarchalus Constantinopolitani,* t. I, p. 383-385. Bientôt on reconnut qu'un seul évêque ne pouvait suffire à un aussi grand peuple et on lui en adjoignit un second qui s'intitula métropolite d'une partie de l'Oungrovalachie, celle qui est près de Séverin. Le premier et avant-dernier métropolite de ce diocèse fut le frère du métropolite de la Valachie, Daniel Crilopoulos, connu comme moine sous le nom d'Anthime. C. Auner, *La Moldavie au concile de Florence,* dans les *Échos d'Orient,* 1904, t. vu, p. 323. Ces deux métropoles sont signalées dans une notice épiscopale grecque, rédigée entre les années 1453 et 1500, mais aux deux derniers rangs. H. Gelzer, *Vngedruckte... Texte der Notiliæ episcopatuum,* p. 629, 632. De plus, il y avait une troisième métropole, celle de Mavrovalachie, que signale également la même notice épiscopale, H. Gelzer, *op. cil.,* p. 632, et dont le premier titulaire connu est Jérémie en 1393. Miklosich et Müller, *Acta palriarchalus Constantinopolitani,* t. n, p. 170. Le nom de Mavrovalachie, comme celui de Russovalachie qui lui est analogue, est synonyme de Moldovalachie ou de Moldavie, comme le démontrent les actes du patriarcat grec. Miklosich et Muller, *op. cil.,* t. Il, p. 241 ; C. Auner, dans les *Échos d'Orient,* 1905, t. vin, p. 5. Ce fait devait permettre aux patriarches grecs de s'ingérer dans les allaires de l'Église moldave et de provoquer des conllits regrettables. Le premier de ces conllits eut lieu lorsque le patriarche voulut imposera la Moldavie le métropolite grec Jérémie au lieu du roumain Joseph, que soutenaient ses compatriotes. Après une lutte fort longue et fort âpre des deux côtés, Joseph fut reconnu comme le vrai titulaire, le 26 juillet 1401, mais avec le titre de simple évêque. La métropolie fut rétablie apres 1416. Sur toute celte question, voir Auner, *Echos d'Orient,* t. vin, p. 6-12. Les relations entre les principautés danubiennes et Constantinople furent, du reste, interrompues après le retour des Pères de Florence en Orient et surtout après la prise de Constantinople pai· les Turcs, 1453. Mécontents de voir leur métropolite passé dans le camp des Latins, les Moldaves se tournèrent vers le patriarche gréco-bulgare d'Ochrida, Nicodéme, qui restait fidèle à l'ancienne orthodoxie et ils lui demandèrent de consacrer leur nouvel évéque, Théoctiste, diacre du fameux Marc d'Éphèse. Cette consécration eut lieu en 1452 ou 1453 au plus tard. C. Auner, dans les *Échos d'Orient,* t. vin, p. 132 sq. Pour le même motif sans doute, bien qu'il ne parlât que de l'éloignement de Constantinople, le voïvode Étienne de Valachie réclamait, en 1457, un métropolite d'Oungrovalachie à Dorothée, patriarche bulgare d'Ochrida. Celui-ci se rendait avec empressement à cette demande et il sollicitait même, en vertu d'anciens privilèges tombés en désuétude, la juridiction ordinaire sur l'Oungrovalachie. Ces anciens privilèges consistaient en ceci qu'un évêché des Vainques avait réellement dépendu autrefoisde l'Église d'Ochrida. Par malheur, ces Vainques habitaient le Pinde et la vallée du Vardar; ils n'avaient donc rien à démêler avec ceux de la Moldovalachie, qui relevaient bel et bien de Constantinople. Quoi qu'il en soit de celte dépendance des Valaques vis-à-vis d'Ochrida. elle ne fut pas de longue durée et nous retrouvons les deux métropolies d'Oungrovalachie et de Mavrovalachie inscrites sur la notice épiscopale d'avant 1500. Chacune d'elles a même deux sulfragants, l'une Rimnic et Buzau, l'autre Randeoutzos et Roman. II. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notiliæ episcopatuum,* p. 636.

Pour la période allant du xin» au xvi· siècle, il n'y a pas à se préoccuper de l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida. Son autonomie, reconnue par Basile II, n'est pas encore contestée et, s'il se produit des divergences entre cette Église et celle de Constantinople, elles sont uniquement causées par des questions de détail. Il n'en va pas de même du patriarcat bulgare de Tirnovo, qui suivit le réveil de la nationalité bulgare et accompagna la fondation du second empire bulgare (1204). Celui-ci fut réellement créé aux dépens de Constantinople et, s'il fut reconnu un jour (1235) par le patriarche oecuménique, on peut croire que les nécessités politiques y eurent plus de part que la sympathie ou même la fraternité religieuse. Du reste, ce patriarcat de Tirnovo devait suivre les vicissitudes du second empire bulgare et disparaître avec lui sous les coups des Turcs (1393). Voir Bulgarie, t. n, col. 1189-1194. Le patriarcat de Constantinople, qui trouvait déjà dans les Turcs ses meilleurs alliés, s'empressa de s'annexer ce bien laissé en déshérence et d'inscrire sur ses listes épiscopales les évêchés bulgares devenus nécessairement vacants. En sa qualité de siège d'une Église nationale, Tirnovo jouit pourtant de quelques prérogatives et, dans la notice épiscopale d'avant 1500, on voit cette ville figurer au 11· rang, à côté des plus anciennes métropoles byzantines. H. Gelzer, *Vngedruckte... lexte der Notiliæ episcopatuum,* p. 628.

Nous avons vu l'Église de Kiev ou de Russie relever du patriarcat grec de Constantinople et figurer sur les notices épiscopales. Dans la *Notitia* d'Andronic II, écrite vers 1298, cette métropole est descendue du 60* au 71*rang, H. Gelzer, *Vngedruckte... lexte der Notiliæ episcopatuum,* p. 599 ; elle manque, au contraire, dans celle d'Andronic III (1328-1341). Il est possible que cette absence soit attribuable au fait que Gédimir, prince de Lithuanie, s'empara de Kiev en 1323 et annexa ta Ruthénie ou Petite-Russie à ses États. Le métropolite de Kiev s'enfuit en effet immédiatement à Vladimir, mais pour revenir bientôt.

Après le concile de Florence (1439), Isidore, métro-

polite grec de Kiev, ne put faire reconnaître l'union avec Rome des évêques situés en Russie, tandis qu'il éprouvait de sérieuses difficultés dans ses diocèses de Lithuanie ou de Pologne. En 1448, son siège fut déclaré vacant, bien que le titulaire vécût encore, et le métropolite russe .lonas de Moscou nommé â sa place. Après avoir donné son assentiment, le roi de Pologne repoussa cet arrangement, songeant sans doute qu'un chef d'Eglise, sujet polonais, serait plus sûr qu'un sujet russe en résidence â Moscou. On recourut donc à une nouvelle organisation des diocèses. L'Église de Russie se trouva scindée en deux grandes provinces : d'une part, la métropole de Kiev, ayant juridiction sur neuf diocèses compris dans la Lithuanie et la Russie polonaise; d'autre part, la métropole de Moscou avec tous les évêchés situés dans l'empire des tsars, 1458. L'une et l'autre de ces deux métropoles dépendaient également de Constantinople, sauf à de rares intervalles, 1458-1518, où les métropolites de Kiev, sinon leurs suffragants, reconnaissaient la suprématie du pape. Il en fut ainsi jusqu'au synode de Brest, 1595, où l'union avec Rome de l'Église russe de Kiev fut solennellement proclamée et reçue par la majorité des évêques, sinon de la population ruthène. En 1620, la hiérarchie orthodoxe était rétablie à Kiev par les soins du patriarche grec de Jérusalem, Théophane. Repuis cette date, les diocèses restés catholiques ont constitué ce que l'on appelle l'Église ruthène, qui ne subsiste plus que dans l'empire austro-hongrois, les autres diocèses, incorporés à la Russie, ont dû bon gré mal gré accepter l'orthodoxie avec l'hégémonie russe. Quant à l'Église russe du Nord, celle de Moscou (1458), depuis sa séparation d'avec Kiev, elle continua à relever religieusement de Constantinople jusqu'au jour, 23 janvier 1589, où le patriarche byzantin Jérémie II reconnaissait publiquement son autonomie et daignait sacrer lui-même Job, le premier patriarche de Moscou. A partir de ce moment, cette Eglise n'intéresse plus notre histoire.

La situation des Serbes et des Croates est à peu prés inextricable. On sait par Constantin Porphyrogénète, *De administrando imperio, c.* xxx-xxxn, que des missions byzantines furent envoyées par l'empereur Basile I" aux Slaves de Ralrnatie pour achever leur conversion, mais jusqu'à quel point la dépendance religieuse des Serbes vis-à-vis de Constantinople se lit-elle sentir, c'est ce que l'on ne saurait indiquer. Ballottés entre les Bulgares, les Francs et les Byzantins, les Serbes ne savaient trop à qui entendre, ils furent enlin conquis avec les Bulgares, en 1018, par Basile II el ils restèrent sous la domination des Grecs jusqu'à l'avènement des Némanaya (1159). Ceci au point de vue politique. Au point de vue religieux, ils dépendirent jusque-là soit de l'Église romaine, soit de l'Église bulgare d'Ochrida, soit du patriarche byzantin par l'intermédiaire du métropolite de Durazzo. De 1159 jusqu'en 1204, date de l'avènement d'Étienne II, la Serbie entretint des relations cordiales et suivies avec la cour romaine, sans rompre peut-être le lien juridictionnel qui la rattachait encore à Byzance. A ce moment, il se produisit une légère détente et si, en 1217, Sabas le Jeune couronnait roi son frère au nom du pontife romain, en 1219 l'Eglise nationale serbe était formellement reconnue par les Byzantins; elle comptait alors six évêchés. G. Marcovich, *Gli Slavi ed i papi,* Agram, 1897, t. n. p. 354. Vers 1346, le grand Étienne Rouchan dégageait l'Église serbe de toute sujétion vis-à-vis de Byzance et créait le patriarcat serbe d'Ipek. Le patriarche grec, Calliste, eut beau, en 1352, lancer l'anathème contre le roi et toute la nation serbe, le patriarcat d'Ipek n'en subsista pas moins jusqu'à Arsène II (1457-1463). où. pour des motifs encore ignorés, il passa sous la juridiction de l'archevêché bulgare d'Ochrida jusqu'en 1557.

XVII. Coup d'œil sur l'histoire intérieure du patriarcat byzantin, ix'-xv· SIÈCLES. — Il est fort malaisé de résumer en quelques pages l'histoire intérieure d'une Église aussi étendue, durant un laps de temps aussi considérable, à travers des vicissitudes telles qu'en traversa l'Église byzantine du ix' au xv' siècle; aussi n'ai-je l'intention que d'indiquer les traits principaux de sa doctrine, de ses institutions monastiques et cléricales, de ses pratiques et de son culte. Une fois que l'on a omis les querelles suscitées par telle ou telle nomination patriarcale, telle ou telle déposition, une fois que l'on a indiqué en quelques mots les différences doctrinales qui se constatent entre Rome et Byzance et les tournois théologiques qu'elles ont pu susciter, on aperçoit distinctement deux grandes controverses intérieures, celle des arsénistes et celle des palamistes ou des hésychastes. Sur la première, voir Arsénistes, t. i, col. 1991-1994; sur la seconde, voir Hésychastes. Néanmoins, il faut dire quelques mots de l'hésychasme.

1» *Hésychasme.* — Un hésychaste est un contemplatif : saint Nil du Sinaï au iv· siècle, saint Jean le Silentiaire à la laure de Saint-Sabas, au vi·, saint Jean Climaque surtout, au vu·, sont des hésychastes. On distingue deux sortes d'hésychastes : ceux qui ne quittent jamais leurs cellules, même pour se rendre à l'église, et qui ne parlent à personne, sauf à leur frère servant; ceux enfin, qui restent cinq jours par semaine dans la retraite la plus complète, priant, mangeant, travaillant dans leurs cellules et n'en sortant que le samedi et Je dimanche pour participer aux offices et s'asseoir à une table commune. On retrouve des hésychastes dans tous les monastères byzantins, en dehors des laures qui étaient plus spécialement affectées à ce genre de vie. Saint Basile fixe des lois pour eux ; dans une Novelle, Justinien détermine le nombre fort restreint que peut en posséder chaque monastère et le concile *in Trullo* (692) porte des canons pour les réglementer. Cette institution des celliotes ou hésychastes a certainement existé dès l'origine au mont Athos; les documents officiels les plus anciens en font foi. L'iiigoumène conserve son autorité sur eux, puisque c'est lui qui les a choisis parmi les moines les plus avancés en vertu, il les exempte de la vie commune et de ses différentes obligations. Inférieur de beaucoup par le nombre au groupe des cénobites, celui des hésychastes du mont Athos ne lui cédait en rien pour l'inlluence et la valeur. Comme le jeûne et l'abstinence étaient rigoureux pour les hésychastes et qu'une bonne partie de leur temps allait à la prière mentale, on considérait ceux qui en faisaient partie comme des maîtres dans la voie de la spiritualité et du mysticisme, et l'on conçoit que des erreurs doctrinales et mystiques, telles que celles qu'on constate chez eux, aient eu un retentissement immense dans le monde religieux et ecclésiastique de l'époque. L'homme qui paraît avoir importé ces erreurs chez eux est Grégoire, moine du Sinaï, qui les avait apprises lui-même, dans File de Crète, de l'hésychaste Arsène. Ce dernier lui enseigna la pratique de la prière mentale et lui montra comment l'âme arrive ainsi à la possession de la lumière divine ; à son tour, Grégoire l'apprit aux autres moines de l'Athos et, malgré des difficultés suscitées par la jalousie, sa doctrine prévalut en peu de temps à la sainte montagne. Prise en soi, cette doctrine n'a rien de bien extraordinaire. Son principe fondamental est la distinction entre la vie pratique et la vie contemplative. La première purifie l'âme en la dégageant des passions, la seconde l'unit à Rieu par la contemplation, idéal et terme de la perfection. Elles se résument donc en quatre ou cinq stages, par lesquels doit passer tout homme qui veut atteindre vraiment la perfection : purification de l'âme et lutte contre les passions, infusion de la lumière divine, connaissance surnaturelle du monde créé, enfin union intime de l'âme avec Rien. Si

la théorie ne présentait rien de bien nouveau, par contre le système que recommandait Grégoire pour y parvenir s'écartait des voies suivies jusque-là. Pour favoriser le travail de l'esprit, Grégoire conseille au moine de s'enfermer dans une cellule bien close, et là, d'éloigner de sa pensée tout ce qui pourrait être une cause de distraction ou de préoccupation, puis, moitié assis, moitié couché, le menton abaissé sur la poitrine, le regard fixé sur le nombril ou dans la région du cœur,de retenir le plus possible la respiration, car l'air qui s'échappe ainsi trouble l'esprit et entraîne la pensée vers la dissipation. Au bout de quelques jours de ce laborieux exercice, le cœur se découvre au patient sous la forme d'une clarté divine émanée de Dieu, laquelle s'est manifestée aux prophètes et aux apôtres sur le mont Thabor et qui se révèle encore aux saints et aux contemplatifs. Cette théorie de la lumière divine n'était, du reste, qu'un écho des doctrines exposées au xt« siècle par Syméon le nouveau théologien, supérieur de Saint-Mamas. Lorsque Grégoire Palamas, un champion de ces idées, s'avisa de les soutenir par la parole et par la plume, il fut dénoncé aux autorités ecclésiastiques par Nicéphore Grégoras, le célèbre historien, qui blâma surtout, chez Palamas, la prétention d'arriver par les pratiques de l'ascétisme à une perception corporelle et sensible de la divinité. Le coup ne porta pas, mais une violente polémique s'engagea, entre les années l.'138 et 1311, sur les doctrines hésychastes entre Palamas d'un côté, le moine calabrais, Barlaam, de l'autre côté. Palamas avait énoncé de vraies hérésies. Il affirmait la distinction réelle, en Dieu, de son essence et de ses attributs; de plus, il identifiait la grâce avec une des propriétés divines, soutenant son caractère incréé et infini, alors qu'elle est une qualité d'un ordre transcendant et supérieur à toute réalité créée, mais créée, elle aussi, finie et limitée dans son essence comme dans ses propriétés. Ces deux questions dogmatiques, qui auraient suscité des embarras à Palamas et à ses défenseurs, ne furent pas touchées par le concile de juin 1341; en revanche deux questions secondaires furent tranchées contre Barlaam qui dut bientôt se réfugier en Italie. La discussion ne s'arrêta pas pour ce motif et Akyndinos prit la direction du parti barlaamite. Un nouveau concile, réuni en juillet 1341 et qui semble être la continuation du précédent, confirma les premières sentences émises en faveur de Palamas, sans critiquer toutefois les théories d'Akyndinos. Les palamistes, fiers de leur triomphe, en exagéraient encore la portée et, bien que les questions dogmatiques n'eussent pas été examinées, ils se réclamaient d'une approbation complète et absolue. Leurs cris Unirent par ouvrir les yeux au patriarche Jean Calécas, qui convoqua un concile à Constantinople en 1345, déposa un évêque palamiste de sa dignité et sépara de la communion ecclésiastique Palamas avec tousses partisans. Un revirement significatif ne tarda pas à se produire. Au début de l'année 4347, le grand domestique Jean Cantacuzène, soutien avéré du palamisme, se faisait associer au trône; le patriarche était déposé et remplacé par Isidore de Monembasie, un hésychaste fougueux. Palamas devint métropolite de Thessalonique et, malgré les efforts des évêques barlaamites qui renouvelèrent en 1347 les décisions de 1315, le palamisme gagna de plus en plus du terrain. Tous ceux qui furent nommés à des évêchés durent attester par écrit qu'ils en étaient partisans. A la mort d'Isidore, on le remplaça par Calliste 1", moine de l'Athos, ignorant et vindicatif, et avec cela palamiste endurci. Dans une réunion tenue au palais des Blachernes, juillet 1351, et dans laquelle dominaient les amis de Palamas, on examina à nouveau les thèses controversées. Grégoras y soutint, à peu près à lui seul, .a lutte contre ses adversaires réunis; il insista surtout sur les deux hérésies que Barlaam avait relevées dix ans plus tôt : distinction réelle entre l'essence de Dieu et ses opérations, admission d'une grâce divine, incréée et cependant distincte de Dieu, ce qui amenait le polythéisme. Dans une série de sessions, on on codifia la doctrine de la secte, elle fut mise au-dessus de tout soupçon et déclarée la seule doctrine orthodoxe. Quant â Grégoras, de 1351 à 4354, il subit une dure captivité. Le successeur de Calliste Ier, Philolhée, fut un autre palamiste. Dans un synode réuni en 4368, ce patriarche proclama solennellement la sainteté de Grégoire Palamas l'appelant « saint, docteur de l'Église et l'un des plus grands parmi les Pères de l'Église », et proclamant ses écrits ‹ la règle infaillible de la foi chrétienne ». Peu apres, Philothée eut la consolation de voir cette doctrine admise, non seulement dans son Église, mais encore dans les trois patriarcats orientaux; ses successeurs continuèrent la même politique religieuse et, à la fin du xtve siècle, l'Église grecque admettait communément la distinction réelle entre l'essence de Dieu et ses attributs, détruisant ainsi un des dogmes fondamentaux du christianisme.

On peut consulter sur les débuts de l'hésychasme les articles du P. Bois dans les *Échos d'Orient. Les hésychustes uvant le xir siècle,* 1900-1901, t. V, p. 1-11; *Grégoire le Sinoite et l'hésychasme à l'Athos au xiv siècle,* p. 65-73: *Les débuts de la controverse hésychaste,* p. 353-362; *Le synode hésychaste de 13H,* 1902, t. VI,' p. 50-60.

2» *I,'Église œcuménique en face de l'Église romaine.* — C'est également pendant cette période de cinq à six siècles que la doctrine de l'Église œcuménique se précise vis-à-vis de l'Église romaine. Photius, le premier de tous, cherche, dans sa célèbre encyclique aux trois patriarches orientaux, *P. G.,* t. cil, col. 72I-74I, à codifier les griefs que l'on pourrait avoir contre les Latins. Des six accusations qu'il lance conlre l'Église de Borne, trois au moins n'intéressent pas le dogme. En effet, en quoi le jeune du samedi, l'usage de laitage pendant la première semaine de carême, le célibat imposé· à tous les prêtres, peuvent-ils nuire aux vérités fondamentales du christianisme? Ce sont là pures questions de discipline et partant questions laissées à l'initiative privée de chaque Église. Le quatrième reproche fait aux Romains de ne pas tenir pour valide le sacrement de confirmation conféré par un prètre grec serait plus grave, s'il était bien fondé, mais le sentiment de l'Église romaine a toujours été différent. Si l'on signale à ce sujet des exceptions de fait en Bulgarie, il ne faut y voir qu'un excès de zèle de la part des missionnaires latins, comme l'on en constate chez cerlains envoyés de Photius en ce royaume, lorsqu'ils réitèrent le bapteine aux Bulgares, qui l'avaient déjà reçu de prêlres lalins. Les deux derniers reproches, ceux qui concernent la primauté du pape et la procession du Saint-Esprit, sont les seuls à revêtir un caractère strictement dogmatique. Et là encore, il faut tenir compte de la passion qui a dénaturé le débat. Photius n'a fait aucune difficulté de reconnaître la primauté pontificale, tant qu'il y a trouvé son avantage; sa lettre ironique adressée au pape saint Nicolas ne se distingue de celles de ses prédécesseurs que par un ton plus soumis et l'emploi de formules plus humbles ou plus laudatives. Tous les patriarches avant lui s'étaient inclinés devant cette suprématie et l'on ne compte plus les appels ou les recours qui parvinrent à Borne de tous les points de l'Orient, du IIe au IXe siècle. Si Photius assure que les papes ne jouissaient que d'une primauté d'honneur, il va contre toute la tradition catholique, et il commet une erreur des plus grossières, en afiirmant que ce privilège leur a été dévolu, parce qu'ils résidaient dans la capitale de l'empire. Avec ce principe, la primauté d'honneur serait ensuite passée de Constantinople à Moscou, ainsi que le soutenaient les théologiens russes du xvt» et du xvti» siècle.

Le reproche adressé au sujet de la procession du Saint-Esprit comprenait deux choses bien distinctes : d'abord l'addition du *Filioque* au symbole, ensuite l'affirmation que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Sur le premier point, il n'y avait pas lieu d'accuser l'Église romaine, puisque la nouveauté provenait de l'Espagne au vi" siècle, qu'elle avait été adoptée par les Églises des Gaules et de Germanie, et que le pape saint Léon venait encore, tout récemment, de protester contre cette insertion, lors de la querelle des religieux bénédictins avec les moines grecs de Saint-Sabas, en 808. Du reste, l'addition en soi n'avait rien de contraire à la foi ni aux canons ecclésiastiques. Le symbole dit de Nicée n'est pas l'œuvre de ce concile, il a subi des retouches et des additions au cours du IVe siècle : le concile d'Éphèse, en 431, ne l'adopte pas; il s'en tient au vieux texte de Nicée. Dès lors, la prohibition émanée du concile d'Éphèse, que les Grecs nous jettent à la face, s'applique à eux aussi bien qu'à nous, et s'il leur a été loisible d'introduire dans le texte primitif toute une série de dogmes, pourquoi les Latins n'auraient-ils pu y ajouter le *Filioquef* Quanta la théorie grecque de la procession du Saint-Esprit, elle n'était pas nouvelle; saint Jean Damascène et saint .Maxime l'avaient exposée bien avant Photius, sans encourir le moindre reproche d'hérésie. Dès lors, si, au lieu de déchaîner un schisme lamentable entre les deux grandes fractions de la chrétienté, on avait cherché un terrain d'entente, nul doute qu'on fût arrivé à une formule qui aurait sauvegardé la doctrine, tout en tenant compte de l'explication des deux écoles. C'est pourtant là le grief principal des Grecs contre les Latins, celui que, après Photius, ils n'ont cessé de ressasser dans toutes leurs polémiques. Si nous quittons Photius pour aborder les arguments de Cérulaire, nous ne voyons guère qu'un reproche nouveau et d'espèce liturgique, l'emploi des azymes. Il est prouvé en elfet que le Περὶ τῶν Φράγγων, attribué à Photius, n'est pas de lui, mais du milieu du xi' siècle. Le nouveau débat était insoluble, puisque l'usage du pain fermenté est très ancien dans l'Église grecque, celui du pain azyme non moins ancien dans l'Église latine, et qu'on n'a pas encore réussi à déterminer quelle sorte de pain Notre-Seigneur avait employé le jour de la cène. A ce titre, il était appelé à prendre place dans l'arsenal des divergences entre les deux Églises, d'où les Grecs le retirent à chaque polémique. Nous voyons ensuite surgir de nouvelles différences : d'abord ï'épiclèse, que Théodore d'Andida met en avant au Xu' siècle et qui devait jouir d'une fortune inespérée. Vient ensuite le purgatoire, que l'on ne veut pas admettre, bien qu'on prie et qu'on se sacrifie pour les morts, et cela de toute antiquité. Étrange contradiction, qui n'a pas lieu de trop nous étonner chez des gens brouillés avec la logique. Enfin, l'on condamne la doctrine de l'entière récompense des justes avant la commune résurrection et le dernier jugement, comme certains théologiens du moyen âge, sans doute pour protester contre la définition dogmatique du pape Benoit XII, 29 janvier 1336. N'oublions pas la communion laïque sous une seule espèce et le baptême par infusion, auxquels viendront s'ajouter dans notre siècle la définition de l'immaculée conception et celle de l'infaillibilit- du pape, et nous aurons énuméré tous les griefs de l'Eglise œcuménique contre nous, ceux que, malgré des réfutations répétées et péremptoires, elle nous opposait encore en 1895.

L'n point sur lequel les deux Églises n'ont jamais accus- Je divergences est celui qui concerne le nombre des sacrements. De part et d'autre, la même évolution s'est produite. Avant Photius, nos sept sacrements figurent dans les sources grecques. Même l'extréme-oncfion, pou: aquelle on possédé si peu de témoignages anciens, parait être d un usage régulier en Orient. Saint Théodore Studite la reçoit avant de mourir, le 11 novembre 826, « suivant la coutume, » remarquent deux de ses contemporains. Naucrace, *P. G.,* t. xeix, col. 1845; Michel, *Vila S. Theodori Studitæ,* n. 67, *P. G.,* t. xeix, col. 325; voir aussi S. Jean Damascène, *P. G.,* t. xcv, col. 264. Cela ne veut pas dire toutefois qu'on se fût déjà arrêté au nombre de *sept* sacrements et à *nos* sept sacrements; une telle précision à cette époque fail défaut aussi bien dans l'Église grecque que dans l'Église latine. Et, de fait, nous voyons saint Théodore Studite ranger la profession religieuse et les funérailles parmi les sacrements. Si l'on ne rencontre en Occident qu'au XlI' siècle, sous la plume d'Otton de Bamberg (j-1125), l'énumération de nos sept sacrements, il faut en Orient descendre jusqu'au xm« siècle pouren avoir l'attestation formelle. L'empereur Michel Paléologue confesse, au mois d'avril 1277, qu'il y a sept sacrements, les sept de l'Eglise romaine, A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum,* Vienne, 1872, p. 10, mais on peut ne voir dans cette profession de foi qu'un emprunt fait à l'Église latine. Par contre, un de ses contemporains, le moine Job, qui ne déguisa pas son hostilité envers l'Église catholique, énumère sept sacrements : « le baptême, la confirmation, la communion. le sacerdoce, le mariage, le saint habit, l'extrême-onction, c'est-à-dire la pénitence. » P. Arcudius. *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis,* Paris, 1672, p. 6. Le patriarche de Jérusalem, Chrysanthe, qui a publié le traité de Job, encore inédit du temps d'Arcudius, a retouché le texte de Job pour le metlre en conformité avec la doctrine grecque de son temps et. après avoir énuméré les cinq premiers sacrements, il passe sous silence « le saint habit » ou profession monastique, et divise le dernier en deux : extrême-onction et pénitence, de façon à conserver le même nombre. Συνταγμάτων, Tergevitz, 1715, p. 123. Dans les premières années du xv' siècle, Syméon de Thessalonique, qui consacra tout un traité aux sacrements, n'en indique que sept et les sept que nous avons aujourd'hui. *De sacramentis, P. G.,* I. ci.v, col. 177. La doctrine s'était donc précisée et avait été entre le xin· et le xv» siècle admise de tous. Au concile de Florence, en 1439, les évêques grecs ne firent aucune difficulté de confesser sept sacrements.

Il est, au contraire, un point de discipline, sur lequel les deux Églises se séparent de plus en plus. Déjà, depuis quelques siècles, l'Église latine jeûnait le vendredi et le samedi de chaque semaine, tandis que l'Église grecque jeûnait le mercredi et le vendredi. De même, l'observance du carême manifeste des tendances très opposées. Tandis que, de fort bonne heure, on s'est arrêté en Occident à 40 jours de jeûne, en Orient régnent deux coutumes différentes. Dans les milieux catholiques, le grand carême dure sept semaines, ce qui donne seulement 36 jours, puisqu'on ne jeûne jamais le dimanche ni le samedi, sauf le samedi-saint. Ainsi en élait-il à Jérusalem en 544, du temps du patriarche Pierre. *P. G.,* t. xcv, col. 76; à Antioche, vers la fin du vi' siècle, sous le patriarche Anastase, *ibid.;* à Athènes, vers 681, sous le métropolite Jean, *ibid.;* peut-être à Constantinople, en 732, sous le patriarche Anastase. *P. G.,* t. xcv, col. 73. Par contre, les monophysites observaient un carême de huit semaines et de 40 jours, comme nous le voyons par les écrits de Sévère, patriarche d'Antioche(512-518), *P. G.,* t. xcv, col. 76. et de Benjamin, patriarche copte d'Alexandrie (621-660). *P. G.,* t. xcv, col. 77. Dans la première moitié du vin· siècle, le jeûne de 40 jours était encore fort mal noté parmi les orthodoxes; saint Jean Damascène dut donner des explications à ce sujet dans sa célèbre lettre sur les jeûnes, *P. G.,* t. xcv, col. 63-78, et il s'exprima de telle manière que les deui pratiques pouvaient également voir en lui un défenseur. Peu à peu, à une date qui n'a pas été déterminée, l'Église

grecque arriva â l'observance actuelle du carême de quarante jours. Trois autres carêmes sont venus depuis s'ajouter à celui qui précède la fête de Pâques : le carême de Noël, celui des saints apôtres Pierre et Paul, celui de l'Assomption ou de la sainte Vierge. La plus ancienne attestation que l'on ait du carême de Noël se trouve dans la Vie de saint Étienne le Sabaïte, dit le Thaumaturge, -f-31 mars 794, écrite une dizaine d'années après sa mort. Son biographe Léonce dit, *Acta sanctorum,* t. ut julii, n. 139, p. 559; n. 184, p. 581, qu'à partir de l'année 762, il observa le carême de saint Sabas, appelé sans doute ainsi parce qu'il s'ouvrait le 6 décembre, le lendemain de la fête de ce saint. Ce carême, du moins en Palestine, durait donc une vingtaine de jours. Depuis cette époque, nous le rencontrons à Constantinople en 920, *P. G.,* t. cxxvn, col. 521, et dans l'Église d'Antioche. *Ibid.* Balsamon, patriarche d'Antioche vers la fin du xn» siècle, écrit à son Église une lettre sur les jeûnes de l'Église orthodoxe, dans laquelle il recommande d'observer un jeûne de 40 jours avant Noël, *P. G.,* t. cxxxvm, col, 1340, 1341, surtout 1356; cependant, il avoue ailleurs, *P. G.,* t. cxxxvm, col. 1001, 1357, que *sept* jours de jeûne peuvent suffire. Du temps de Syméon de Thessalonique (j-1429), le carême de Noël durait 40 jours comme aujourd'hui, *P. G.,* t. clv, col. 900, et il commençait le 15 novembre. Le carême des saints apôtres Pierre et Paul est cité expressément, pour la première fois, dans une catéchèse de saint Théodore Studite (-{-826). S. *Theodori parva catechesis,* édit. Auvray, Paris, 1891, p. 68. Il est toutefois antérieur à cette date. En effet, le biographe de saint Étienne le Sabaïte nous dit à deux reprises, *Acta sanctorum,* t. ni julii, n. 184, p. 580 sq., que, depuis l'année 762, le saint observait fidèlement *les trois carêmes.* Nous connaissons déjà l'existence du grand carême et du carême de Noël; de plus, comme saint Théodore Studite mentionne le carème des saints apôtres dans les premières années du ix' siècle, c'est évidemment lui qui est le troisième carême désigné dans notre texte. Anastase de Césarée, qui écrivait vers l'année 1098, le cite également et comme étant depuis de nombreuses années d'une pratique tout à fait générale, *P. G.,* t. cxxvn, col. 520, 521 ; Balsamon, à la fin du xit»siècle, recommande de le commencer après la fête de tous les saints, c'est-à-dire le jour qui correspond à notre lundi de la Trinité, *P. G.,* t. cxxxvm, col. 1356, bien qu'à la rigueur il se contentât d'un jeûne de sept jours avant la fête du 29 juin, *ibid.,* col. 1001, 1357; Syméon de Thessalonique, enfin, au xv· siècle, le fait commencer comme Balsamon après la Toussaint, usage qui s'est maintenu. *P. G.,* t. clv, col. 901. Le carême, dit de l'Assomption, n'a pas d'attestation bien sûre avant le synode de l'union, tenu vers 920 sous Constantin VII. *P. G.,* t. cxxvn, col. 521. Anastase de Césarée, vers 1098, engage à le faire commencer le jour de la fête des Machabées, c'est-à-dire le 1«août, *P. G.,* t. cxxvn, col. 526; Balsamon. fin du xn· siècle, distingue un jeûne de sept jours qui précède la fête de la Transfiguration, 6 août, et un jeûne de sept jours qui précède la fête de l'Assomption, 15 août, *P. G.,* t. cxxxvm, col. 1001, 1336, 1340,1341,1356;du temps de Syméon de Thessalonique (|▪ 1429), les deux jeûnes de la Transfiguration et de l'Assomption étaient unis et portaient le nom de carème de la sainte Vierge. Ce carême commençait le **1**,r août, *P. G.,* I. clv, col. 901, usage qui s'est conservé.

3» *Rapports de l'Eglise et de l'Etat.* — Il est impossible de les étudier ici en détail, pendant l'espace de cinq ou six siècles, d'autant qu'ils n'ont pas toujours été les mêmes, soit sous les bons, soit sous les mauvais princes. D'une manière générale, les empereurs se montrent pieux, dévots même, ce qui ne les empêche pas de mener souvent une vie fort peu exemplaire; ils protègent l'Église, ils la protègent peut-être trop, parce qu'en fin décompté ils l'asservissent. Sauf de très rares exceptions, ce qu'ils ont voulu, les patriarches l'ont exécuté. Ces derniers se sont montrés les instruments dociles de leur politique religieuse, écrivant aux papes des lettres injurieuses ou trempées dans le miel attique, selon que l'intérêt du jour le réclamait. Il y eut toutefois, du IXe au xv· siècle, sur le trône patriarcal de beaux caractères, formés suivant la discipline monastique et qui avaient, de leurs droits vis-à-vis du pouvoir civil, de leurs droits vis-à-vis du clergé et des fidèles, une réelle intelligence. Mais les polémiques, les rivalités mesquines, les querelles d'école, les pronunciamientos militaires ne leur permirent presque jamais de donner la pleine mesure de leur capacité. Nous avons déjà vu que si, de droit, l'élection patriarcale revenait au saint-synode, en fait, elle était une propriété usurpée du *basileus.* Constantin Porphyrogénète le dit expressément au X' siècle : Le saint-synode désigne trois candidats à l'empereur, qui se prononce pour l'un des trois, si la liste lui agrée; dans le cas contraire, il choisit lui-même le futur patriarche, qui est ensuite élu par le saint-synode. Si minime que fût la part d'autorité dont jouissait le saint-synode, il ne l'exerçait pas toujours et, dans bien des cas, à la mort du patriarche, le *basileus,* sans consultation préalable, imposait son successeur. Nicéphore Phocas voulut même interdire toute nomination ecclésiastique, qui n'aurait pas eu son approbation: abus de pouvoir qui dura autant que lui. De droit aussi, le patriarche est ordonné par le métropolite d lléraclée, à moins que ce siège soit vacant. /Mors, c'est l'archevêque de Césarée qui procède lui-même au sacre, ainsi que cela arriva pour Etienne 1" en 886, pour Léonce en 1190. *P. G.,* t. cxxxvn, col. 324, 433. Les métropolites sont élus par le saint-synode; les simples évêques par le métropolite, aidé de ses suffragante, s'ils sont assez nombreux, d'évêques étrangers, dans le cas contraire. *P. G.,* t. CXXXVII, col. 236. La résidence est imposée à tous, sauf aux métropolites et aux évêques, dont les diocèses sont aux mains des barbares, comme celui d'Iconium. A ces prélats, pourvus d'un titre sans bénéfice, on accorde des monastères à diriger, des αδελφάτα, confréries, ou des ὀφφίχια, pour qu'ils ne meurent pas de faim; ils ne peuvent cependant, sous aucun prétexte, entrer dans le clergé de Sainte-Sophie. *P. G.,* t. cxxxvn, col. 640; t. cxxxvnt, col. 1032. Le clergé n'a pas changé depuis la première période; pourtant il n'y avait plus de diaconesses à la fin du xn' siècle, bien que certaines religieuses portassent abusivement ce titre, *P. G.,* t. cxxxvn, col. 441 ; de même, si l'on excepte Thêbes en Béotie, on ne remarquait plus alors de religieuses portant un costume laïque. *Ibid.,* col. 445. Les commendes, les charisticariats comme on disait à Byzance, sévissaient presque autant qu'en Occident, entraînant après elles la simonie et des vices plus vils encore. Au xn· siècle, nous savons par Balsamon, *P. G.,* t. cxxxvn, col. 628, que des laïques possédaient des monastères et des offices de clercs, notamment à l'église des 40 martyrs et à celle de la Vierge de Constantinople, à Athènes, à Mésembrie, etc. Au siècle précédent, Jean d'Antioche avait élevé la voix contre cet abus, en retraçant ses origines. *P. G.,* t. cxxxn, col. 1128 sq.; F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I" Comnéne,* Paris, 1900, p. 280-286. Il y eut également toute une série de mesures prises par les empereurs, pour empêcher la rnense épiscopale de tomber au pouvoir des agents du fisc ou des fonctionnaires. En 1124 ou 1139, un chrysobulle de Jean Comnène punissait de peines sévères : amende, fouet, tonsure, ceux qui, à la mort d'un prélat, s'emparaient d'un objet quelconque lui ayant appartenu. En 1151 ou 1166, une ordonnance de Manuel Comnéne frappe les délits semblables de pénalités plus fortes, comme mutilations diverses, confiscations, etc. Tant de rigueur

étant restée impuissante, en décembre 1228, Jean Vatatzés promulgua une bulle d'or à ce sujet. L'acte impérial fil, quelques mois après, en septembre 1229, l'objet d'une délibération du saint-synode, réuni sous la présidence de Germain II et qui édicta des peines spirituelles contre les contrevenants. 11 faut croire que les censures ecclésiastiques ne réussirent guère mieux que les lois civiles, puisque Andronic II Paléologue fut contraint de revenir à la charge dans Une ordonnance de 1312. Voir .1. Nicole, *Bref inédit- de Germain U, patriarche de Constantinople,* dans la *Bevue des études grecques,* 1894, t. vil, p. 68-80.

4» *Le monachisme.* — En sortant des luttes iconoclastes, 813, le monachisme se haie de refleurir sur le sol de l'empire. Constantinople se couvre de couvents: couvents d'hommes et de femmes, où se coudoient tous les rangs de la société et qui, trop souvent, servent d'asile à toutes les infortunes. Si l'on voulait tenter l'énumération des monastères que renfermait la capitale, c'est par centaines qu'il les faudrait citer, tant la vie des anges sourit aux cœurs jeunes et aux cœurs qu'ont vieillis très vite les affections du monde. Chaque ville de province rivalise avec la capitale et, bien plusqu'autrcfois le royaume franc ou la verte Érin, du ix· au xv· siècle, l'empire byzantin offre l'aspect d'une vaste Thébaïde. En dehors de la capitale, il se forme des groupements monastiques, qui surpassent bientôt en célébrité les vieilles solitudes d'Égypte et de Palestine. Sans parler de l'Italie méridionale, dont il a été dit un mot, col. 1365, comment ne pas rappeler les célèbres couvents du mont Ossa, des Météores, de la Phocide et du Péloponèse? Et le mont Olympe de Bithynie, aux environs de Brousse, de Nicée et de Rio, voit les centres religieux s'ériger en nombre prodigieux. Du vm· au xiv· siècle, où l'invasion turque réduit les quelques moines survivants à une existence des plus misérables, ce petit coin de terre qui comprend une longueur maxima de cent kilomètres sur une largeur de vingt tout au plus, devient l'endroit préféré des religieux, une vraie oasis monastique. Bien qu'un travail d'ensemble n'ait jamais été fait, mes notes me permettent d'affirmer que la région du mont Olympe comprenait au moins cent monastères. Et ces couvents, fort populeux d'habitude, abritaient nombre de saints et d'écrivains ecclésiastiques. Plusieurs patriarches byzantins y avaient passé les meilleures années de leur existence, beaucoup d'officiers, de fonctionnaires, de philosophes, d'auteurs de toutes sortes, s'y retiraient dans leur vieillesse, sous le coup d'une disgrâce ou de chagrins domestiques. Lorsque cette partie du domaine monastique, littéraire et théologique sera mieux connue, on sera surpris des trésors de science et de sainteté-que recela si longtemps le mont Olympe.

On peut consulter sur tes couvents du mont Olympe le solide précis du P. Van den Gheyn, *Acta sancturum,* t. n nuvembris, p. 323-325; les articles du P. Hergès, *Saint Jean le Thèologue de Pélécète,* et *Le monastère des Agaures,* dans les *Échos d'Orient,* t. I, p. 274-280; t. il, p. 230-238; *Les monastères de Bithynie, Médicius,* dans *Bessarione,* 1899, t. V, p. 9-21. Voir aussi du P. Petit, *Vie et office de Michel Malêinos,* Paris, 1903; *Vie et office de saint Euthyme le Jeune,* Paris, 1904, fasc. 4 et . de la *Bibliothèque hagiographique orientale,* de L. Clugnet, *:pitaphe d'un archimandrite du mont Olympe,* dansles *Échos FOrient,* t. IV, p. 357-359.

La presqu'île de l'Athos, qui avait déjà fourni un refuge à de nombreuses vocations monastiques, voit, à partir du x* siècle, les monastères proprement dits s'élever -t la vie cénobitique l'emporter sur le laisseraller des origines. Saint Athanase fonde en 963 la Grande Laure ou Lavra, et son amitié avec les empereurs Nicéphore Phocas et Tzimisccs lui permet de faire triompher ses idées et son genre de vie. Depuis lors, d autres fondations suivent comme par enchantement, les vocations affluent et la sainte montagne se transforme en paradis terrestre des moines. Les couvents connus du mont Athos, du x« au xiii· siècle, dépassent la centaine, bien que la plupart, détruits par les invasions sarcasmes, franques et catalanes, ne se soient pas relevés de leurs ruines. C'est aussi depuis ce moment que la sainte montagne joue un rôle prépondérant dans l'histoire religieuse de Byzance et, au xiv· siècle, la querelle hésychaste, soulevée par elle, domine toute autre préoccupation. N'oublions pas un centre religieux des plus actifs, encore assez mal connu, bien que les documents le concernant abondent, le mont Latros, le classique Latmos, dans la province d'Asie, tout près de Milet. Là encore, les monastères se comptent par dizaines, à partir du x· siècle ; c'est de ce groupe que sort, au xi' siècle, le célèbre réformateur gyrovague, saint Christodule, le fondateur de Patmos en 1088. Et comment ne pas mentionner le mont Ganos et le mont Galésios, qui jouissaient d'une organisation religieuse, identique à celle de l'Athos; le mont Saint-Auxence, tout près de Chalcédoine; les iles de l'archipel et celles du golfe de Nicomédie, toutes peuplées de moines; la région de Trébizonde et celle de Césarée de Cappadoce, avec ses laures pittoresques creusées aux flancs des rochers. Devant une pareille invasion monastique, exemptée d'impôt et le percevant pour son propre compte sur maint territoire de l'empire, alors que les Arabes et les Turcs multipliaient leurs assauts à l'est et au midi, les Slaves et les Francs au nord et à l'ouest, et que les couvents enlevaient à l'empire ses soldats et ses terres, des *basileis* prirent des mesures énergiques contre ce fléau. Nicéphore Phocas (963-969), un philomonaque pourtant, défendit, par une de ses Novelles, la construction de nouveaux monastères, et, par l'autre, il interdit aux églises l'acquisition de nouveaux immeubles. En agissant ainsi, il allait contre l'esprit religieux de son empire, et ses lois, mal appliquées parTzimiscès, furent formellement abolies par Basile II, Ie4avril988. Depuis lors, c'est une série ininterrompue de lois impériales, qui restreignent ou agrandissent les droits des propriétés monastiques. Isaac Comnène (1057-1059) enlève aux couvents tous les biens-qui ne sont pas absolument nécessaires à leur entretien et les fait distribuer aux monastères les plus pauvres. Celte loi ne put recevoir sa pleine exécution. Dés le début de son règne (1081-1118),. Alexis Comnène ravit aux églises et aux monastères leurs biens, leurs trésors et leurs ornements, mais il ne tarde pas à publier un chrysobulle qui désavoue sa conduite antérieure, tandis que lui-méme paye par annuités l'équivalent des sommes enlevées. Manuel Comnène (1143-1181) va plus loin encore, et il ordonne que les biens qui composent le domaine des églises et des monastères fassent à perpétuité partie de ce domaine, quand bien même ils n'auraient aucun titre ou que leurs titres seraient incomplets et inexacts. Des chrysobulles du même empereur confèrent à des monastères des privilèges de diverse nature. Et pourtant, les moines sont plus misérables que jamais, par suite de la concession à titre de bénéfice, qui a été faite de leurs biens à de grands personnages laïques. Le cliaristicariat sévit en Orient comme la commende dans le monde franc, et les moines, réduils â l'indigence, fuient leurs monastères pour s'organiser en bandes pillardes et terroriser les populations. Peu â peu, ces abus disparaissent, mais pour donner naissance à d'autres, qui ont bientôt annihilé toute réforme monastique.

Ce serait une erreur de croire qu'en Orient, au moins dans le monde grec, il y ait jamais eu une congrégation religieuse; cette conception occidentale y est tout à fait inconnue. Chaque couvent est indépendant de son voisin, et lorsque plusieurs ont le même fondateur, leur union ne va guère au delà de la vie de ce dernier. De même, en dépit de l'opinion dominante en Occi-

dent, les moines byzantins n'ont jamais eu de règle religieuse, au sens canonique que nous attribuons à ce mol, pas plus la règle de saint Basile, que celle de saint Antoine ou de saint Pachome. Ils étaient assujettis à toute une série de règles et de prescriptions monastiques, tantôt écrites, tantôt orales, qui ne différaient guère d'un pays à l'autre et qui se transmettaient surtout de vive voix. S'il n'y avait pas de règle proprement dite, il y eut, en revanche, des *Typica* ou règlements. Pour les oflices liturgiques, on combinait celui de saint Sabas ou de Palestine avec celui du Sloudion et d'autres encore, et l'on obtenait ainsi autant de divergences que l'on en désirait. Pour la vie monastique on avait les *Typica* de fondation, chartes ou constitutions. Le plus ancien connu de ces *Typica* est celui de saint Athanase l'Altionile, qui date de 969; les autres se déroulent jusqu'à la prise de Constantinople et même au delà. M. Krumbacher a dressé une liste de quatorze de ces documents et sa liste est fort incomplète, *Geschichte der byzanlinischen Litteratur,* Munich, 1897, p. 314-319; il faut ajouter celui qu'a publié le P. Petit, *Le monastère de N.-D. de Pitié* (Slroumitza en Macédoine), dans le *Bulletin de l'institut archéol. russe de Constantinople,* 1901, t. vi, p. 1-153, et nombre d'autres, encore inédits, mais parfaitement connus. C'est avec ces documents officiels que l'on peut étudier et prendre sur le vif la vie religieuse byzantine, l'organisation intérieure d'un couvent, l'élection et la déposition des supérieurs, l'horaire du travail et des offices, les rapports avec le gouvernement, avec l'évêque ou le patriarche, l'inventaire des richesses mobilières et immobilières, parfois même le catalogue des bibliothèques. Sans entrer dans tous ces détails qui nous entraîneraient trop loin, sans insister sur la vie quotidienne menée par les moines, qui sera étudiée à propos du monachisme d'aujourd'iiui. disons un mot des diverses sortes de monastères. Il y a des monastères autodespotes, impériaux, patriarcaux, métropolitains, épiscopaux. Les monastères *autodespotes* ou libres n'étaient soumis à aucune autorité particulière et se guidaient d'après les règles du fondateur, au point de vue de l'administration temporelle, car. en ce qui concerne la juridiction, ils dépendaient de l'ordinaire ou du patriarche. Les monastères de i'Athos sont l'exemple le plus frappant de ce genre de vie. Les monastères *impériaux* avaient été fondés par un empereur ou sur une dépendance de son domaine el dotés par lui des fonds nécessaires à assurer leur subsistance; quelquefois, ils étaient antérieurs à son avènement au trône, s'ils n'avaient pas été confisqués à des particuliers par les agents du lise. Les monastères *patriarcaux* étaient placés sous l'autorité immédiate du patriarche; on les appelle aussi slavropégiaques, par suite des droits que le patriarche revendiquait sur eux en plantant une croix de bois derrière l'autel. Ils correspondent aux monastères des congrégations à vœux solennels ou à vœux simples, qui relèvent immédiatement du saint-siège. Les monastères *métropolitains* sont ceux qu'un métropolite a fondés et dotés ou ceux qu'il a soustraits à la juridiction de l'évêque diocésain au moyen de la stavropégie. Le patriarche Germain II déclara, au xiii· siècle, que le droit de planter la croix n'apparlenait qu'au patriarche et aux évêques, non au métropolite. Les monastères *épiscopaux* sont ceux qu'un évêque a fondés ou que le fondateur a placés sous son autorité directe. Dès la fin du xn« siècle, Balsamon nous apprend, *P. G.,* t. cxxxvtl, col. 413, que les fondateurs cherchaient le plus possible à soustraire leurs moines et leurs clercs à l'autorité épiscopale. La raison en est des plus simples, c'est que l'autorité patriarcale à laquelle ils étaient assujettis étant plus lointaine s'exerçait moins efficacement sur eux. En règle générale, tout monastère dépendait de l'évêque, à moins qu'il ne pût faire la preuve lu contraire. Il y avait des monastères soumis à d'autres et qu'on appelait *mëtokhia* ou procures du monastère possesseur; parfois, ils dépendaient d'une église ou d'un établissement de bienfaisance. Ce genre de monastères se multiplia au moyen âge, lorsque, par suite de la détresse générale de l'empire, on fut contraint d'unir les propriétés de deux, trois couvents ou même davantage, afin que les religieux de la maison principale eussent de quoi apaiser leur faim.

Pour les monastères du mont Latros, voir le P. Delehaye, *Analecta boltandiana,* 1892, t. xi, p. 13-18; pour le mont Saint-Auxence et les environs, le P. Pargoire, *Vie de saint Auxence et Mont Saint-Auxence,* Paris, 1904, p. 15-129; *Ruflnianes,* et A *propos de Boradion,* dans la *Byzantinische Zeitschrift,* Munich, 1.1899, vm, p. 429-477; t. xii.p. 449-'i93; *Un mot sur tes Acémètes,* dans les *Echos d'Orient.* Paris, 1809, t. n, p. 304-308, 365-372; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de dom Cabrol, t. I, col. 307-321 ; *Les monastères de saint Ignace et les cinq plus petits Ilots de l'archipel des Princes,* dans le *Bulletin de l'institut archéol. russe de Constantinople,* Solia, 1901, t. vit, p. 56-91 ; pour Constantinople, voir Du Cange, *Constantinopolis Christiana,* Venise, 1729; dans Krumbacher, *Geschichte der bytant. Litteratur,* Munich, 1897, p. 1093-1094, la bibliographie complémentaire; depuis lors, E. Marin. *De Studio cœnobio,* Paris, 1897; les articles du P. Pargoire, *Anaple et Sosthéne,* dans le *Bulletin de l'institut archéol. russe de Constantinople, 1S9S,* t. m, p. 60-97; *Les Saint-Mamas Je Constantinople, ibid.,* 1903, t. tx, p. 261-316: S. Benay, *Le monastère de la source à Constantinople,* dans *les Échosd'Orient.* t. m, p. 223-228, 295-300: A. Hergés, Le *monastère du Pantocrator,* dans les *Échos d'Orient,* t. n. p. 70-88; pour Patmos, E. Le Barbier, *Saint Christodule et la réforme des couvents grecs au xt' siècle,* 2· édit., Paris, 1863; Ch. Diehl, *Le trésor et la bibliothèque de Patmos,* dans la *Byzantinische Zeitschrift,* 1892, t. t. p. 488-526; Dmitrievskij, *Esquisses de Patmos* (en russe), Kazan, 1894; pour la Cappadoce, A. Levidès, Al iv μ«ν«Ι τλ; K«ζπ«4οχία Λυχαονiβ;, Constantinople, 1899. Comme études générales, W. Nissen, *Die Regelung des Ktosterwesens im Rhomaerreiche,* Hambourg, 1897 ; A. Ferradou. Les *biens des monastères à Byzance,* Bordeaux, 1896; J. Sokolov, *L'état du monachisme byzantin, de la moitié du* tx* rt *la /in du xiu* siècle* (en russe), Kazan, 1894; K. Hull, *Enthusiasmus und BUssgewalt beim griechischen Mbnchtum,* Leipzig, 1897; A. Hergés, *Élection et déposition des higoumènes au xu· siècle,* dans les *Échos d'Orient,* t. tu, p. 40-49.

XVIII. Les patriarches de 1453 À 1620. — Le 29 mai 1453, mardi de la Pentecôte, Constantinople était prise par les Turcs et l'empire byzantin définitivement aboli. Qu'allait-il advenir de l'Église grecque? Elle, qui jusqu'alors avait vu ses destinées rivées pour ainsi dire à celle des *basileis,* allait-elle descendre avec eux dans la tombe? On pouvait le craindre, à considérer le triste spectacle qu'offrirent les vainqueurs durant trois jours, tuant, pillant, violant, souillant sans distinction d'âge ni de lieu, et transformant leur conquête en une officine de l'enfer. Il n'en fut rien. Les trois jours de paradis islamique que Mahomet II avait promis à ses troupes une fois écoulés, celui-ci se souvint qu'il ne commandait pas seulement à des brutes, mais qu'il était encore le souverain d'un grand empire. S'il avait, en tant que successeur des Paléologues, des droits incontestés sur les corps et sur les biens de ses nouveaux sujets, il savait également que le domaine des âmes chrétiennes échappait à son influence. Contraindre par la violence ces âmes à déserter leur foi ou les priver seulement de leurs guides habituels, c'eût été sans doute tenter de refaire l'unité politique et morale de ses États, mais en même temps compromettre les résultats acquis. Mahomet II était trop habile pour se risquer dans une entreprise, qui, en lui donnant quelque vaine satisfaction d'amour-propre, aurait entraîné l'écroulement deses rêves de domination. Aussi, après les premiers mois d'organisation, manifestait-il son étonnement de ce que le patriarche grec ne fût pas encore venu lui présenter ses hommages. Lorsqu'il apprit que la vacance du siège en était l'unique motif, il prit toutes ses mesures pour que l'élection d'un nouveau titulaire se fil

régulièrement d'après les prescriptions canoniques. Le choix du clergé se porta d'un commun accord sur la personne de Georges Scholarios, le fameux solitaire du Pantocrator. D'après un historien contemporain, Critoboulos d'Andros, *Vie de Mahomet II,* trad, franç. par D. Dethier, p.153 sq., extrait des *Monumenta Hungaroruni historica,* t.xxiù.lorsdela prise de Constantinople, Scholarios avait été réduit en captivité et emmené à Andrinople, chez un riche qui le traita avec honneur. Mahomet II le fit rechercher partout et, l'ayant découvert, il le fit venir à la capitale, où il eut avec lui plusieurs conférences religieuses. A la fin, il résolut de l'établir patriarche de tous les chrétiens. Celui-ci prit alors le nom de Gennadios — à moins qu'il ne Je portât déjà depuis sa profession monastique — et il fut aussitôt reconnu par le souverain turc. Cette reconnaissance s'imposait d'ailleurs à Mahomet II. Scholarios personnifiait la résistance contre les Latins. Depuis le retour du concile de Florence, comme pendant le siège de Constantinople, il n'avait cessé de dénoncer l'entente avec l'Eglise occidentale. Ses paroles, ses discours, ses écrits, tous ses actes, il les avait dirigés vers le but unique de faire accepter à ses compatriotes la souveraineté des Turcs plutôt que la suprématie, même spirituelle, du pape romain. Aussi, même s'il avait de son propre chef pourvu à la vacance du siège patriarcal, le sultan n'aurait pu trouver de meilleur auxiliaire de sa politique.

On suivit pour l'intronisation de Gennadios le cérémonial usité sous les empereurs byzantins. On avait l'habitude à Constantinople de présenter au patriarche un cheval tiré des écuries impériales, richement harnaché et couvert d'une housse blanche, afin qu'il le montât et que, entouré du clergé de la capitale, il se rendit au palais du Boucoléon. Là, tête découverte, assis sur son trône et ayant autour de lui le sénat, l'empereur remettait au nouvel élu un bâton pastoral d'or ou d'argent,garni de pierreries etde perles. Le premier chapelain de la cour prononçait la bénédiction, pendant que le grand domestique et des chœurs entonnaient des chants appropriés. Les chants terminés, l'empereur se levait, tenant le sceptre de sa main droite et ayant, d'un côté, le césar, de l'autre, le métropolite d'Héraclée; puis, élevant son sceptre sur la tête de l'élu, il prononçait ces paroles : « La sainte Trinité, qui m'a donné l'empire, te confère le patriarcat de la Nouvelle Rome. » Ces rites furent observés par Mahomet II, du moins dans la mesure où un sultan turc pouvait le faire. Après quoi, il invita Gennadios à un banquet et le traita avec beaucoup d'honneurs. La réception fut suivie d'un long entretien amical et, le moment du départ étant arrivé, le sultan offrit au patriarche un sceptre précieux, il l'accompagna jusque dans la cour et ordonna que ses officiers et ses ministres lui fissent cortège jusqu'au patriarcat. Gennadios, monté sur un magnifique cheval donné par le sultan, se rendit dans cet apparat à l'église des Saints-Apôtres, qu'on lui avait attribuée pour cathédrale à la place de Sainte-Sophie. Mais le quartier de la ville, qui comprenait la nouvelle résidence patriarcale, se trouvant par trop désert et exposé à toutes sortes de crimes, Mahomet II permit à Gennadios d'échanger l'église des Saints-Apôtres pour celle de la Pammacariste, près de laquelle s'élevait un assez joli palais. En même temps, il lui délivra un firman ou bérat portant que « personne n'eùt à le troubler et à l'offenser, qu'il fût protégé contre tout adversaire, qu'il restât à jamais libre de tous impôts, lui et les prêtres du patriarcat ». Un autre acte assurait aux Grecs trois autres libertés : les églises qu'on leur avait laissées ne seraient plus transformées en mosquées; leurs mariages, enterrements et autres cérémonies religieuses s'accompliraient sans trouble; enfin, les fêtes de Pâques seraient célébrées annuellement avec toute la solennité coutumière et, à cet effet, les portes du quartier réservé aux Grecs resteraient ouvertes trois nuits de suite. Il n'est pas sur toutefois que cette dernière faveur remonte à cette époque et qu'elle ne soit pas le fait de quelque successeur de Mahomet II. Si j'ai insisté sur ces détails, c'est pour ne plus y revenir, car ils ne furent pas particuliers â Gennadios, et tous ses successeurs jouirent, à peu de chose prés, des mêmes privilèges et furent intronisés avec les mêmes honneurs. Encore aujourd'hui, le cérémonial de l'intronisation du patriarche œcuménique diffère assez peu de celle de Gennadios.

Gennadios éprouva bientôt que la foule se laisse plus aisément conduire par les chefs de l'opposition que par ses ministres habituels. Il ne tarda pas à démissionner pour des motifs qui n'ont pas été éclaircis et se retira dans le monastère Saint-Jean, près de Serrés en Macédoine, pour y vaquer aux études et à la prière, jusqu'au jour de sa mort. Il s'y trouvait déjà en 1458, lorsqu'il écrivit son traité sur la *Prédestination, P. G.,* t. ci.x, col. 299, 539, 1126, et a dû probablement donner sa démission en 1457, non en 1459, comme on l'écrit habituellement. Du successeur de Gennadios. Isidore II, l'on ne sait â peu près rien. Il était moine et pénitencier avant sa nomination; de plus, il mourut sur son siège, après un patriarcat assez court. Quand et comment, c'est ce que l'on ignore. Sa nomination parait remonter à l'année 1457. *Byzantinische Zeitschrift,* 1899, t. vin, p. 395. Le successeur d'Isidore II, Joasaph 1« Koccas, était moine également; son clergé lui suscita de telles difficultés qu'il alla se jeter dans un puits, d'où on le retira à moitié asphyxié. Il en tomba gravement malade et se voyait à peine rétabli, lorsqu'un ordre de Mahomet II lui enjoignait de se retirer; auparavant, on lui avait rasé la barbe. La cause de sa déposition fut le refus qu'opposa le patriarche à un Grec des plus inlluents, Georges Amiroutzès, cousin germain du sultan, de contracter un mariage adultère. Sur cette affaire, voir E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux xv· et xvt· siècles,* Paris, t. ni, p. 195-200. Un catalogue de 1581, voir *Byzantinische Zeitschrift,* 1899, t. vin, p. 395 sq., est le premier document de ce genre à nous faire connaître le patriarche Sophrone Ier, le successeur de Joasaph. passé sous silence par la Chronique anonyme de Sathas, le catalogue de Malaxos, ainsi que par les catalogues patriarcaux du xvil· siècle. Mélèce d'Athènes le mentionne pourtant dans son 'Εκκλησιαστική ιστορία, Vienne, 1784, t. in, p. 331, on ne sait trop sur quel témoignage. Que Sophrone Ier ne soit pas un mythe, mais un patriarche effectif, c'est ce que prouve une encyclique de lui, mentionnée dans la *Bibliotheca civica Vindobonensis* de Lambacher, t. n, p. 27, et publiée par Sathas dans sa Μεσσιανική βιβλιοθήκη, Athènes, 1873, t. ni, p. pa', et qui date du mois d'août 1464. En outre, le patriarcat de Sophrone l«r est mentionné dans un acte synodal de 1488. E. Stamatiadés, 'Εκκλησιαστικά σόλλικτα, Samos, 1891, p. 32. Après Sophrone, vient Marc Xylocaravés, né à Constantinople, puis moine, puis exarque de la Grande Église dans Tile de Crète, où il ne cessa de prêcher après le concile de Florence contre l'union avec Rome. En récompense de son zèle antilatin, il fut élu métropolite d'AndrinopIe sous le patriarche Sophrone, entre les mois de septembre 1464 et de janvier 1465. Peu de temps après, il succédait à ce dernier, en qualité de patriarche, probablement au début de 1465. En tout cas, on a de lui une pièce patriarcale, anonyme il est vrai, mais faisant partie d'un recueil qui le concerne et datant de juin 1465. Au dire de tous les historiens et de tous les catalogues, ce pontificat ne se prolongea guère. En effet, le 15 janvier 1467, c'est Denys Ier qui occupe le trône patriarcal, et il nous faut encore placer, entre le patriarcat de Marc et celui de Denys I", le pontificat de Syméon de Trébizonde. En assignant six mois à la durée du pa-

triarcat de Syméon et quelques autres mois â la vacance qui est mentionnée explicitement, le patriarcat de Marc n'a pu durer qu'une année environ, du début de 1465 au début de 1466. Marc Xylocaravès fut déposé et, plusieurs années après, on le retrouve patriarche du siège gréco-bulgare d'Ochrida, ou il parait être mort. Sur ces successions patriarcales assez compliquées, voir le P. Petit, *Déposition du patriarche Marc Xylocaravi,* dans la *Bevue de l'Orient chrétien,* Paris, 1903, t. vin, p. 144-1i9; A. Papadopoulos-Kerameus, Μάρκο Χυλοκαράοη, dans la *Vizantiiskii Vreniennik,* Saint-Pétersbourg, 1903, t. x, p. 402-415.

Le sixième patriarche depuis la prise de Constantinople par les Turcs est le moine Syméon, que ses compatriotes de Trébizonde, alors tout puissants sur l'esprit du sultan, lirent nommer à cette dignité. Dans ce but et afin de perdre Marc Xylocaravès dans l'estime des Grecs, ils l'accusèrent auprès de ceux-ci d'avoir offert aux Turcs 1000 pièces d'or pour se faire élire ; en même temps, ils envoyaient 1000 pièces d'or au sultan avec ces mots: « Cette somme, que Marc vous avait promise et qu'il ne vous a pas donnée, nous vous l'offrons, si vous consentez à ce qu'on élise à sa place notre compatriote Syméon que tout le monde désire. » L'offre fut agréée et, depuis lors, s'établit la coutume de verser entre les mains des Turcs une somme importante pour la nomination de chaque patriarche. Syméon ne resta que quelques mois patriarche au cours de l'année 1466. A. Papadopoulos-Kerameus, dans la Via. *Vreniennik,* t. x. p. 402-415; *Philippi Cyprii Chronicon Ecclesiæ græcæ,* Francfort, 1687, p. 352-357. Il remonta ensuite sur le trône œcuménique, entre les patriarcats de Denys Ier et de Raphaël le Borgne, et l'occupa selon toute vraisemblance de 1471 à 1474. Voir des actes de ce second patriarcat publiés par Papadopoulos-Kerameus dans le *Supplément* an t. xvn de l'Ελληνικό φιλολογικό σύλλογο, Constantinople, 1885, p. 16. Enfin, Syméon fut une troisième fois patriarche de 1481 à I486. Il succéda, en effet, à Maxime qui mourut peu après Je 2 juillet 1481, et présida en 1484 le grand concile de Constantinople, qui dénonça officiellement l'union conclue à Florence. Au témoignage d'un contemporain, Daniel, métropolite d'Éphèse, il était déjà mort le 19 octobre 1486.

Voir *Supplément* au t. xvn du *Syllogue littéraire de Constantinople,* p. 56, une pièce de lui, postérieure à 1484, dans les Ἀνάλεχτα ἱεροαολυμιτιχή σταχυολογία, Saint-Pétersbourg, 1891, t. r, p. 476, surtout l'article U«ρί τή τρίτη •ηατριαρχιία Συμιώ·/ Τεακιζβιιντίου, dans le Δελτών τή ιστοριχή χαἵ ἵδνολογιχή εταιρία, Athènes, t. m, p. 478-486 : Sathas, Μισαιονιχή ?ι6λι»6·χχ„ t. vu, p. 579, 581, 583 sq., 594. Pour le concile de 1484, tenu à l'église de la Pammacariste. voir Rhalli et Potli, Συνταγμάτων ιερών χανόχων, Athènes, t. v, p. 143-147: M. Gédéon, Κανοχιχαι διατάξει, Constantinople, 1889, t. n, p. 65 sq.

La nomination simoniaque de Syméon ne laissa pas que de susciter des troubles dans l'Église ; quelques mois après, il était renversé au profit de Denys Ier, métropolite de Philippopoli et créature du trop fameux Marc d'Éphèse. Le 15 janvier 1467, Denys 1" déposait deux ecclésiastiques compromis dans l'afiairede Syméon. Son élection devait donc remonter à plusieurs semaines, car des procès de ce genre ne se liquidaient pas du jour au lendemain. Lui fut élu grâce à une de ses anciennes pénitentes, la dame Maro, femme du sultan Mourad et belle-mère de Mahomet Π. *Bevue de l'Orient chrétien,* 1903, t. vin, p. 144-149. Son abdication fut causée en 1471 par des clercs qui l'accusèrent de s'être laissé circoncire par les Turcs dans sa jeunesse ; accusation fausse, ainsi que le démontra l'inculpé lui-même dans un synode public, mais qui n'entraîna pas moins sa démission. Il se retira au monastère de Cosinitza ou des Vingt-Palmiers, près de Cavala, et, après une assez longue retraite, revint au pouvoir en 1489. Cette fois-ci, il s'y maintint deux ans et six mois et retourna ensuite à son couvent de Cosinitza, qu'il embellit de diverses constructions. Les Grecs font les plus grands éloges de sa vertu et de son zèle réformateur. Nous avons déjà dit que le premier patriarcat de Denys I«r fut suivi du second patriarcat de Syméon de Trébizonde, 1471-1474. Celui-ci fut renversé par le moine Raphaël, d'origine serbe ou bulgare, et dont les Grecs ont dit tout le mal possible en lui prêtant tous les vices et tous les défauts, même celui d'avoir ignoré le grec. Le métropolite d'Héraclée ayant refusé de le consacrer, ainsi que le demandait l'usage, celui d'Ancyre procéda à la cérémonie. Raphaël Ier avait promis au gouvernement turc deux mille pièces d'or, comme impôt du kharadj, en plus des mille ou impôt du petzi, que l'on avait établi récemment pour la nomination d'un patriarche. Ne pouvant acquitter des dettes aussi élevées, il fut destitué, emprisonné par les Turcs et finit d'une façon misérable. Il existe une pièce patriarcale, du 10 octobre 1474, *Bevue de l'Orient chrétien,* t. VIII, p. 145 ; E. Stamatiades, Ἐκκλησιαστικὰ σύλλεζτα, Samos, 1891, p. 21, portée contre deux ecclésiastiques influents du patriarcat, Georges le Galésiote et Manuel, le grand ecclésiarque, auxquels on reprochait l'établissement d'une redevance annuelle de 2 000 florins à payer à la Sublime Porte. Il est probable que ce fait est analogue au précédent. Raphaël I" fut remplacé par Maxime III, qui aurait été élu en 1476, Gédéon. Πατριαρχικοὶ Ιΐιναζε, p. 485, et serait mort en 1482. Le sultan lui aurait autrefois fait couper le nez. La durée de ce patriarcat est fort incertaine. Les uns, comme Gédéon, *op. cil.,* p. 485 ; Zaviras, Ἡ Νέα Ἑλλά, Athènes, 1872, p. 282-292, l'enferment entre les dates de 1476 et 1-482; d'autres, comme Papadopoulos-Kerameus, *Supplément* au t. xvn du *Syllogue littéraire de Constantinople,* et Δελτίον τη ... ἑταιρία τη Ἑλλάδο, t. m, p. 482, entre les années 1477 et 1481. Maxime est mort certainement après le 2 juillet 1481, car le sultan Mahomet mourut ce jour-là et sa mort arriva, alors qu'il était encore patriarche.

Le troisième patriarcat de Syméon (1481-1486) fut suivi du premier patriarcat de Niphon II, ex-métropolite de Thessalonique. L'élection de celui-ci eut lieu au plus tôt au mois de décembre 1486, car en novembre de la même année, d'après un contemporain, Δελτίον τή ... ἑταιρία ττ Ελλάδο, t. m, p. 480 sq., la chaire patriarcale était encore vacante. Niphon II fut détrôné par le sultan, sur les plaintes de clercs scandaleux, dit son panégyriste, Doukakès, *Grand Synaxariste,* août, p. 164; pour des questions d'argent, disent les chroniqueurs. Il s'en alla habiter le monastère Saint-Jean de Sozopolis, où il resta deux ans, *loc. cit.,* puis remonta sur le trône œcuménique (1497-1498). Au bout d'un an, il avait indisposé tout le monde et était contraint encore de se retirer. Il s'en alla alors habiter Andrinople, puis la Valachie, où on serait venu le chercher, en 1502, pour lui notifier que le saint-synode l'avait nommé une troisième fois patriarche. Le saint homme refusa de recevoir et la charge et les messagers; il mourut au monastère de Dionysiou, au mont Alhos. entre les années 1504 et 1508. Les Grecs célèbrent sa fête le 11 août, sans doute à cause de son humeur batailleuse contre les Latins. Le rude Niphon avait tellement compromis les rapports de l'Eglise avec le gouvernement turc, qu'on dut faire appel une seconde fois à Denys Ier pour y porter remède. Ce dernier était déjà patriarche, en mai 1489, Δελτίον τη ... ἑταιρία τη Ελλάδο, t. n, p. 619-621 ; *Viz. Vreniennik,* t. vu, p. 664. et il le resta deux ans et demi, jusqu'à la fin de 1491. Denys I" eut pour successeur Maxime IV, métropolite de Serrés, qui fut déposé au bout de six ans pour raison d'inconduite et se retira à l'Alhos (1497). Après le nouveau patriarcat de Niphon II, on élut, en 1498, Joachim 1", métropolite de Drama, jeune et assez peu

instruit, quoique fort bon administrateur. Tandis qu'il recueillait des aumônes en Géorgie, le métropolite de Silivrie promettait aux Turcs mille pièces d'or en plus du kharadj habituel, s'ils consentaient à l'agréer pour patriarche. Le peuple, qui eut vent de la négociation, paya la somme au nom de Joachim Ier, de sorte que celui-ci put rester sur son siège. Le patriarche n'en fut pas moins destitué pour avoir commencé la construction d'une église sans l'autorisation préalable du sultan ; les dates extrêmes de son patriarcat ne sont pas assurées. Après l'élection de Niphon II, qui n'accepta pas, et le court passage de Pachome I" sur le trône œcuménique (1503-1504), le riche Joachim I«r obtint de revenir, moyennant 500 pièces d'or à payer en plus des 3000 que l'on donnait annuellement au pouvoir civil. Ce marchandage honteux lui valut de telles avanies de certains princes grecs qu'il en mourut de douleur â Dristra, sur le Danube. Ce fut alors le tour de Pachome I·' de revenir au pouvoir, novembre 1504; il le détenait encore en novembre 1508 et en septembre 1512, Miklosich et Millier, *Acta et diplomata græca medii ævi,* Vienne, t. v, p. 262 ; t. vi, p. 261, et mourut l'année suivante, empoisonné par un moine. Une grave affaire occupa son patriarcat et celui de son successeur, Théolepte 1" (1513-1522), l'affaire d'Aristobule ou Arsène Apostolios, un Cretois intelligent et roué, qui devint évêque de Monembasie, grâce à l'appui de la cour romaine, et se prononça tantôt pour les catholiques, tantôt pour leurs adversaires. Le personnage, du reste, ne méritait guère d'intérêt, lui qui osait un jour écrire à Charles-Quint : « Je suis votre chien, vous êtes mon maître, et j'aboie pour avoir du pain. » Sur ce triste sire, voir E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux xv' et* xvz· *siècles,* Paris, 1885, t. i, p. clxv-ci.xxiv; t. n, p. 337-346. Le patriarche Théolepte Ier fut accusé d'immoralité et, au moment où le saint-synode allait se réunir pour entamer le procès, il eut le bon esprit de mourir presque subitement, à moins qu'on ne l'ait aidé à franchir ce pas difficile. Il n'était, d'ailleurs, guère plus digne d'estime qu'Apostolios et les Grecs eux-mêmes racontent qu'il avait obtenu la charge suprême par des voies simoniaques, en se faisant élire directement par le sultan, moyennant une somme assez rondelette. Sur la chronologie de son patriarcat, voir Papadopoulos-Kerameus, Περί τον οικουμενικού πατριάρχου Θεολήπτου Λ', dans le Δελτίου τή ... εταιρία τή 'Ελλάδο , t. ni, p. 486-489; *Byzanlinische Zeitschrift,* 1904, t. xm, p. 307.

Le successeur de Théolepte Ier, Jérémie Ier, fut élu le 31 décembre 1522. Δελτίου τή ... εταιρία τή Ελλάδο , t. ni, p. 491; *Byzantinische Zeitschrift,* t. xm, p. 307. C'était un homme simple, dénué d'instruction et d'expérience, qui commit la maladresse d'aller en pèlerinage aux Lieux-Saints et surtout celle de s'y attarder; aussi apprit-il en route que sa place avait été prise par un intrus du nom de Joannice. Celui-ci, du reste, ne fut pas accepté du clergé et des fidèles, se vit excommunier dans un concile tenu à Jérusalem par Jérémie et les autres patriarches, et contraint de se retirer au monastère du Prodrome, prés de Sozopolis. Les Turcs qui l'avaient nommé imposèrent à Jérémie Ier les 500 pièces d'or promises par l'intrus. Malgré ce que disent les polygraphes grecs comme Gédéon, Πατριαρχικοί IIï-.ακχ:, p. 502-507, il est certain que Jérémie I" n'a occupé qu'une fois, et non deux ou même trois fois, la chaire patriarcale. Nous avons, en effet, depuis l'intrusion momentanée de Joannice, toute une série d'actes et de pièces qui fixent la chronologie de son patriarcat: une de 1527. A. Papadopoulos-Kerameus, Μαυρογορδάτειο βιβλιοθήκη, t. i, p. 8; une de septembre 1530, Fiz. *Vremennik,* 1896. t. ni, p. II9; une de septembre 1537, publiée par le P. Petit, *Actes de l'Athos,* fasc. 2, *Actes du l'antocrator,* Saint-Pétersbourg, 1903, p. 43; une d'octobre 1538, M. Gédéon, Χρονικὰ τοὺ πατριαρχοίκου καὶ τοὺ ναοὺ, Constantinople, 1884, ρ. 135, et non d'octobre 1539, comme le dit l'éditeur; une de mai 1540. Μαυρογορδ. βιβλιοθήκη, p. 172; une de juillet 1541, V. Béloudos, 'Αποικία ἐν Βενετία, 2· édit., Venise, 1893. p. 58 ; une de décembre 1545. *Viz. Vremennik,* t. vu. p. 666, 681. Porphyre Ouspensky, p. 183 de *L'Athos,* a lu dans un manuscrit qui contient le testament de Jérémie Ier que la mort de ce patriarche arriva au mois de décembre 1545, à Tirnovo en Bulgarie, au cours d'un voyage qu'il avait projeté en Moldavie. Ceci cadre fort bien avec la donnée de la pièce précédente, *Viz. Vremennik,* t. vu, p. 681, où nous voyons, en décembre 1545. Jérémie I" visiter le monastère de Prodrome, près de Sozopolis, en Bulgarie. L'élection du successeur de Jérémie I«r, Denys II, fut retardée jusqu'au 17 avril 1546, veille du dimanche des Rameaux, qui vit son intronisation solennelle. *Turcogræcia,* p. 164. On ne saurait donc assigner à son élection la date du 17 avril 1537, comme Gédéon, Πατριαρχικοί Πίνακε , p. 503, ou celle du 17 avril 1540, comme l'ont fait llypsilantès, Τα μετὰ τὴν αλωσιν, p. 91, et Legrand, *Bibliographie hellénique aux xv· et XVP siècles,* t. I, p. 305, n. 5, qui ont mal compris une lettre de Nicolas Malaxos, datée de juin 1547. *Turcogræcia,* p. 250-252; Μαυρογορδ. βιβλιοθήκη, t. I, p. 20. Nous avons de Denys II une pièce, datée de 1546, Μαυρογορδ. βιβλιοθήκη, t. i, p. 10, 12, et une autre du mois d'août 1555, *Viz. Vremennik,* t. vu, p. 682; ce qui donne à peu près les deux dates extrêmes de son pontificat. D'autres actes de lui s'échelonnent entre les années 1550 et 1554. Πατριαρχικοί Πίνακε , p. 508. Sous ce patriarche éclatèrent de nombreuses divisions entre les évéques et les clercs, conflits qui nécessitèrent la réunion de plusieurs synodes tumultueux. On fit également un crime à Denys II de ce que le petzi ou impôt d'élection était monté â 3000 pièces d'or, alors qu'il n'était au début que de 500, comme si c'était à lui qu'en devait remonter la responsabilité première. De même, on lui sut mauvais gré de ce que le sultan avait fait abattre la croix monumentale qui surmontait le dôme de la Pammacarisle.

Joasaph II (1555-1565), très riche et fort habile, parvint à faire baisser le petzi de mille écus d'or. Il se distingua surtout par ses grandioses constructions au patriarcat qu'il modifia de fond en comble, ce qui lui valut le surnom de Magnifique. Il s'intéressa aussi beaucoup aux études et à l'instruction du clergé ; néanmoins, comme il traitait de haut ses prêtres et ses évêques, il s'aliéna ses subordonnés et fut déposé par eux, le 15 janvier 1565, dans un grand synode qui réunit près de soixante évêques. Les molifs allégués sont assez vagues et la vraie cause doit être cherchée ailleurs. En 1557, le métropolite d'Euripos dans l'He île Chalcis ou Eubée, se trouvant de passage â Moscou, fut prié par Ivan IV le Terrible d'obtenir du patriarche de Constantinople la confirmation du titre de tsar qu'il venait de s'octroyer. La charte d'approbation devait émaner, bien entendu, d'un concile de l'Eglise byzantine. Ce concile ne fut jamais tenu, mais comme il y avait une assez jolie somme à toucher, Joasaph II et son métropolite en supposèrent un qui se serait réuni en 1561 et dont ils envoyèrent les actes, munis des signatures, au prince moscovite. En fait d'authentique, il n'y avait dans ces documents que la signature des deux complices. La fraude, dont le patriarche s'était rendu coupable, finit par être découverte grâce aux libéralités et â l'argent que le tsar lui avait prodigués ; de là, le concile et la déposition que nous avons mentionnés. W. Regel, *Analecta byzantino-russica,* Saint-Pétersbourg, 1891, p. l-lvii. Métrophane 111, métropolite de Césarée, occupa le trône œcuménique de janvier 1565 au 4 mai 1572. Mêlé autrefois aux négociaiions de Denys II. qui se proposait de réconcilier son Église avec l'Église romaine, il avait, semble-t-il, dépassé ses

instructions et s'était vu désavoué, puis déposé, puis contraint de signer une pièce par laquelle il renonçait pour l'avenir au siège patriarcal. Belles promesses, qui ne l'empêchèrent pas de s'asseoir par deux fois sur le trône œcuménique, d'abord de 1565 à 1572, ensuite du 29 novembre 1579 au 9 août 1580, date de sa mort. Metrophane III avait un certain penchant pour les catholiques et, à l'occasion, pour les protestants, qui ne lui ont pas ménagé leurs éloges. A Metrophane III succéda Jérémie II qui détint par trois fois la chaire patriarcale. Élu une première fois le 16 mai 1572, *Byzantinische Zeitschrift,* t. vin, p. 343 sq., il fut excommunié et déposé au plus tôt vers la fin de novembre 1579. *Byzantinische Zeitschrift,* t. vin, p. 414. En tout cas, il est certain que Metrophane III l'avait déjà remplacé en février 1580. *Viz. Vremennik,* t. vit, p. 689 sq.; *Bevue des études grecques,* Paris, t. xi, p. 509. Jérémie II était déjà relevé de son excommunication et patriarche à nouveau, en septembre 1580, Vi:. *Vremennik,* t. vu, p. 666, 691 sq., et c'est vraisemblablement vers le milieu du mois de mars 1584 qu'il fut destitué une seconde fois et exilé dans l'ile de Rhodes. Une troisième fois, en 1586, il revint au pouvoir, et ce troisième patriarcat ne prit fin que par la mort du titulaire, en 1595. Mêlé à bien des événements importants pour l'Église orientale, comme les négociations avec les théologiens protestants de Tubingue, la réforme du calendrier julien par le pape Grégoire XIII, l'érection du patriarcat russe de Moscou, zélé pour la réforme du clergé et ennemi-né de la simonie qui rongeait son Église, Jérémie II a droit à une biographie plus détaillée qui ne saurait trouver place ici, bien que nous disions un mot de ses négociations avec les protestants et les Russes dans d'autres chapitres.

Le second et le troisième patriarcat de Jérémie II furent coupés par le pontificat de Pachome II, élu le 20 mars 1584, grâce à l'appui du pouvoir civil, et détrôné le 26 ou le 27 février 1585 par un synode de treize métropolites ou patriarches, et par celui de Théolepte II, élu le 27 février 1585 et déposé dans le courant de l'année 1586. Les dates du pontificat de Théolepte II et du troisième patriarcat de Jérémie H sont encore fort incertaines, parce que Théolepte parait avoir géré le patriarcat œcuménique en qualité de *lacum tenens,* durant le long séjour de Jérémie II en Russie; ce qui l'a fait considérer par plusieurs comme le vrai patriarche. Voir Ἐκκλησιαστική ἀλήθεια, t. xvt, p. 156-158, 195 sq.; Vi:. *Vremennik,* t. iv, p. 728; t. x, p. 47, 50; Regel, *Analecta byzantino-russica,* Saint-Pétersbourg, 1891, p. xcvin sq., 85-91. Matthieu II, qui succéda à Jérémie H en 1595, était auparavant métropolite de Janina en Épire. Reconnu patriarche par le gouvernement turc, avant que les métropolites eussent procédé régulièrement à ce choix, il dut donner sa démission vingt jours après, d'autres disent seulement après 19 ou 17 jours. Il redevint une seconde fois patriarche au mois d'avril 1598, Ἐκκλησιαστική ἀλήθεια, t. XVI, p. 14, et le resta jusqu'au début de 1602, où il se retira au mont Athos. Il serait revenu une troisième fois en charge en 1603, mais seulement pour 17 jours. E. Legrand, *Bibliographie hellénique au xvu· siècle,* t. iv, p. 269. Gabriel I'r occupa le trône œcuménique, au moins depuis le mois d'avril 1596 jusqu'à sa mort survenue en septembre de la même année. W. Regel, *Analecta byzantino-russica,* p. cxxix. Le synode, qui se réunit après la mort de Gabriel Ier, offrit le siège de Constantinople à Mélèce Pégas, patriarche d'Alexandrie, qui le refusa pour J'oll'rir, à son tour, à Gabriel Sévère, puis à Maxime Margounios. Par suite du désistement successif de ces derniers, ce fut le métropolite d'Athènes, Théophane I" Karykès, qui hérita de la charge, septembre 1596. mais pour peu de lemps. car il mourut presque subitement Je 26 mars 1597. Viz. *Vremennik,* t. x, p. 52 sq., et surtout A. Papadopoulos-Kerameus, *Théophane Karykès, patriarche de Constantinople,* dans le *Journal du ministère de l'instruction publique,* Saint-Pétersbourg, 1894, t. ccxctii, p. 1-20. La mort de Théophane I" amena le pontificat intérimaire de Mélèce Pégas, qui dirigea le patriarcat en qualité de *locum tenens,* du 26 mars 1597 au mois de mars 1598. Nous avons ensuite comme patriarches Néophyte II, une première fois, de février 1602 à juin 1603, et une seconde fois, de mai 1608, E. Legrand, *Bibliographie hellénique au xvu· siècle,* t. tv, p. 244, jusqu'après le 6 janvier 1612. Néophyte II fut déposé la seconde fois pour cause de népotisme et exilé à Rhodes; il était encore patriarche le 6 janvier 1612, comme on le sait par une lettre d'un jésuite contemporain, le P. de Canillac. Voir A. Carayon, *Belations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au xvii· siècle,* Paris, 1864, p. 61. Avant le second patriarcat de Néophyte II se placent celui de Raphaël II (1603 1608), déposé à cause de ses sentiments catholiques, et celui de Cyrille Ier Lucaris, qui dura un mois environ, comme l'écrit un Père jésuite : « Le patriarche d'Alexandrie (Lucaris) ne se disait pas patriarche absolu, craignant ce qui lui est arrivé ces jours passés, un mois après son assomption, ayant été démis par le métropolite de Patras la Vieille, à qui le patriarche Néofite avait donné sa résignation. » A. Carayon, *op. cit.,* p. 63. Ce métropolite de Patras la Vieille n'était autre que Timothée II, élu en février 1612 et qui poursuivit jusqu'à sa mort, novembre 1620, le fameux intrigant Cyrille Lucaris. I) passait pour favorable aux catholiques, aussi bien que Néophyte II : « Nous espérons, disent les jésuites de Constantinople, estre veus de mesme œil de ceslui-cy que de l'autre, ayant la réputation d'un homme de bonne vie. » A. Carayon, *op. cit.,* p. 63.

En résumé, de 1453 à 1620, sur un espace de 167 ans, nous avons 43 patriarcats, ce qui donne pour chacun d'eux une durée moyenne de 46 à 47 mois. Cela n'est pas la marque d'une bien grande stabilité et, ce qui le démontre mieux encore, c'est que, sur ces 43 patriarcats, treize seulement se sont terminés par la mort du titulaire. Toutefois, si étonnantes que nous semblent à bon droit ces continuelles démissions volontaires ou forcées, elles ne sont rien en comparaison de l'époque qui va suivre, où le patriarcat œcuménique fut réellement mis à l'encan.

XIX. Les troubles calvinistes, 1620-1678. — Le 4 novembre 1620, Cyrille Lucaris échangeait le siège patriarcal d'Alexandrie pour celui de la Nouvelle Rome, après avoir déjà fait sur ce siège une courte apparition en 1612. Crétois d'origine, le nouveau titulaire avait mené la vie d'un aventurier ecclésiastique, impatient de tout joug et de toute discipline. Ses études à Venise et à Padoue lui avaient permis de posséder assez de latin et d'italien pour s'élever au-dessus de nombre de ses compatriotes. Après un rapide séjour à Constantinople pour y recevoir les ordres, nous le retrouvons en Lithuanie chez le prince Ostrogski, combinant avec lui une alliance entre les protestants et les orthodoxes contre les Uniates et les Latins. A la mort de Mélèce Pégas, patriarche d'Alexandrie, il était appelé à lui succéder, 1602. Il garda cette charge pendant dix-huit ans, remuant ciel et terre pour parvenir au terme de ses ambitions, le patriarcat œcuménique, et pour y faire prédominer les théories religieuses chères à Calvin, qu'il avait puisées dans ses relations assidues avec les Messieurs de Genève et de Hollande. Son élection causa grand émoi dans l'univers chrétien à cause de ses rapports connus avec les protestants et, pendant près de vingt ans, c'est autour de sa personne que les diplomates européens vont se livrer bataille. Appuyé par les ambassades d'Angleterre et de Hollande, Lucaris est

attaque par celles de France et d'Autriche, qui ne lui cachent pas leur hostilité. Dès le 30 avril I623, deCësy, l'ambassadeur français, annonce à Louis XIII qu'il a « moyenne en telle sorte la ruyne du patriarche grec de Constantinople, qu'il est maintenant hors du siège par comandement du premier vizir; celuy qui occupe sa place m'est désia venu remercier. C'est un vieux bonhomme qui estoit archevesque d'Amasye au pays du Pont », autrement dit Grégoire IV le Borgne, d'Amasée. Celui-ci se maintint en place du 30 avril au 25 juin 1623. Il fut ensuite déposé par les métropolites et les évêques, « lesquels ne pouvans supporter la durée d'un patriarche mis par le premier vizir sans leurs formes accoutumées en telles eslections, résolurent entr'eux de faire patriarche le métropolite d'Andrinople. » Ce dernier prit le nom d'Anthime II et s'employa à ce que Cyrille Lucaris, exilé à Rhodes, renonçât à la dignité patriarcale et se mit à l'Athos comme simple caloyer. Peine inutile! Le 17 septembre de la même année, l'ex-patriarche était rappelé, après avoir, d'accord avec l'ambassadeur de Hollande, fabriqué de toutes pièces des obligations sur le patriarcat pour 20000 écus. Anthime II, ne pouvant satisfaire à une somme aussi élevée, se rendait le 2 octobre suivant à l'ambassade de Hollande pour y résigner le patriarcat entre les mains de son adversaire.

Le troisième patriarcat de Lucaris dura du 2 octobre 1623 au mois de mai 1630. Il prêchait des sermons, dans l'un desquels de Césy remarquait jusqu'à « trois hérésies notables », répandait de « nombreux catéchismes calvinistes écrits à la main » par ses soins, obtenait des Turcs en 1626 l'expulsion du vicaire apostolique latin et travaillait à sa fameuse Confession de foi. Elle parut au mois de mars 1629 el en latin, probablement à Genève, grâce à l'entremise de l'ambassadeur hollandais, Cornélius van Haga. E. Legrand, *llibliographie hellénique auxvil· siècle, t.* i, p. 267 sq. En janvier 1631, Lucaris traduisait lui-même son ouvrage en grec, y ajoutant un appendice de quatre questions et réponses; le tout fut envoyé à Genève et parut en 1633. Cette dernière publication enleva tous les doutes en Occident, ou l'on avait cru tout d'abord que la confession de foi n'était pas authentique et avait été composée par les calvinistes hollandais.

Après de Césy, c'est l'agent de l'empereur près la Sublime Porte, Rodolphe Schmid, qui prend en mains la cause du catholicisme. Un premier engagement a lieu en mai 1630. Isaac, métropolite de Chalcédoine, réussit à se faire élire patriarche, sans pouvoir entrer en possession de son siège, car un synode, convoqué d'urgence par Lucaris, s'empresse de reléguer, le 18 juin 1630, cet homme dangereux qu'on avait déposé le mois précédent. A l'automne de 1633, nouvelle attaque, machinée celle-là par Cyrille, métropolite de Berrhée, ennemi personnel de Lucaris et ancien élève des jésuites. « Tandis que tout le synode délibérait sur les moyens à prendre pour éteindre l'énorme dette du patriarcat, Cyrille négociait sous main l'achat de la dignité suprême. Il l'obtint, mais pour huit jours seulement; sa chute entraîna pour la Grande Église un surcroît de dettes s'élevant à la jolie somme de 30(100 piastres. » *Échos d'Orient,* 1903, t. vi. p. lOlsq. Son patriarcat avait duré du 4 au 11 octobre 1633. On l'exila dans l'ilede Ténédos,oûil feignit de reconnaître sa faute et écrivit lettre sur lettre à Lucaris pour implorer son pardon; celui-ci le rétablit dans ses fonctions épiscopales. Au mois de mars suivant, le 5, c'est le tour du métropolite de Thessalonique, Athanase Patellares, qui, avec 60000 ou 70 000 piastres, parvint à s'installer sur le trône patriarcal, pour en être chassé quelques jours après, entre le 1" et le 6 avril 1634. Athanase parti. Lucaris revint aussitôt, « moyennant un versement de lOOûO piastres entre les mains du grand-vizir. C'est à peine s'il reste un an. En mars 1635, Cyrille de Berrhée obtient pour 60 000 piastres la dignité suprême, tandis que son concurrent, Lucaris, est envoyé en exil à Rhodes. » *Échos d'Orient,* t. vi, p. 102. En route, on tente de faire enlever par des corsaires maltais le bateau qui transportait le patriarche, afin de l'enfermer dans une prison sûre d'Italie; l'entreprise échoue complètement. « Parvenu au rang suprême au prix d'énormes sacrifices, Cyrille de Berrhée ne s'y maintient qu'avec une extrême difficulté. Les métropolites, avant de l'accepter, semblent avoir exigé des garanties. » C'est, du moins, ce qui résulte d'une profession de foi qu'on lui imposa le jour de son intronisation. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεχτα ἱεροσολυμνπκη σναχυοζογία , t. IV, p. 98. « Cyrille de Berrhée ne tarde pas à s'aliéner les esprits par ses manières hautaines, par ses maladresses envers les amis de Lucaris, envers Néophyte d'Héraclée surtout, et aussi par la violation » du règlement en huit articles, qui avait pour but de remédier à la déplorable situation financière du patriarcat. Ayant prononcé une sentence de déposition contre Lucaris, mars 1636, il voit aussitôt le synode se révolter contre lui. Après une lutte de quelques semaines, il est renversé et exilé à Rhodes sur le même bateau qui devait en ramener Lucaris, juin 1636.

A la place de Cyrille de Berrhée, on nomme Néophyte d'Héraclée, « nourrisson du vénérable vieillard (Lucaris), dit le protestant Antoine Léger, et plus recommandé par l'estime de probité que d'érudition. » Les témoignages des ambassadeurs autrichiens et hollandais ne sont guère plus favorables à sa compétence en affaires. Peu importait, du reste, puisque, selon Schmid, il gouvernait « avec l'aide de l'ambassadeur de Hollande et du vieil hérétique Cyrille, qui ne le quitte pas un instant ». Le 22 janvier 1637, tout est prêt pour la réinstallation de Lucaris, laquelle toutefois n'a pas lieu avant le mois de mars 1637, par suite de la démission volontaire de l'inoflensif Néophyte. Le retour de Lucaris, en excitant la joie de ses partisans, provoque la plus vive irritation chez ses adversaires, notamment chez Cyrille de Berrhée qui vient, après une dure captivité, de rentrer secrètement à Constantinople. On essaye de gagner son silence en lui offrant les revenus d'une métropole; il refuse, tant que Lucaris « n'aura pas rétracté publiquement, du haut de la chaire patriarcale, ses opinions calvinistes et ses traités imprimés et qu'il ne sera pas revenu à la vraie foi orthodoxe ». De plus, se conformant aux conseils de Schmid, Cyrille de Berrhée écrit au pape et à l'empereur pour leur demander des secours, et l'ambassadeur autrichien lui obtient 4000 thalers, s'il revient au patriarcat. L'ex-patriarche demeure alors près de lédi-Koulê, le château des sept tours. On machine ensuite un complot contre Lucaris, afin de le perdre définitivement dans l'esprit des Turcs, et on l'accuse entre autres choses de fomenter une révolte générale des Grecs contre l'autorité du Grand-Seigneur; accusation grave, s'il en fût, qui vaut à l'inculpé d'être déposé et emprisonné, 20 juin 1638. Cyrille de Berrhée remonte donc une troisième fois sur le trône patriarcal et, le 27 du même mois, d'accord avec le grand vizir et un papas grec, il fait étrangler son adversaire, puis jeter son cadavre dans les Ilots. Voir les détails de cette affaire dans les *Échos d'Orient,* t. vt, p. 105.

Commencé par cette sinistre aventure, le troisième patriarcat de Cyrille de Berrhée dura une année entière, juin 1638-juin 1639. Le 15 décembre 1638, il signait une profession de foi catholique, rédigée par la Propagande, et le pape Urbain VIH en accusait réception à Schmid par un bref en date du 30 avril 1639. Favorable aux catholiques. Cyrille II ne pouvait que lutter contre les influences calvinistes. Trois mois après son

retour aux affaires, le 24 septembre 1638, un synode tenu sous sa présidence condamna solennellement les articles hérétiques de Lucaris. Y assistaient trois patriarches, vingt et un métropolites et évêques et vingt-trois autres ecclésiastiques, ainsi qu'on le voit par les signatures des décrets, insérés dans les actes du concile de Jérusalem, en 1672. Apres avoir repoussé divers assauts de métropolites ambitieux, comme Athanase Patellaros, Cyrille II fut enfin destitué, dans les derniers jours de juin 1639, et remplacé par le métropolite d'Andrinople, Parthénios Ier, élu le 1" juillet suivant. Finalement on le condamna à l'exil en Barbarie et, en chemin, l'infortuné captif fut étranglé par ses gardiens dans les plus horribles circonstances; trois cordes se rompirent successivement, avant de lui donner la mort.

Au moment où Parthénios Ier devenait patriarche œcuménique, le 1er juillet 1639, il invitait Korydalleus à prêcher le sermon de circonstance. Fervent ami de Lucaris, ce dernier profita de l'occasion pour entamer l'éloge de l'ex-palriarche, nier le dogme de la présence réelle et présenter la Confession de foi comme la vraie doctrine de l'Église orthodoxe. Le scandale fut énorme; pour en diminuer la portée, Parthénios Ier dut permettre à un adversaire acharné de ces idées, Méléce Syrigos, de les combattre dans un sermon public, le 27 octobre. Le prédicateur s'acquitta si bien de son rôle qu'au sortir de l'église la foule se précipita sur Korydalleus pour le mettre en pièces; ce qui ne l'empêcha pas, d'ailleurs, de devenir, l'année suivante, métropolite de Naupacte et Arta. Cependant, Pierre Mohila, métropolite de Kiev et chef de l'Église russo-polonaise, avait proposé à Parthénios Ier un échange de vues au sujet du calvinisme; lui-même s'était déjà concerté à Kiev avec quelques évêques de sa province et il avait rédigé en latin une profession de foi orthodoxe, qui fut approuvée dans un synode, le 8 septembre 1644). A son exemple et sur sa demande, Parthénios Ier convoqua les membres du synode permanent, ainsi que les officiers de la Grande Église, et il tint, en mai 1612, une réunion solennelle, qui jugea bon de réfuter point par point et ensuite de promulguer dans une lettre officielle cette réfutation des doctrines calvinistes de Lucaris. Signée du patriarche, de nombreux métropolites et dignitaires ecclésiastiques, celte lettre en 17 articles devait servir de base aux pourparlers théologiques réclamés par Mohila. A défaut d'un concile, que la Turquie et la Pologne n'auraient pas autorisé, Parthénios Ier et Mohila convinrent d'assembler une conférence à Iassi, capitale de la Moldavie. Deux représentants de Constantinople et trois de Kiev tinrent une série de réunions que l'on a représentée et que l'on représente souvent encore comme le grand synode de Iassi. Ces conférences commencèrent à l'automne de 1642, ainsi que nous le dit le rapport officiel de Scogardi, agent diplomatique autrichien, alors présent dans cette ville. La Confession orthodoxe de Mohila, traduite en grec vulgaire par Méléce Syrigos, le principal négociateur du côté des Grecs, fut tout d'abord envoyée et soumise à Parthénios Ier, qui donna son approbation, d'accord avec les trois patriarches d'Orient et plusieurs métropolites, le 11 mars 1643. Pendant que cette afi'aire se réglait à Constantinople, les négociateurs de Iassi discutaient sur la lettre de Parthénios ler de mai 1642, sur laquelle les Russes avaient des observations à présenter. A l'encontre des Grecs, ils admettaient par exemple, sinon le purgatoire, du moins un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer; ils rattachaient aussi l'acte de la transsubstantiation aux paroles de l'institution, non à l'épiclése. Ils cédèrent pourtant sur ces deux points, afin de ne pas compromettre l'approbation du livre de Mohila qu'ils n'avaient pas encore reçue à ce moment, et les conférences officielles prirent fin le 27 octobre, bien que les délégués restassent toujours en présence. Le 20 décembre 1643 parut à Iassi la lettre patriarcale et synodale de mai 1642, enrichie de nouvelles souscriptions, entre autres celle de Pierre Mohila et celle de Barlaam, métropolite de Moldavie. Quant à la Confession orthodoxe de Pierre Mohila, elle ne fut imprimée qu'en 1667 et, chose curieuse, en Hollande, chez les calvinistes qu'elle se proposait de réfuter.

Sur cette question, voir l'article de M. Morel. *La Confession orthodoxe, Un original manuscrit grec et latin,* dans la *Revue catholique des Églises,* Paris, 4905. t. Il, p. 144-161. J'ai surtout utilisé un travail manuscrit du P. Pargoire sur Méléce Syrigos, le principal négociateur des conférences de lassi. Ce mémoire, fort long, a été rédigé presque exclusivement avec les nombreuses œuvres, encore inédiles, de ce théologien byzantin, et il contient sur une bonne partie du xvu· siècle des données neuves et instructives.

Le calvinisme eut encore un regain de faveur sous Parthénios II, qui fut intronisé le 8 septembre 164-4. Ancien métropolite d'Andrinople comme son prédécesseur qu'il avait chassé, il réserva sa bienveillance aux anciens amis de Lucaris et aux fauteurs plus ou moins conscients du calvinisme. Syrigos, qui n'était pas du nombre, dut nécessairement ressentir le contre-coup de ce revirement politique et fut exilé en Moldavie. Alors, commence une effroyable consomma lion de patriarches. Le 11 novembre 1646, Parthénios II est chassé et Joannice II d'Héraclée prend sa place, le 16 du même mois. Celui-ci, à son tour, est expulsé et remplacé par Parthénios IL le 28 septembre 1648, lequel est étranglé par les Turcs le 16 mai 1650, non le 10 mai 1651, comme le veut Gédéon. Joannice II revient au pouvoir du 16 mai 1650 au 29 mai 1651 ; puis, nous avons Cyrille III, 30 mai-16juin 1651, supplanté, avant d'avoir pris possession de son trône, par Athanase III Patellaros. Le second patriarcat de celui-ci dure treize jours, 17-30 juin 1651, et Païsios Iel' lui succède le 1·Γ juillet 1651, pour être renversé au mois de mars suivant, etc., etc. On n'a qu'à se reporter à la liste des patriarches, placée en tête de ce travail, pour voir la succession exacte et constater avec quel entrain le défilé se précipite. Notons pourtant comme digne d'intérêt que Parthénios III fut pendu par les Turcs à une porte de la capitale, le 24 mars 1657, et que son successeur. Gabriel III, après un pontificat de douze jours, fut exilé à Brousse et egalement pendu.

Malgré les anathèmes du concile de 1638 contre Cyrille Lucaris et les conférences de Iassi, la mémoire de l'ancien patriarche était restée en vénération et les doctrines professées par lui trouvaient de jour en jour un accès plus facile. Aussi voyons-nous, en 1668, un concile se tenir dans File de Chypre, sous la présidence de l'archevêque, pour condamner l'hérésie calviniste. Mais le plus important manifeste contre l'écrit de Lucaris fut élaboré au concile de Jérusalem, en 1672. auquel le patriarcat œcuménique prit une assez grande part. On était alors fort divisé en Occident, particuliérement en France, entre catholiques et protestants, au sujet de ce que croyait l'Église grecque orthodoxe; les uns, comme Claude, pasteur de Charenton, s'appuyant sur la Confession de foi de Lucaris, les autres, comme Arnauld et Nicole, sur la Confession orthodoxe de Mohila. Pour trancher ce différend qui mettait aux prises les meilleurs théologiens des deux partis, le marquis de Nointel, ambassadeur de Louis XIV à Constantinople et ami dévoué des Messieurs de Port-Royal, détermina le patriarche de Jérusalem, Nectaire, puis son neveu et successeur, Dosithée, à réunir dans la Ville sainte un grand concile, qui répudierait définitivement les erreurs protestantes. Dans ce but, Dosithée s'entendit avec son collègue de Constantinople, Denys IV Monslim. Celui-ci approuva le projet, composa aussitôt une lettre encyclique, janvier 1672, qui fut signée par lui, par trois anciens patriarches, par Païsios d'Alexandrie et

41 autres prélats. Cette encyclique est une sorte de profession de foi, dans laquelle Denys admet sept sacrements, maintient la nécessité de l'épiscopat, la supériorité du célibat sur le mariage, l'infaillibilité de l'Église, l'invocation des saints, le culte des images et l'usage du jeûne, autant de points que niaient ou contestaient les calvinistes. Quant au concile de Jérusalem, il se réunit en mars 1672, sous la présidence de Dosithée, et s'occupa exclusivement de repousser la doctrine protestante, surtout la doctrine attribuée à Cyrille Lucaris.

Tout en s'occupant de la réfutation du protestantisme, les candidats au trône œcuménique n'oubliaient pas leurs propres intérêts. Je n'en veux comme preuve que les exemples cités par un anglican, le chevalier Ricaut, qui séjourna â Constantinople en 1678 et qui nous a laissé un livre fort curieux, intitulé : *Histoire de l'estât présent de l'Église grecque et de l'Eglise arménienne,* Middelbourg, 1692; ils visent la période allant de 1670 à 1678. « En l'an 1670, Méthodius estoit patriarche de Constantinople. Il n'y avoif que peu de temps qu'il possédoit cette dignité, quand il fut contraint par Parthénius de la quitter en diligence et de mandier un asyle chez l'ambassadeur d'Angleterre... Parthénius, qui supplanta Méthodius, estoit riche, fort connu et fort estimé à la Porte. Mais son crédit et ses richesses n'empéchérent pas qu'au bout de l'an il ne fist place à Denis, évêque de Larisse. Le nouveau patriarche, non content d'avoir fait reléguer dans l'isle de Rhodes son prédécesseur, le fit encore excommunier. Il voulut même que sa sentence d'excommunication fust prononcée à haute voix, dans un synode ou dans une assemblée de tous les évêques,qui estoient alors à Constantinople. Denis ne fut guéres plus heureux que Parthénius. La femme de Panaïoti, interprète du grand-vizir, lui donna de l'occupation et du chagrin... Il s'en fit une ennemie irréconciliable. Panaïoti entra dans les sentiments de sa femme et résolut de se venger du patriarche. L'occasion s'en présenta peu après. Gérasime, évêque de Tjmovo sur les frontières de Valachie, parut comme prétendant à la première dignité de l'Église. Il ne pouvoit mieux s'adresser qu'à Panaïoti qui, estant Grec et ayant l'oreille du premier vizir, estoit très propre â le conduire. Et en effet cet interprète... agit avec tant de diligence et de chaleur, que Gérasime obtint le patriarchal. Denis fut donc déposé; et il falut qu'il se contentastde l'évêché de Philippopolis, où il demeura en qualité de *proédros.* Parthénius apprit dans son exil de Rhodes tous ces changements. Il ne douta point dans les dispositions ou estoit la Porte, qu'à la faveur des richesses qu'il avoit eu soin d'amasser, lorsqu'il estoit patriarche, il ne pust se rétablir... Peu après la mort de Panaïoti, le protecteur de Gérasime, il brigua si puissamment que, bien qu'il eust de grandes difficultés à surmonter, et malgré les anathèmes lancez contre lui, il emporta le patriarchal. Mais il ne le posséda pas longtemps. Denis, évêque de Philippopolis, marcha sur ses traces et le supplanta pour une seconde fois. C'est ce Denys, qui est à présent (1678) dans le siège de Constantinople, jusqu'à ce qu'un autre, qui fera de nouvelles offres, le dépouille de sa dignité. › Ricaut, *op. cit.,* p. 109-113. On ne saurait mieux dire, tant cette dernière phrase résume bien l'histoire de la Grande Église, depuis qu'elle est placée sous la domination ottomane. Et ne convient-il pas de faire nôtre la réflexion de Ricaut, *op. cit.,* p. 113, après cette triste énumération : « En cette disposition d'affaires, ne peut-on pas dire que le Grand Seigneur est le véritable chef de l'Église grecque, et le seul arbitre des dillérens qui y arrivent ? »

XX. Les patriarches des deux derniers siècles. — De Callinique II (1694-1702), qui ferme le xvn* siècle et ouvre le xvni'. jusqu'à Néophyte VII (1798-1801), qui clôt le xviii· siècle, nous avons 34 patriarcats; ce qui donne une durée moyenne de trois ans pour chacun d'eux. Mais si nous avons 34 patriarcats, nous ne trouvons que 25 patriarches, par suite du retour au pouvoir de quelques-uns des titulaires. Ainsi, six patriarches ont exercé la charge suprême par deux fois, à savoir : Cyprien, Jérémie III, Néophyte VI, Cyrille V, Samuel, Néophyte VII; un autre, Païsios II, est monté quatre fois sur la chaire patriarcale en l'espace de 25 ans. Le plus long patriarcat est celui de Jérémie III, qui resta en charge, la première fois, plus de dix ans, du 23 mars 1716 au 19 novembre 1726; le plus court, celui de son successeur, Callinique III, qui mourut de joie, en apprenant la nouvelle de son élection. Ce dernier patriarche mourut donc sur son siège, privilège rare à Byzance, qu'il ne partagea, au cours du xvni' siècle, qu'avec quatre de ses collègues : Callinique H en 1702, Gabriel III en 1707, Sophrone II en 1780 et Gabriel IV en 1785. Tous les autres furent contraints de donner leur démission ou de subir leur déposition. Notons encore que Néophyte V, métropolite d'IIéraclêe, élu vers la fin de novembre 1707, n'obtint pas la confirmation du gouvernement impérial; il ne put donc pas prendre possession de son siège. Et touchant le patriarche Athanase V, remarquons qu'il fut déposé en 1711. parce qu'il aurait innové en matière de foi et se serait montré trop favorable aux idées occidentales, c'est-à-dire au catholicisme. Un fait important qui se déroula au cours du xvni· siècle, c'est l'organisation de la dette à payer par chaque patriarche lors de son élection. Depuis que les compatriotes de Syméon de Trébizonde avaient mis pour ainsi dire aux enchères le patriarcat œcuménique, chaque élection de patriarche entraînait des dépenses considérables ; comme c'était la caisse patriarcale qui en supportait les frais, les ambitieux se livraient à mille intrigues pour arriver. Ainsi, Païsios II, élu le 20 novembre 1726, trouva que la dette du patriarcat s'élevait à 100769 piastres, c'est-à-dire 400000 francs environ, du fait de la nomination de Jérémie 111, son prédécesseur, alors que sa propre élection avait coûté 36400 piastres, c'est-à-dire 145000 francs. Pour barrer la roule aux intrigants, le sultan Moustapha III décréta en 1759, que tout nouveau patriarche payerait désormais à ses frais les dépenses de son élection, qui s'élevaient alors à 120000 francs de notre monnaie. Et les historiens grecs d'applaudir à celte mesure, qui accordait à l'Église une plus grande indépendance pour la nomination de ses pasteurs. Un autre fait capital se place encore au xvin· siècle, la suppression de l'archevêché serbe d'Ipek, le 11 septembre 1766, et celle de l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida, le 16 janvier 1767. Qu'il suffise de noter ici cette double suppression, qui a été signalée, voir Bulgarie, t. n, col. 1200 sq., et sera étudiée ailleurs, voir Serbie, et de constater qu'en s'annexant injustement deux vieilles Églises, le patriarcat œcuménique posait pour le xix· siècle la question des nationalités.

Le fait théologique le plus intéressant de tout le xvni· siècle, c'est l'affaire de la rebaptisation. La doctrine de l'Église orthodoxe sur ce point se laisse assez aisément reconnaître et il semble bien que, du ıχ· au xvni· siècle, la rebaptisation des Lalins n'a jamais été admise par l'Église byzantine, comme un point de discipline incontestable. En de rares circonstances, il y avait eu des exceptions, inspirées par l'ignorance et par le fanatisme, mais qui n'avaient jamais reçu d'approbation formelle. C'est ainsi que le patriarche Cyprien (1708-1709), interrogé sur la validité du baptême latin, répondit qu'il ne fallait pas en douter; c'est ainsi encore que Jérémie III, dans sa réponse du 31 août 1718 à Pierre le Grand, s'appuie sur la décision de son prédécesseur et affirme que l'onction du chrême est suffisante pour transformer des protestants en parfaits orthodoxes. Or, vers le milieu de ce même siècle, le moine Auxentios.

sacristain d'une église de Galata, puis ermite de Katirli, aux environs de Nicomédie, qui attirait à lui la noblesse phanariote et le bas-peuple, se mit à tonner contre le baptême des Latins, appuyant ses critiques par des supercheries et des tours de prestidigitation, que les naïfs prenaient pour des miracles. Il réussit ainsi à provoquer une sourde animosité, 1751, contre tout ce qui était plus ou moins latin; le patriarche Cyrille V encouragea ces manifestations intempestives, au moins par son silence, lorsqu'il fut renversé du trône œcuménique, mai 1751. Son successeur, Paisios II, mieux inspiré, prescrivit une enquête canonique, qui se tourna naturellement contre le moine borné et fanatique, mais celui-ci, loin de se rendre, ameuta le peuple contre son chef hiérarchique et mena une vive campagne en faveur de Cyrille V. Pour éviter une émeute, le gouverneur turc s'empara d'Auxentios et, sous prétexte de l'envoyer conférer avec le sultan, il le fit rebaptiser de la tête aux pieds, comme un simple latin, en le jetant dans les eaux de la Marmara, 1752. La controverse pourtant ne se termina pas là et, peu après, 1756, Cyrille V fit décréter la rebaptisation de tous les non-orthodoxes. C'est encore à cette décision que se réfèrent les Eglises orthodoxes, bien qu'il y ait, çà et là, de nombreuses exceptions à cette règle, particulièrement en Russie.

Du 19 décembre 1798, date du second patriarcat de Néophyte VII, au 26 mai 1901, date de la nomination de Joachim III, le patriarche actuel, c'est-à-dire pendant tout le XIX· siècle environ, on ne compte pas moins de 35 élections patriarcales; ce qui donne une moyenne générale de trois ans pour chaque patriarcat. Nous nous retrouvons en présence du phénomène que nous avons déjà constaté à plusieurs reprises. Si nous avons 35 patriarcats, nous n'avons en réalité que 26 patriarches, plusieurs ayant exercé la charge suprême par deux fois comme Callinique V, Grégoire VI, Anthime IV, Germain IV, Joachim II et Joachim III; d'autres même par trois fois, comme Grégoire V et Anthime VI. Nous avons encore sous les yeux le joli paradoxe, par lequel Anthime IV succède à Anthime VletJoachim III redevient patriarche apres Joachim IV. Nous faisons encore une constatation intéressante, c'est que, sur 35 patriarcats, *sept* seulement se terminent par la mort du titulaire, Grégoire V en 1821, Eugène II en 1822, Anthime V en 1842, Mélèce III en 1845, Germain IV en 1853, Joachim II en 1878 et Denys V en 1891 ; le reste n'est que dépositions ou démissions plus ou moins volontaires. Encore y aurait-il lieu de faire remarquer que la mort de deux de ces patriarches n'a pas été naturelle, Grégoire V ayant été pendu par les Turcs en 1821, et Denys V ayant succombé au poison que lui versèrent ses compatriotes en 1891. On comprend que, devant une pareille hécatombe de patriarches et devant une anarchie devenue le premier principe de gouvernement, des esprits distingués, parmi lesquels figure Joachim III, lancent les propositions les plus étranges, comme celles de décréter que la dignité patriarcale est une dignité à vie ou bien que chaque patriarche restera sur son siège pendant un temps déterminé. *Échos d'Orient,* juillet 1905, t. vin, p. 245.

Le premier patriarche qui ouvrit le xix* siècle, Néophyte VII (1798-1801), fut très cupide, ce qui lui valut par deux fois d'être déposé et envoyé au mont Athos. Lors de son retour aux affaires en 1798; il fit décréter qu'un patriarche détrôné ou démissionnaire n'aurait plus le droit de séjourner dans l'archevêché de Constantinople; mesure qui a été renouvelée depuis et qu'on suit encore de nos jours. Aussi, à l'heure actuelle, trois ex-patriarches œcuméniques, Néophyte VIII, Anthime VII et Constantin V, les trois prédécesseurs immédiats de Joachim III, se reposent, suivant l'expression consacrée, aux lies des Princes, qui appartiennent au diocèse de Chalcédoine. Callinique V (1801-1806 et 1808-1809), homme simple et sans instruction, semble avoir possédé quelques qualités morales, en particulier un certain désintéressement qui ne fleurit guère dans la charge occupée par lui. Ainsi, il contribua de ses propres deniers à la construction de la Grande École de Constantinople et s'entremit, par diverses lettres et encycliques, pour obtenir des subventions de la part des fidèles; il s'occupa aussi avec assez de zèle du bon ordre à rétablir au patriarcat, surtout de la stricte observance des règles canoniques. Grégoire V, le martyr de l'indépendance grecque, monta trois fois sur le trône œcuménique, qu'il occupa de 1797 à 1798, de 1806 à 1808 et de 1818 à 1821. On s'accorde à lui reconnaître de brillantes qualités de l'esprit et du cœur. Dès son premier avènement, il songea à établir une imprimerie au patriarcat, à réformer le haut comme le bas clergé, non moins que la gent monastique. De là, des lettres et des exhortations fréquentes touchant l'observance des réglements ecclésiastiques, le bon ordre dans les églises, les monastères et les écoles, l'ordination des prêtres et le sacre des évêques à l'âge canonique, la résidence à observer par les métropolites, l'économie à pratiquer dans les monastères, etc. Ces sages conseils, appuyés de mesures énergiques, firent reléguer Grégoire V au mont Athos comme « homme intraitable et incapable de maintenir le peuple dans la soumission ». Huit ans après, en 1806, il reprenait possession de son siège; son second patriarcat qui dura deux ans ne fut que la continuation du premier. Il insista sur les dispositions qu'il avait déjà prises, surtout sur celles qui concernaient le haut clergé, et interdit désormais le sacre d'évêques qui ne seraient pas pourvus d'une éparchie déterminée. Tout en se relâchant quelque peu de sa raideur première, il n'usait que d'une condescendance relative envers les abus qui rongeaient le patriarcat et portait toujours sur lui la clef de la cellule athonite, où il avait passé le temps de son bannissement. Dès qu'on le sollicitait de commettre une injustice ou de la maintenir, il se contentait de montrer la clef de sa cellule et, comme on le savait prêt à y revenir, ce geste énergique mettait fin à toutes les instances. Volontaire et politique, il prit part à la défense de Constantinople contre la flotte anglaise en 1807 et s'attira ainsi les faveurs de la cour; l'année d'après, il tombait avec le sultan Sélim et se retirait au mont Athos. En 1818, il redevenait une troisième fois patriarche. Son court passage aux affaires fut marqué par des innovations utiles : protestations contre l'enseignement dans les écoles de la philosophie moderne, surtout allemande, au préjudice de la langue grecque; institution d'une caisse de miséricorde en faveur des malades et des indigents grecs, à laquelle concoururent aussi les évêques, les phanariotes et les commerçants; établissement d'un prédicateur attitré dans l'Église phanariote, etc. Son zèle réformateur ne se fût sans doute pas arrêté là, si l'insurrection grecque, qui éclata subitement en 1821, ne l'avait mis en fâcheuse posture. Pour enrayer le mouvement révolutionnaire, dont ils supposaient le patriarche complice, sinon instigateur, les Turcs pendirent Grégoire V et massacrèrent plusieurs membres du clergé. De nombreux documents sont là pour attester que, si l'exécution était impolitique, elle n'en était pas moins méritée. Malgré l'excommunication solennelle qu'il avait lancée contre les rebelles, Grégoire V pactisait avec eux secrètement et soutenait les chefs de l'hétairie nationale de son propre argent. Les patriotes hellènes ne se sont pas, du reste, mépris sur les motifs de sa double conduite et tous l'ont regardé et le regardent encore comme le premier martyr de l'indépendance nationale.

Le troisième patriarcat de Grégoire V avait été précédé de celui de Jérémie IV (1809-1813), homme igno-

rant, quoique fort épris d'instruction, et qui s'employa à développer le mouvement intellectuel parmi ses fidèles, puis de celui de Cyrille VI (1813-1818), très versé dans les sciences théologiques et profanes et qui travailla de toutes ses forces â perfectionner les écoles existantes et à en créer d'autres. Démissionnaire en 1818, Cyrille VI, qui était encore d'un âge peu avancé, serait probablement remonté sur le trône œcuménique, si les Turcs ne l'avaient étranglé en 1821, ainsi que son successeur. L'élection d'Eugène II fut particulièrement tragique. C'est les larmes aux yeux qu'il accepta une charge qui conduisait au martyre, et c'est devant le cadavre de Grégoire V, suspendu à la porte du palais patriarcal, qu'il lui fallut passer et repasser pour obtenir la confirmation vizirielle. S'il ne succomba pas lui-même sous les coups que lui asséna la populace turque, il se vit frapper à coups de poing, arracher la barbe poil par poil et dut souffrir mille supplices, plus durs encore que la mort. Il mourut de tristesse et d'épuisement l'année suivante, laissant l'Église dans la plus triste situation que l'on pût imaginer. Malgré toute l'affabilité de son caractère et la douceur qu'il apporta dans ses rapports avec le gouvernement impérial, Anthime 111 (1822-1824) ne réussit pas à le désarmer et il se vit, au bout de deux ans, déposer par les Turcs pour « inactivité et indignité de conduite », sort qui échut également à son successeur, Chrysanthe (1824-1826). Agathange (1826-1830), lui, fut déposé par les Grecs, bien qu'il eût enduré des mauvais traitements et la prison même pour l'intérêt de la cause nationale; sa sévérité excessive et son amour des richesses ne furent pas étrangers à ce revirement de l'opinion. Son successeur, Constantios Ier (1830-1834), le célèbre archevêque du Sinaï, se distingua par des qualités de premier rang; le métropolite de Moscou, Philarète, l'avait surnommé « l'astre lumineux de la hiérarchie orientale ». Son activité se déploya sous toutes les formes; il restaura l'église et la résidence patriarcales, ainsi que le fameux sanctuaire de Baloukli ou de la source vivifiante, améliora la situation financière de son Église, remboursa à la confrérie du Saint-Sépulcre les sommes qu'elle avait avancées, tenta un premier accord avec l'Église serbe naissante, inaugura l'école commerciale de Halki et d'innombrables écoles primaires, s'occupa de la correction des livres liturgiques et s'acquit un nom, toujours cité avec respect, soit dans le domaine des sciences religieuses, soit dans celui de l'histoire et de l'archéologie. Compromis par son attachement à la Russie, il dut donner sa démission, reprit son ancienne charge d'archevêque du Sinaï et, libre désormais de toute sollicitude, consacra ses derniers jours à ses chères études. Ce fut un homme éminent, surtout pour la triste époque qui le vit naître et grandir. En revanche, son homonyme et successeur, Constantios II (1834-1835), n'eut de remarquable que son ignorance et son immoralité; il faut qu'il soit allé loin dans cette voie, pour que les historiographes officiels l'aient jugé indigne d'occuper une aussi haute charge. Grégoire VI, qui fut deux fois patriarche, d'abord de 1835 â 1840, ensuite de 1867 â 1871, s'acquit la juste réputation de réformateur et d'administrateur, en même temps que celle d'un homme énergique, d'une moralité au-dessus de tout soupçon et d'une ténacité peu commune. Ennemi déclaré du christianisme occidental, il ne cessa de tonner dans ses encycliques et dans ses lettres contre les menées propagandistes des missionnaires catholiques et protestants; son hostilité contre les anglicans, dont Π condamna solennellement les traductions bibliques en langue n-o-grecque, lui attira l'inimitié de l'ambassadeur anglais. qui réussit â le faire déposer en 1810. Apres vu gt-s-pt années de retraite, Grégoire VI revint au pouvoir ''‘7-187! : son énergie bien connue lui valut cet honneur, car il s'agissait de repousser les revendications religieuses des Bulgares. Élevé à un poste périlleux dans des circonstances très difficiles, Grégoire VI ne fut pas indigne de la confiance que sa nation lui avait témoignée. S!il échoua dans ta tâche de trouver la quadrature du cercle, c'est-à-dire de réconcilier les Grecs avec les Bulgares, il succomba du moins avec honneur, après avoir défendu dignement les privilèges de son Église. Voir le récit de cette querelle au mot Bulgarie, t. n, col. 1208-1210.

Entre les deux patriarcats de Grégoire VI se place toute une série — onze en tout — d'autres pontificats. Anthime IV (1840-1841, 1848-1852), s'attira l'affection du peuple, ainsi qu'Anthime V (1841-1842), mort en charge. De Germain IV (1842-1845, 1852-1853). le principal titre de gloire est la fondation, en 1844, de l'école théologique de Halki, le grand séminaire officiel du patriarcat et la pépinière des futurs dignitaires ecclésiastiques. Mélèce III ne fit que passer sur le trône œcuménique, 18 avril-28 novembre 1845. et continua la ligne de conduite suivie par Germain IV. Quant à Anthime VI, nous le voyons par trois fois en possession de la dignité patriarcale, de 1845 à 1848, de 1853 à 1855, de 1871 à 1873. En dehors de quelques circulaires portant sur des réformes religieuses à introduire dans les écoles ou parmi le clergé, ce prélat ne se distingua guère que par son hostilité envers les Bulgares. C'est à lui qu'est due en partie l'initiative du fameux concile de 1872, qui, en proclamant les Bulgares schismatiques, porta le coup de mort à l'orthodoxie. Voir Bulgarie, t. il, col. 1210-1212. Par ailleurs, sa rapacité lui avait aliéné ses compatriotes. Cyrille VII (1855-1860), ancien métropolite d'Amasée, fut mêlé à la controverse bulgare, qui commençait â dégénérer en révolution religieuse, et au mouvement de réformes, qui devait modifier de fond en comble l'organisation et l'administration du patriarcat. Comme tous les autocrates qui jouissent voluptueusement de leur pouvoir, Cyrille VII ne se prêta à ces transformations vitales qu'avec la plus mauvaise humeur; ce qui n'empêcha pas, du reste, les réformes d'aboutir. D'autre part, avant de démissionner, il avait soulevé un violent conflit au sujet de la juridiction à exercer sur le monastère du Sinaï et s'était, de ce chef, brouillé avec l'Eglise de Jérusalem. Joachim II, lorsqu'il n'était que géronte, avait lutté énergiquement contre l'introduction du régime constitutionnel, que le sultan et les laïques grecs voulaient imposer au patriarche et au saint-synode; il n'en fut pas moins élu comme patriarche suivant le nouveau règlement et pour l'appliquer, 1860-1863,1873-1878. Le seul avantage personnel qu'il retira de cette constitution fut d'être reconnu par les Turcs comme inamovible, ce qui le mettait à l'abri de leurs caprices et de leur cupidité; par contre, il tombait à la merci de deux chambres grecques — le saint-synode et le conseil mixte — qui lui permettaient moins encore que les Turcs d'apporter dans sa politique un peu de suite et d'homogénéité. Energique et autoritaire, mais d'une âpreté au gain extraordinaire, Joachim II ne déplaça pas moins de quarante métropolites ou évêques, dans les dix premiers mois de son règne, afin de leur soutirer de l'argent, et comme, malgré de fréquents avertissements, il s'obstinait dans sa manière de voir, on le déposa. Il fut rappelé en 1873 pour arranger l'imbroglio bulgare, œuvre qu'il ne put, en dépit de son habileté, mener à bonne fin. De Sophrone III (1863-1867), le glorieux centenaire qui gouvernait naguère encore l'fcglise d'Alexandrie, on aura tout dit, lorsqu'on aura vanté sa bienfaisance, son amonr de l'instruction et de l'ordre, sa modération dans les affaires et son affabilité proverbiale. Grecs et Russes orthodoxes entonnent â Tenvi ses louanges, spécialement les Moscovites, dont il était le très humble obligé.

Toute l'activité de Joachim IV. durant son court patriarcat (1881-1886), s'employa à renouer les bonnes re-

lations avec la Porte et les Églises autocéphales des pays balkaniques, qu'avait fort compromises la conduite agressive et outrancière de son prédécesseur, Joachim III. Il y réussit, mais convaincu d'avoir sacrifié à Mammon, tout en servant les intérêts de son Église, il dut se retirer sous prétexte de maladie. Denys V (1887-1891) défendit contre les empiétements de la Sublime Porte les droits et privilèges octroyés *ab antiquo* à son Église et que les sultans cherchent depuis plusieurs années à lui ravir. Sa résistance n'eût pas eu raison des réclamations de la Porte, si Germain d'Héraclée, aujourd'hui métropolite de Chalcédoine, n'eût commandé de fermer toutes les églises grecques pendant les fêtes pascales. Par crainte d'avoir une insurrection grecque à réprimer, Abd-ul-Hamid retira ses demandes et Germain y perdit le titre de patriarche qu'il aurait sûrement obtenu plus tard. Néophyte VIII (1891-1891), qui vit dans la détresse aux îles des Princes, eut à lutter comme Denys V contre les exigences de la Porte à propos des écoles et des immunités dont jouissent les Grecs. Anlhime VII (1895-1896) s'est rendu célèbre par sa réponse insolente aux avances amicales de Léon XIII, réponse qu'il était d'ailleurs incapable de rédiger, tant son instruction générale souffrait de lacunes. Cette grossièreté lui valut néanmoins de passer pour le champion de l'orthodoxie et, de nos jours, il a des partisans avérés parmi la haute hiérarchie. Sa faiblesse, dans la question serbe d'Uskub, l'obligea à démissionner en 1896; depuis, il se repose dans l'ile de Halki. Constantin V (1897-1901), qui se repose aussi dans la même lie, a laissé la réputation d'un homme instruit, doté d'une éducation distinguée et fort entendu en matière d'administration. Il a succombé aux intrigues d'une coterie ecclésiastique, toujours avide de changement, et du parti populaire qui lui reprochait des défaillances morales dans ses négociations financières avec les T-..rcs. Soutenu par le gouvernement ottoman et fort de son bon droit, il résista jusqu'au bout, refusa de démissionner sous n'importe quel prétexte et mit ses adversaires dans l'obligation de le déposer. Du reste, en Chiote avisé, il avait, avant de se retirer, songé à sa fortune personnelle. Il eut pour successeur Joachim III, le favori de la nation grecque et le solitaire de Milopotainos au mont Athos, depuis qu'il avait abandonné le pouvoir en 1884. Celui-ci s'est rendu célèbre par ses allures autocratiques et par son désintéressement, du moins lors de son premier patriarcat, car aujourd'hui des plaintes assez vives s'élèvent contre lui à ce sujet. Candidat de l'élément laïque, il est fort suspect aux ecclésiastiques, dont il contrecarre les désirs d'indépendance. Depuis plus d'un an (1906), les attaques incessantes des membres du saint-synode ne lui laissent pas un moment de répit. On l'accuse surtout d'avoir voulu sacrifier les droits de son Église au pouvoir civil, lui qui avait démissionné en 1884 pour les maintenir dans leur intégrité. Défendu par les Turcs sur ce point, il a été critiqué au sujet du concordat bosno-herzêgovinien qu'il conclut avec l'Autriche en 1880 et qui a été modifié (1905). Le conllit à l'état aigu entre le patriarche et le saint-synode a duré du 5 août 1904 au 27 mars 1905. Déposé par huit synodiques, le 18 octobre 1904, Joachim III, qui était soutenu par les laïques du conseil mixte et par le grand-vizir, n'en est pas moins resté cramponné à son siège et le gouvernement impérial a fini par lui donner gain de cause. Mais, tout en le maintenant au pouvoir, le ministre des cultes lui a rappelé dans un document public, du 27 mars 1905, publié par tous les journaux de la capitale, que « Sa Toute-Sainteté avait déclaré et promis qu'elle agirait désormais conformément aux prescriptions des hauts firmans et des lois existantes, et que ces déclarations et ces promesses avaient été renouvelées par lui dernièrement ». On juge du prestige qui doit entourer le chef d'une Église, après qu'il a reçu de la part d'un infidèle une leçon aussi sévère, et de la fierté personnelle qu'il faut avoir pour endosser de pareils affronts. J'ai parlé ailleurs des projets de Joachim III de s'entendre avec les Églises orthodoxes pour aviser aux moyens de conclure l'union avec les Églises protestantes, vieille-catholique et catholique, et du mauvais accueil qu'on leur avait fait. De même, on trouvera dans un autre paragraphe ce qui concerne la question roumaine en Macédoine, question qui est à l'ordre du jour et qui est grosse d'un redoutable conllit.

Sur les quatre ou cinq dernières années du patriarcat, voir tes articles parus dans les *Echos d'Orient,* comme la *Chute du patriarche Constantin V,* t. iv, p. 307-309 ; *Déposition de Constantin V et élection de Joachim lit,* t. iv, p. 368-373; *Au saint-synode de Constantinople,* t. vil, p. 362-366; *La comédie œcuménique,* t. vm. p. 51-53; *Lacrise du patriarcat œcuménique,* t. vm, p. 179-181 ; *L'épiscopat de la Grande Église,* t. iv, p. 238-244.

XXI. Juridiction du patriarcat byzantin, xvi·-XIX· siècles. — On connaît un certain nombre de pièces plus ou moins officielles, qui établissent l'étendue de la juridiction du patriarcat œcuménique, durant ces quatre siècles, jusqu'à l'organisation actuelle que je signalerai dans un autre paragraphe. Le chevalier anglican Ricaut a donné la situation hiérarchique de l'Eglise grecque en 1678, date de sa visite. *The present state of the greek and armenian Churches, anno 16T8,* Londres, 1679, p. 85 sq., et, dans la traduction française. *Histoire de l'estât présent de l'Eglise grecque et de l'Église arménienne,* Middelbourg, 1692, p. 94 sq. La liste des métropoles, dressée par Ricaut, ne mérite aucune créance — même si tous les noms y étaient représentés — parce qu'elle ne suit pas l'ordre hiérarchique; par contre, la liste des évêchés sufiragants a été relevée avec soin. J'en dirai autant d'une liste, dressée par un autre voyageur anglais, Thomas Smith, au début du xvut· siècle, et qui est reproduite dans l'ouvrage de J. Heineccius, *Eigenlliche und wahrhaftige Abbildung der alien und neuen griekischen Kirche,* Leipzig, 1711, t. t, p. 32-40; elle ne vaut pas qu'on s'y arrête. Nous avons une autre liste, publiée par M. Papadopoulos-Kerameus, Ταχτικὸν τῶν ὀρὸοδὸξων ἐκκλησίων τη 'Ανατολὴ καὶ κατὰλογο αρχιερέων ἀκμασάντων ἐν αὐταῖ μεταξὺ τοϋ ΙΖ' και ΙΗ' αἰώνο , dans le Δελτίον τὴ ... εταιρία τὴ 'Ελλὰδο , 1889, t. lit, p. 468-478, et qui donne l'état réel de l'Église œcuménique à la (in du xvil« siècle. Signalons aussi le précieux Συνταγμάτιον de Chrysanthe, patriarche de Jérusalem, édité en 1715 à Tergévizt en Moldavie et qui donne, p. 76-78, la liste hiérarchique des métropoles, archevêchés et évêchés. Signalons de même une autre liste, avec les noms des titulaires, que communiqua vers 1710 à Fabricius l'archimandrite Gennadios et qu'il publia dans sa *Bibliotheca græca,* Hambourg, 1726, t. xm, p. 484-492. Comme Fabriciusse proposait avant tout de transmettre à la postérité les titulatures de chaque haut prélat, l'ordre hiérarchique n'est pas scrupuleusement observé. Enfin, n'omettons pas, pour la même période, la notice publiée par M. Omonl, *Revue de l'Orienl latin,* 1893, t. t, p. 313-320, et qui doit être de 1730 environ. Une autre nomenclature officielle fut dressée ensuite en 1759 sous le patriarche Séraphin II dans le but de fournir des subsides pécuniaires à la Grande École. Chaque diocèse y est taxé d'une somme assez considérable pour l'époque. Cette liste ne distingue pas les métropoles des évêchés et des archevêchés, mais comme les métropoles y figurent à leur rang hiérarchique et que le- évêchés suivent la métropole dont ils relèvent, d'après le principe couramment appliqué à Byzance, il est facile de faire soi-même ce petit travail. Cette sorte de Syntagmation a été publié le 14 janvier 1881 dans ia revue hebdomadaire Αλὴθεια, t. I, p. 237 sq., publica-

lion officielle du patriarcat œcuménique, qui fit place le 27 mai 1881 â 1''Εκκλησιαστική αλήθεια. De 1759, il nous faut ensuite descendre jusqu'au mois d'avril 1855, pour avoir une autre liste officielle, celle que fit publier alors le patriarche Anlhime VI et qui est reproduite par Rhalli etPolli, Σύνταγμα τών θείων καὶ Ιερών κανόνων, Athènes, t. v, p. 513-521. Je ne mentionne que pour mémoire une autre *Notitia* du xvn· siècle, publiée par H. Gelzer, *Vngedruckte... Texte der Nolitiæ episcopatuum,* Munich, 1900, p. 637-641, parce que, au témoignage de son éditeur, elle n'est que la reproduction d'une *Notitia* plus ancienne et que les additions ou réflexions de son auteur sont dépourvues de toute valeur scientifique.

Si on compare la liste de M. Papadopoulos-Kerameus à celle du xv· siècle, publiée par M. Gelzer et qui a été déjà reproduite, on n'aperçoit pas entre elles de grandes divergences. Les seize premiers noms sont identiques de part et d'autre. Corinthe et Monembasie figurent aux 17· et 18· rangs, alors qu'elles n'occupaient, dans la liste du xv· siècle, que le 19· et le 20·. Par contre, Berrheaet Pisidie sont descendus du 17· et du 18· rang au 26eetau27·. Christoupolis ou Cavala, n. 30, manque, ainsi que Mélénic, n. 35, Kérasonte, n. 39, Média, n. 51, Zichnai, n. 59, Drama uni à Philippes, n. 60, Nicopolis, n. 61, Rhoizéon et Lazie, n. 63, 64, Capha, n. 66, qui est uni à Gotthie, Ischanion, n. 69. Il manque donc en tout onze métropoles; par contre, Crète, Sozopolis et Dercos, absentes de la liste du xv· siècle, sont introduites. De même, les métropoles de Oungrovalachie et de Moldovalachie sont indiquées à part, au lieu de clore la liste. Nous avons donc 63 métropoles, alors que, au xv· siècle, il y en avait 71. Remarquons, de plus, que la liste de Papadopoulos-Kerameus contient, après les métropoles, neuf autres villes : Myre, Iliérapolis, Sidé, Sardes, Claudioupolis, Sébaste, Nysse, Stavroupolis et Séleucie, qui représentent d'anciennes métropoles, dont les titres étaient alors portés par des évêques auxiliaires.

La liste des archevêchés autocéphales, c'est-à-dire relevant directement du patriarche œcuménique, comprend 18 noms : drabord les *huit* qui figurent dans la *Notitia* du xv· siècle : Proconèse, Carpathos et Casos, Égine, Pogoniané, Elasson, Cos, Leucade ou Sainte-Maure, Phanarion; ensuite dix autres noms : Lititza. Samos et Icaria, Siphnos, Mélos et Kimylios, Santorin, Andros, Cassandria, Tzia et Thermiai, Chaldia, Céphalonie et Zanthe. Tous ces noms figurent dans les listes un peu postérieures que j'ai signalées tout à l'heure, sauf Elasson et Égine qui manquent dans celle de Fabricius, Leucade et Céphalonie qu'omet celle de 1759. Chrysanthe présente deux noms nouveaux : Pharsale, Réontos et Prastos, que signale également la liste publiée par M. Omont. De plus, celle-ci a encore Tinos, ce qui porte le nombre des archevêchés à 21 au temps de sa rédaction, c'est-à-dire vers l'année 1730. La liste de 1759 a également Pharsale et Tinos, et deux noms nouveaux : Déinétrias et Zarnata.

La liste des évêchés sutl'ragants ne peut être arrêtée qu'en combinant les données des diverses *Notitiæ* de cette époque. Dans Ricaut, Héraclée compte cinq sièges suffragants : Gallipoli, Rhodosto, Tyriloé, Métræ, Myriophyte; dans Papadopoulos-Kerameus, le dernier nom manque par inadvertance et, dans tous les autres, l'évêché de Rhodosto a été supprimé et uni à Héraclée. Thessalonique comptait huit évêchés au temps de Ricaut (I678) : Kytros, Servia, Campania. Pétra, Ardamérion. Hiérissos ou le mont Athos, Platamon, Polyanê; Fabricius ajoute Renliné, qui figure dans la *Notitia* du xv* siècle. Athènes avait quatre évêchés : Talantion, Skyros. Solon, Mendinitza; Chrysanthe joute Coroné. Lacédémone en avait trois : Amyclai, Brestèné, Caryoupolis dans toutes les listes, sauf celle de 1759 où Caryoupolis est remplacée par Démétzané. Larissa comptait dix évêchés au temps de Ricaut : Déinétrias, Stagi, Zétounion, Thaumacos, Gardikion, Radobisdion, Skiathos, Loidorikion. Letza, Agraphai; dans toutes les listes postérieures, Letza et Agraphai sont unis. De plus, dans celle de 1759, Demetrias est archevêché et Tricca, un nouveau nom, a pris sa place. Andrinople en avait un, Agathopolis; Tirnovo en comptait trois : Lophtzos, Tzerbénos, Preslav; Janina en comptait quatre : Vélla, Bothrontos, La Chimère, Dryïnopolis; Monembasie présente des listes tout à fait divergentes; les unes ont Elos, Maïna, Androusa, Rêon; d'autres Cythère (Cérigo), Elos, Maïna, Réon, Androusa ; d'autres enfin, comme celle de 1759, Elos, Réon, Androusa; Vieille Palras a trois évêchés dans Ricaut : Oléné, Coroné et Morrhon; quatre dans Chrysanthe et Omont : Oléné, Coroné, Mothoné, Tzerniké; cinq dans la liste de 1759 : Oléné, Coroné, Mothoné, Kerniké et Maïna, qui, dans les listes précédentes, appartenait à Monembasie. Corinthe compte dans toutes les listes un évêché, Damala, et deux dans Chrysanthe, Damyla et Polyphengos. Rhodes a un suffragant en 1759, Lerné. La Moldavie et la Valachie comptent l'une deux suffragants : Rimnic et Buzau, l'autre trois : Roman, Randéoutzos et Khousios. La Transylvanie, province roumaine, en compte trois : Maramourousi, Sliba et Banit. La Crète enfin en a onze dans Papadopoulos-Kerameus : Kydonia, Arcadia, Knossos, Lampa, Mylopotamos, Réthymno, Hiéra-Pétra, Kissamos, Silia, Khéroné, Pédias; onze en 1759, avec Pédias en moins et Hiéra, Pétra constituant deux évêchés au lieu d'un; douze dans Chrysanthe et Omont comprenant la liste de 1759 et Gortyne en plus.

La liste des métropoles, dressée par Chrysanthe dans son Syntagmation en 1715, comprend 66 noms; celle, publiée par M. Omont et qui remonte aux environs de 1730, n'en comprend plus que 65. Vizya et Média ayant été unis dans l'intervalle. La liste de 1759, dressée sous le patriarche Séraphin II, n'en a que 60; les trois métropoles roumaines de Moldavie, Oungrovalachie et Transylvanie, n. 22-24, ayant disparu, ainsi que Thébes (n. 37) et Gothie-Capha (n. 56). Par ailleurs, la liste de 1759 ne présente avec celle de Chrysanthe aucune différence, sinon qu'Ancyre est descendu du 4e rang au 31·, et Dercos monté du 60· au 8e, qu'il occupe encore.

Pour offrir un tableau d'ensemble, je vais mettre en parallèle la liste de Chrysanthe en 1715 et celle d'Anthime VI en 1855, ajoutant quelques brèves réflexions pour marquer les divergences qu'accusent ces deux listes.

PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE
de 1715 a 1855.

SYNTAGMATION DE 1715.	Syntagmation de 1835.
1. Césarée.	1. Césarée.
2. f ph 'se.	2. Éphèse.
3. Héraclée (4).	3. Héraclée (3).
4. Ancyre.	4. Cyzique.
5. Cyzique.	5. Nicomédie.
6. Nicomédie.	6. Nicée.
7. Nicée.	7. Chalcédoine
8. Chalcédoine,	8. Dercos.
9. Thessalonique (8).	9. Thessalonique (8).
10. Tirnovo (3)	10. Tirnovo (3).
11. Andrinople (1).	11. Andrinople.
12. Ainasée.	12. Amusée.
13. Brousse.	13. Juirria et Vella (1).
14. Néocésarée.	14. Brousse.
15. Iconium.	15. Pélagonia.
16. Berrluea.	16. Néocésarée (1).
17. Pisidie.	17. Didymotichos.
18. Athènes (4).	18. Iconium.
19. Crète (12).	19. Berrhœa et Naousa.
20. Trébizonde.	20. Bosna-Séraï.

Syntagmation de 1715.

21. Larissa (9).
22. Moldavie ou lassi (3).
23. Oungrovalachie (2).
24. Transylvanie (3).
25. Naupacte et Aria.
26. Philippopolis.
27. Rhodes.
28. Serrés.
29. Philippes el Drama.
30. Smyrne.
31. Mityléne.
32. Janina (4).
33. Didymolichos.
34. Philadelphie.
35. Mélénic.
36. Nouvelle-Patras.
37. Thèbes.
38. Ainos.
39. Mélymna.
40. Paronaxia.
41. Mésembrie.
42. Vidin.
43. Drystra.
4i. Euripos.
45. Solia.
46. Vizya.
47. Média.
48. Anchialos.
49. Varna.
50. Proïlav et Tomarov.
51. Maronia.
52. Silivrie.
53. Sozopolis.
54. Xanthi et Périthéorion.
55. Ganos et Khora.
56. Golhie et Capha.
57. Cbio.
58. Lemnos.
59. Imbros.
60. Dercos et Néochorion.

MÉTROPOLES DU PÉLOPONÈSE

61. Corinthe (2).
62. Monembasie (4).
63. Vieille-Patras (4).
64/ Lacédémone (3).
65. Christianoupolis.
66. Nauplie.

Syntagmation de 1855.

21. Pisidie.
22. Crète (6).
23. Trébizonde.
24. Larissa (4).
25. Arta.
26. Philippopolis.
27. Rhodes (1).
28. Serrés.
29. Drama (1).
30. Smyrne <!}.
31. Mityléne.
32. Ancyre.
33. Philadelphie.
34. Varna.
35. Samos et Icaria.
36. Mélénic.
37. Prespa et Lychnides.
38. Ainos.
39. Chaldia et Chérianai.
40. Métymna.
41. Mésembrie.
42. Vidin.
43. Drystra el Preslav.
44. Sisanios et Satisté.
45. Sofia.
46. Vizya et xMédia.
47. Anchialos.
48. Maronia.
49. Silivrie.
50. Sozoagathopolis.
51. Xanthi et Périthéorion.
52. Ganos et Khora.
53. Chio.
54. Lemnos.
55. Imbros.
56. Démétrias et Zagora.
57. Elasson.
58. Proconèse.
59. Cassandria.
60. Gkora et Dyrrachium.
61. Proïlav.
62. Pogoniané.
63. Dryïnopolis.
64. Cos.

Les chiffres, mis entre parenthèses, indiquent le nombre d'évêchés suffragants que possédaient plusieurs métropoles à chacune des deux dates indiquées. Si l'on compare ces deux listes, on s'aperçoit vite qu'un certain nombre de métropoles, qui figurent dans celle de 1715, ne sont plus dans celle de 1855. Dix ont disparu par suite de la révolution grecque de 1821, qui a, en même temps, affranchi l'Église hellénique. Telles sont : Athènes, Thèbes, Paronaxia, Euripos, et les six métropoles du Péloponèse : Corinthe, Monembasie, Vieille-Patras, Lacédémone, Christianoupolis et Nauplie. Telles sont encore les trois métropoles roumaines de Moldavie, Oungrovalachie, Transylvanie, et la métropole de Gothie-Capha, arrachées par des révolutions politiques. Enfin, Vizya et Média étaient déjà unies vers 1730. Cela fait donc quinze métropoles en moins. Par contre, nous avons des métropoles arrachées à d'autres Eglises, comme Pélagonia, Prespa et Lychnides, Sisanios, Dyrrachium, qui furent enlevées â Ochrida en 1767; comme Bosna-Séraï, enlevée à Ipek en 1766. Nous avons sept métropoles, qui étaient de simples archevêchés en 1715 et en 1759 : Proconèse, Pogoniané; Elasson, Cos, Samos et Icaria, Cassandria, Chaldia; enfin, deux métropoles, Dryïnopolis, établie en juillet 1835, Démétrias-Zagora, établie en septembre 1794·, qui relevaient en 1715, l'une de Janina, l'autre de Larissa comme évêchés suffragants.

Le Syntagmation d'Anthime VI, en 1855, contient encore deux autres listes de métropoles relevant du patriarcat œcuménique, mais d'une manière tout à fait spéciale. Nous avons vu au chapitre précédent que le patriarche Samuel supprima en 1766 l'archevêché gréco-serbe autonome d'Ipek, et, en 1767, l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida. Tous les diocèses, qui relevaient de ces deux éparchies ecclésiastiques, ne furent pas incorporés au patriarcat œcuménique, mais, tout en reconnaissant sa juridiction, ils formèrent deux groupes à part, pour lesquels le patriarche œcuménique devait obtenir un bérat spécial de la Sublime Porte. C'est tout ce qui restait de l'autonomie de ces deux vieilles Eglises nationales. L'archevêché d'Ipek comprenait donc en 1855 huit métropoles : Nich, Uscub, llersek, Kustendil, Samucov, Sbornic, Rascoprisrend, Nyssava. L'archevêché d'Ochrida en comptait dix : Kastoria, Vodéna, Korytza, Phanariopbarsale, Stroumitza, Belgrade ou Bérat d'Albanie, Grévéna, Mogléna, Dibra, Vêles. Toutes ces métropoles figuraient en 1715 dans le *Syntagniation* de Chrysanthe, p. 89, 81, sous l'Église d'Ipek et d'Ochrida dont elles dépendaient alors. Il est à remarquer que, depuis le schisme bulgare de 1872 et depuis la constitution de l'exarchat bulgare, le Phanar s'est purement et simplement annexé celles de ces dix-huit métropoles, qui sont situées sur le territoire ottoman. Elles figurent donc à leur place hiérarchique dans le Syntagmation d'aujourd'hui.

En dehors de ces deux Eglises nationales, le Syntagmation d'Anthime VI, en 1855, comprenait deux archevêchés autocéphales : Lititza et Karpathos, qui sont depuis devenus métropoles, le second en 1869. I) comprenait aussi une série d'évêchés suffragants, 31 en tout, répartis sous onze métropoles. Éphèse possédait deux évêchés : Hélioupolis — Thyatire établie en juillet 1774, Kréné — Anéai, dont le premier devint métropole en 1901 et l'autre en 1902; Héraclée en possédait trois: Gallipoli, promu au rang de métropole en 1901, Myriophyte et Métrai, qui restent suffragants; Smyrne en possédait un. Moschonissia, qui reste suffragant; Drama un autre, Éleuthéroupolis. devenue métropole, Rhodes un autre, Léros, devenue métropole; Janina un autre. Paramythia, devenue métropole; Larissa quatre : Stagi, Gardikion. Thaumacos et Tricca, qui sont passés à la Grèce avec leur métropole; Tirnovo trois : Tzerbénos, Lophtzos, Bratza, qui sont passés à la Bulgarie avec leur métropole; Thessalonique huit, dont cinq restent encore évêchés suffragants : Kitros, Campania, Polyané, Ardamérion et Hiérissos ou le mont Athos. Des trois autres, Servia est devenu métropole, au mois de mai 1882; Platamon et Pétra ont disparu. Néocésarée, qui comptait un évêché, Nicopolis, l'a vu remplacé par la métropole Colonia, située dans la même région. Enfin, Crète, qui ne comptait en 1855 que six évêchés : Arcadia, Avlopotamos-Réthymno, Kydonia-Kissainos, Kheronésos, Iliéra et Sitia, en possède sept aujourd'hui. Kydonia et Kissamos, unis depuis 1831, sont séparés depuis 1860; en revanche, Iliéra et Sitia, autrefois séparés. ont aujourd'hui disparu. On a, de plus, rétabli les anciens évêchés de Lampa et de Pétra.

XXII. Relations avec les Églises orthodoxes. xve-xixe siècles. — Si l'on voulait résumer cette période de quatre siècles, on constaterait qu'après un accroissement subit et anormal, qui tenait plus aux victoires des Turcs, à l'argent et aux intrigues des Phanariotes, qu'à une évolution historique proprement dite, le patriarcat œcuménique a subi des pertes tout à fait irréparables. Des Eglises qui n'existaient pas ou qui dépendaient de lui se sont constituées; d'autres qu'il s'était incorporées de force se sont reformées et l'on compte aujourd'hui, pour ne pas mentionner les fractions ecclésiastiques d'un caractère encore indécis, neuf Eglises qui jouissent d'une autonomie absolue : l'Église russe, l'Église bulgare, l'Église grecque du royaume hellénique, l'Église roumaine de Roumank

l'Égliseroumaine de Sibiou-Hermanstadt, l'Église serbo-roumaine de Tchernovitz, l'Église serbe de Serbie, l'Église serbe du Monténégro, l'Église serbe de Carlovitz.

1» La première Église orthodoxe, qui réussit à secouer la tutelle plus ou moins pesante du patriarcat œcuménique, est la Russie. J'ai déjà mentionné la tentative infructueuse d'Ivan IV en 1561, pour obtenir l'autonomie de son Église; moins de trente ans plus tard, on fut plus heureux. Lorsque le patriarche Jérémie II se rendit à Moscou pour des questions financières, il fut contraint, le 23 janvier 1589, de reconnaître le métropolite de cette ville, Job, comme patriarche de toutes les Russies et, trois jours après, de le sacrer solennellement. Cet acte n'était pas encore de nature à satisfaire les Moscovites; très défiants des patriarches œcuméniques et de leurs pouvoirs, ils réclamèrent l'approbation officielle de toute l'Eglise orthodoxe, qui devait leur être donnée dans un synode. Ce concile se réunit à Constantinople en mai 1590 et assigna la cinquième place dans la hiérarchie orthodoxe au primat de Russie. Le tsar était toujours mécontent; il aurait voulu la troisième place pour son patriarche, de plus il ne tenait pas la décision du synode pour valable, tant qu'il y manquerait la signature du patriarche d'Alexandrie. Un second concile, tenu en février 1593, lui donna gain de cause sur le second point, mais non sur le premier. Créé en 1589, le patriarcat de .Moscou vit son dernier titulaire mourir le 15 octobre 1700. Pierre le Grand nomma pour le remplacer un bureau provisoire et tout à sa dévotion, qui gérerait les affaires ecclésiastiques. Celte organisation provisoire prit fin en 1721, ou elle fit place au saint-synode dirigeant, sur le modèle duquel se sont formées depuis toutes les Églises orthodoxes. Le 30 septembre de la même année, Pierre écrivit lui-même au patriarche de Constantinople, et Jérémie HI, ainsi que ses conseillers, fut très heureux de lui envoyer, décembre 1723, l'approbation qu'il avait sollicitée. C'est aussi à partir du règne de Pierre Ier que la Russie exerça une sorte de protectorat religieux sur les communautés orthodoxes de Turquie. Elle espérait ainsi provoquer des séditions et des soulèvements qui motiveraient son intervention armée, tout en lui permettant de créer des principautés indépendantes placées sous sa suzeraineté. De là, la fameuse proclamation de 1770, qui invitait tous les chrétiens de Turquie à se soulever pour la défense de leur foi; de là, les traités de Kaïnardji en 1774, de Iassi en 1792, de Bucarest en 1809 et d'Andrinople en 1827, qui concédèrent à la Russie la protection des chrétiens orthodoxes, privilèges anéantis d'ailleurs par les désastres de la guerre de Crimée. S'il est certain que les convoitises politiques furent la cause première et directe de cette intervention, il n'en est pas moins vrai qu'elles agirent efficacement sur l'esprit des Turcs et rendirent la situation des chrétiens en Orient moins intolérable. La crainte d'une persécution, même d'une extermination générale, n'avait en effet cessé de planer sur la tête des Grecs. Déjà, oubliant les promesses solennelles de Mahomet II, Sélim Ier (1512-1520) s'était proposé de massacrer tous les chrétiens de son empire. Le patriarche Théoleple, encouragé par le mufti Djémali, osa lui rappeler que les chrétiens avaient droit, de par les anciens traités, à la vie et au libre exercice de leur culte. Le sultan, touché par celte démarche, se conlenta de convertir toutes les églises en mosquées et de permettre seulement d'en construire de nouvelles en bois. Comme l'or Ire de Sélim 1" n'avait pas reçu toute son application. Mourad III le renouvela en 1577. De nouvelles sommes furent dépensées pour arrêter cet ordre et, sur les instanres de l'ambassadeur français, le sultan consentit a revenir sur sa décision. Vers l'année 1600, les Ottomans reprirent les plus belles églises, et ils n'autorisèrent les chrétiens à bâtir que des sanctuaires étroits et fort peu élevés. En 1730, on leur interdit de construire des églises et, en 1775, on ne leur permit de les réparer qu'en donnant des gratifications exorbitantes. La même prohibition s'étendait, du reste, aux maisons des clercs qui avoisinaient les églises.

2« Dans la période précédente, χηι·-χνι· siècles, nous avons vu disparaître en 1393, en même temps que le second empire bulgare, le patriarcat national de Tirnovo, dont les diocèses furent annexés au patriarcat œcuménique. Il restait encore une Église bulgare, plus ancienne que la précédente et dont l'autonomie avait été ratifiée par le *basileus* Basile II, au mois de mars 1020. Cet archevêché ou ce patriarcat gréco-bulgare, dit d'Ochrida, se maintint jusqu'en 1767, bien que, dès le xvn· siècle, le Phanar y ait poussé ses créatures, qui l'endettèrent à qui mieux mieux et rendirent son état financier inextricable. J'ai raconté ailleurs, Bulgarie, t. n, col. 1196-1201, à la suite de quelles intrigues nouées à Constantinople, le parti national s'était vu contraint de demander grâce et de consentir à la suppression du patriarcat. 16 janvier 1767. Cette suppression accrut la juridiction du patriarche œcuménique de treize diocèses; mais une acquisition aussi injuste devait être compromise au cours du xix· siècle, grâce au réveil des nationalités qui se manifesta dans tonie la presqu'île balkanique. Après des luttes héroïques par la plume et par la parole, après la propagande par le fait, dans laquelle ont toujours excellé les Bulgares, des faveurs politiques leur étaient consenties par les Turcs, accompagnées, comme il convient en Orient, de privilèges religieux. Le Phanar ne s'y prêta qu'avec la plus mauvaise grâce et il finit par excommunier les fils rebelles, 1872. Censure inutile qui n'arréta aucunement les révoltés et produisit un schisme déplorable ! L'Église bulgare se constitua sous forme d'exarchat, plus ou moins reconnu par les autres Églises orthodoxes, qui vivent avec elle en assez bonne intelligence. Depuis, la question macédonienne est venue encore envenimer les rapports avec le patriarcat œcuménique. Quelle que soit la solution définitive, qui sera donnée par le Phanar à la question de l'Eglise bulgare pendante pour lui depuis 1872, deux points restent bien établis : c'est que jamais les Bulgares ne consentiront à se remettre sous le joug religieux des Grecs et que, par le fait de ce schisme, le patriarche de Constantinople a perdu en trente ans 2842000 fidèles en Bulgarie et 900 000 environ en Thrace et en Macédoine. Avec une vue plus nette de la situation, avec moins de rogue et de fierté dans les négociations, on aurait pu éviter des conséquences aussi désastreuses. Voir Bulgarie, t. n, col. 1206-1219, 1224-1228.

3° Bien qu'on ait eu recours à des mesures moins radicales, la situation ecclésiastique en Serbie s'est dénouée à peu prés de la même manière qu'en Bulgarie. Créé en 1219 et rendu tout à fait autonome vers 1346, le patriarcat serbe avait disparu, entre les années 1457 et 1463, pour être englobé jusqu'en 1557 dans le patriarcat bulgare d'Ochrida. Cette année-là, Macaire Sokolovitch, frère du grand-vizir apostat de même nom. réussit à faire restaurer à son profit le patriarcat serbe d'ipek, et celui-ci se maintint jusqu'au il septembre 1766, ou il fut supprimé par le Phanar et annexé au patriarcat œcuménique. Les mêmes causes produisent les mêmes effets. Privés d'indépendance politique, dépouillés, comme les Bulgares, de leur autonomie religieuse, les Serbes ne tardèrent pas à revendiquer l'une et l'autre. La lutte s'ouvrit avec le xix" siècle. Dès 1815, l'autonomie politique de la principauté était à peu près assurée. Cependant, comme elle ne fut reconnue et garantie qu'en 1830 par les conventions diplomatiques, on dut jusque-là subir les évêques grecs, qui s'étaient compromis dans les guerres de l'indépendance et n'étaient, en somme, que des espions déguisés du gouvernement lurc.

A partir de 1830, un candidat national, Mélèce Pavlovitch, ancien tambour des insurgés serbes, fut mis à la tête de l'Église et un accord, conclu entre le patriarcat œcuménique et la principauté, lui reconnut une demi-indépendance. Le métropolite de Serbie et les évêques choisis par la nation seraient à l'avenir nommés par le patriarche de Constantinople, sans devoir toutefois se rendre eux-mêmes dans cetle ville pour y être consacrés. Ce concordat, modifié et confirmé quelques années après, dura jusqu'en 1879, où le patriarche actuel, Joachim III, lors de son premier passage aux allaires, reconnut officiellement « la sainte Église *autocêphale* de la principauté de Serbie ». Comme d'usage en Orient, l'autocéphalie religieuse avait suivi de près l'indépendance politique.

La destinée de la malheureuse race serbe semble avoir été de n'avoir jamais pu constituer une nationalité compacte et unie. Près de l'empire serbe des Némanya vivaient une série de petites principautés, qui, au point de vue religieux, obéissaient depuis 1219 à l'évêque de Zéla. Ce dernier commandait donc à ce que nous appellerions aujourd'hui l'Église du Monténégro, G. Markovich, *Gli Slavi ed i papi,* Agram, 1897, t. U, p. 411 sq., mais sous l'autorité plus ou moins effective du primat serbe. En 1316, lors de la reconnaissance du patriarcat =erbe par Byzance le siège de Zêta fut élevé au rang de métropole et, dans le courant du xtv« et du XV· siècle, il dut, ainsi que ses subordonnés, changer plusieurs fois de résidence, selon que les progrès militaires des Turcs rendaient leur asile de moins en moins assuré. Enfin, en 1485, il se fixa définitivement à Cétinié. Cette métropole serbe, dirigée par un vladika qui s'arrogea bientôt les pouvoirs spirituel et temporel, acceptait l'obédience d'Ipek et, sauf l'interrègne de cent ans où Ipek s'inclina sous la juridiction d'Ochrida, elle lui resta soumise jusqu'en 1766. Lorsque, cetle année-lâ, le patriarcat œcuménique s'annexa le patriarcat serbe d'Ipek avec toutes ses dépendances de Turquie, le vladika refusa d'obéir à un primat, qui était l'humble sujet du sultan, son plus mortel ennemi, et il s'octroya une véritable autocéphalie. Depuis lors, ses successeurs sont allés à Carlovitz ou en Russie recevoir la consécration épiscopale, sans pourtant s'incliner sous l'autorité de ces deux Églises.

Sans parler des Serbes d'Uskub et de Prizrend en Turquie, dépendant en réalité du patriarche œcuménique, sans mentionner les Serbes de Bosnie-Herzégovine, qui constituent un groupement particulier, placé sous la sujétion nominale du Phanar, il existe une autre Église serbe importante, le patriarcat de Carlovitz dans le royaume de Hongrie. Voir t. ti, col. 1754-1776. Elle n'est qu'un dédoublement de celle dlpek, opéré lorsque, en plusieurs migrations, les Serbes de Turquie se réfugièrent sur les terres de l'empire austro-hongrois. Née le 20 août 1691, avec le diplôme impérial qui la constituait,cette Église a peu à peu absorbé les évêchés serbes qui relevaient déjà de la couronne des Habsbourg, jusqu'à ce qu'elle ait, en 1818, obtenu pour prix de ses services le rétablissement de la charge patriarcale en faveur de son premier pasteur.

Si la métropole de Carlovitz groupe autour d'elle toutes les communautés serbes du royaume de Hongrie, elle ne commande plus aux deux évêchés serbes de Dalmatie, qui sont soumis à la métropole roumaine de Tchernovilz et constituent avec elle l'Eglise autonome et aiilocéphale serbo-roumaine de Bukovine-Dalmatie. Par une anomalie étrange qu'on ne constate que dans l'empire austro-hongrois, on a préféré assujettir des Serbes autrichiens à un métropolite roumain, mais de nationalité autrichienne, qu'à un patriarche serbe, mais de nationalité hongroise. Jusqu'en 1873, les évêchés sert es de Dalmatie avaient relevé de Carlovitz. Quant à la Bukovine, rattachée pendant plus de quatre siècles, 1350 à 1775, au petit État moldave, elle en partagea les péripéties politiques et religieuses, alors que ses pasteurs recevaient par son intermédiaire leur confirmation de Constantinople. De 1781 à 1785, elle jouit de l'exemption religieuse et, en 1785, fut soumise *in dogmaticis et spiritualibus* au métropolite serbe de Carlovitz. Cela dura jusqu'au 23 janvier 1873, ou les Roumains de Bukovine obtinrent leur affranchissement religieux et, par un retour inespéré de la fortune, virent placer sous leur tutelle les Serbes de Dalmatie. Voir *L'Eglise orthodoxe de Enfantine,* dans les *Échos d'Orient,* 1902, t. v, p. 225-236; *L'Église serbe orthodoxe de Dalmatie, ibid.,* p. 362-375. Il reste encore un groupe roumain, fort important, celui de Sibiou-Hernanstadt en Hongrie, qui a relevé de Carlovitz jusqu'en 1864 et qui forme depuis une autonomie distincte.

4" N'oublions pas une ancienne fille de Byzance, l'Église du royaume de Roumanie, la plus nombreuse de toutes celles qui sont comprises dans les États balkaniques. Jusqu'au xvin· siècle au moins, les métropoles de Valachie et de Moldavie relevèrent directement de Constantinople, qui, par l'entremise des hospodars et des prélats phanariotes, rendit taillables et corvéables à merci les infortunés habitants de ces provinces. Lorsqu'en 1856, les principautés de Moldavie et de Valachie parvinrent à se fédérer et à jouir d'une pleine autonomie politique, elles songèrent aussitôt à modifier leur allégeance religieuse. Le prince Couza réclama l'autonomie absolue et il établit une organisation ecclésiastique sur le patron des saints-synodes russe et hellénique. Le saint-synode roumain ne fut reconnu qu'en 1873, par le patriarche Anlhime VI. Depuis 1856, les relations entre le Phanar et l'Église de Bucarest n'avaient jamais été bien cordiales; elles le sont de moins en moins aujourd'hui. Cela tient à diverses causes, notamment à celle des biens dédiés qui passionna et embarrassa de longues années durant la diplomatie européenne; à celle du skite roumain du Prodrome à l'Athos que l'on aurait voulu soustraire à la juridiction de Lavra, à celle du saint chrême que l'Église roumaine prétendit avoir le droit de consacrer, enfin à la question des Koutzovlaques en Macédoine et en Epire. Cette dernière question surtout est de nature à provoquer un jour ou l'autre un conflit, aussi grave que le schisme bulgare. Déjà, les Roumains ont obtenu la reconnaissance civile pour leurs compatriotes de Turquie; encore un pas et ils conquerront l'autonomie religieuse, enlevant de cinq à six cent mille fidèles au patriarcat œcuménique.

5° Ce que nous appelons aujourd'hui l'Église du royaume hellénique faisait jadis partie du patriarcat œcuménique. Depuis les vin· et IX· siècles, où ils furent, lors de la querelle de l'Hlyricum, arrachés à l'obédience de Rome, les divers diocèses qui constituent cetle Eglise de nos jours adoptèrent la juridiction de Constantinople. Il en fut ainsi jusqu'en 1204, où les Francs et les Vénitiens occupèrent la Grèce continentale et les îles de l'archipel. Par suite de la domination occidentale, des archevêques et des évêques latins s'établirent dans nombre de villes, pendant que les métropolites et les évêques orthodoxes s'inclinaient, parfois avec des difficultés réelles, sous la juridiction de Constantinople. La situation fut modifiée en 1571, où la conquête turque vint mettre fin, au moins sur le continent, à l'occupation vénitienne et délivrer les orthodoxes d'un joug abhorré. Là, comme en d'autres pays, le progrès des armes ottomanes marqua le progrès du patriarcat œcuménique. En 1821, l'insurrection et la résurrection de la Grèce devaient produire de graves changements. Révoltés contre le sultan, les Hellènes ne pouvaient évidemment dépendre d'un patriarche, qui s'avouait son très humble sujet. Dans les assemblées nationales d'Épidaure, 1822, et de Trézène, 1827, leurs représentants proclamèrent officiel-

lement l'indépendance du pays, aussi bien au point de vue religieux qu'au point de vue politique. Le président Capo d'Istria suivit la meme ligne de conduite en l'accentuant. A sa mort et lors de la régence bavaroise, 1832, le désordre régnait partout dans l'administration ecclésiastique. Des 36 évêques que comptaient le Péloponése et la Grèce continentale, il n'en restait plus que I2 vivants. Comme on ne voulait pas recourir à Constantinople pour remédier à cet état de choses, on s'adressa aux 52 prélats orthodoxes, qui vivaient alors en Grèce et qui étaient presque tous des fugitifs venus de Turquie. Ceux-ci arrêtèrent la loi organique du 23 juillet 1833, qui établissait l'Église hellénique sur le même pied que l'Église russe et créait un synode permanent pour la diriger. Quatre mois plus tard, le 21 novembre, une seconde loi fixait les circonscriptions ecclésiastiques du nouveau royaume. Le nombre des diocèses de 47 se trouva réduit à 40. Voir les deux listes dans les *Échos (I'Orient,* 1900, t. tu, p. 286. L'autonomie de l'Église hellénique avait été proclamée dans la loi de 1833, en dépit du patriarche, qui ne fut même pas consulté. Des scrupules surgirent ensuite et des négociations furent entamées. Elles furent longues et pénibles. Enfin, le Τόμο; συνοδικό; de juin 1850 acceptait le fait accompli, au prix de certaines restrictions qui engendrèrent de vives polémiques, sans modifier en rien la situation générale. Voir *L'Église de Grèce,* dans les *Échos d'Orienl,* 1900, t. lit, p. 285-288; D. Kyriakos, *Geschichte der orientalischen Kirchen ron 1453-1808,* Leipzig. 1902, p. 161-179.

Le Phanar n'avait pas encore subi toutes les pertes que devaient lui inlliger ses frères de race. En 1864, un an après l'avènement du roi Georges, l'Angleterre cédait à la Grèce les îles Ioniennes. Or, celles-ci formaient, avec h s Ilots du voisinage, sept diocèses : Corfou, Paxos, Sainte-Maure, Théaki, Céphalonie, Zanthe et Cérigo, qui furent réclamés aussitôt par le saint-synode d'Athènes. Au Phanar, après quelques hésitations bien excusables, on se résigna à les abandonner et le patriarche Sophrone III déclara, le 7 juillet 1866, se dessaisir à jamais des sept éparchies. Seize ans plus tard, l'Église d'Athènes fit de nouvelles acquisitions au préjudice de sa mère et voisine. Le congrès de Berlin ayant offert à la Grèce un coin de l'Épire et la presque totalité de la Thessalie, le synode hellénique fit valoir ses droits sur les diocèses situés dans les provinces annexées. En Epire, il y avait la métropolie d'Arta, plus 23 villages détachés de Janina; en Thessalie, les trois métropoles de Larissa, Démétrias, Phanariopharsale, et les cinq évêchés de Tricca, Stagi, Gardikion, Platarnon et Thaumacos, soit en tout neuf diocèses. Somme toute, l'indépendance de la Grèce et ses agrandissements successifs coûtèrent à l'Église œcuménique 47 diocèses en 1821, 7 en 1864 et 9 en 1882, soit 63 diocèses en soixante ans. Les rectifications de frontières, obtenues par la Turquie après la guerre turco-grecque de 1897, ont amené, il est vrai, quelques modifications au profit de l'Église phanariote, mais combien compensées par la perte imminente de la Crète et de ses huit diocèses.

On voit par ce rapide aperçu que, du xvi· au xix· siècle, l'histoire des rapports du patriarcat œcuménique avec les autres Églises orthodoxes de l'Europe n'est que l'histoire de son rapide accroissement et de sa décadence, plus rapide encore. En attelant sa fortune au char des Osmanlis vainqueurs, l'Église de Constantinople a compromis sa cause, comme autrefois, en servant avant tout les caprices politiques des empereurs byzantins, elle contribua à détacher de l'unité chrétienne et catholique les vieilles et florissantes Eglises de Perse, d'Arménie, de Syrie et d'Egypte. Le phylétisme qu'elle invoquait en sa faveur au concile de Chalcédoine contre les papes de Rome est le ver rongeur qui la mine aujourd'hui sourdement. On peut prévoir le cas — qui n'est pas après tout si paradoxal — ou les Turcs étant rejetés en Asie, et Constantinople étant proclamée ville neutre, l'autorité religieuse du pape de l'orthodoxie ne franchira pas les remparts de sa bonne ville.

6° En Asie et en Afrique, domaine des vieilles Églises d'Alexandrie. d'Antioche, de Jérusalem et de Chypre, l'ingérence du patriarcat œcuménique se laisse également pressentir dès le xvi» siècle, avec les conquêtes politiques de Sélim Ier. Par le fait que ces immenses territoires passèrent sous le régime turc, la voix du patriarche grec de Constantinople devait être plus facilement écoutée. A vrai dire, il n'y eut pas dans ces quatre Églises de modifications importantes, sauf dans celle d'Antioche, ou la métropole d'Alep, détachée du patriarcat gréco-syrien en 1757, lui fut rendue au mois d'août 1888 par Constantinople. Au point de vue moral, l'influence du patriarche œcuménique grandit sans cesse. L'élément grec étant parvenu dès les xvu· et xviii® siècles à éliminer en ces régions l'élément indigène, on recourait plus volontiers à l'intervention de son collègue de Constantinople. Ce n'est que de nos jours que cette influence a subi une décroissance progressive, comme à Antioche où elle est nulle, comme à Jérusalem où elle lutte péniblement contre les menées russo-arabes, comme à Chypre, témoin depuis plusieurs années d'un schisme inextricable.

Avec toutes ces Églises, sauf avec l'exarchat bulgare réputé schismatique, sauf aussi avec le patriarcat syrien d'Antioche, l'Église œcuménique entretient des rapports de bonne confraternité religieuse, inspirés par la même foi et la même orthodoxie. On sait que, de par les décrets des conciles œcuméniques de 381 et de 451. l'Église de Constantinople jouit d'une sorte de prééminence sur toutes les autres Églises orientales. En quoi consiste celte prééminence? Faut-il l'entendre dans le sens de primauté pontificale, de sorte que le chef de l'orthodoxie puisse commander en maître aux fidèles de toutes les Églises orthodoxes ? En aucune manière. Il n'a qu'une primauté d'honneur, et non une primauté de juridiction. Cette déclaration a été faite à plusieurs reprises, en dernier lieu par le concile hiérosolymitain de 1867, qui proclama que les Eglises orthodoxes reconnaissent seulement le concile œcuménique pour maître suprême et souverain juge. Et lorsque des hommes autoritaires comme Joachim Ill affichent des allures pontificales et s'avisent de consulter les autres Églises sur des matières intéressant l'orthodoxie, comme l'union des Églises, la réforme du calendrier, etc., il arrive que, sur huit Églises consultées, deux ne répondent pas, Alexandrie et Chypre. Il arrive encore que cinq autres ne sont pas consultées, deux comme étant schismatiques, Antioche et la Bulgarie, et trois autres, les Églises de l'empire austro-hongrois, on ne sait trop pour quels motifs. Il arrive enfin que les réponses données par les six autres Églises reviennent à une fin de non-recevoir.

Voir *La question de l'union et du calendrier dans l'Église orthodoxe,* dans les *Échos d'Orienl,* 1904, t. vu, p. 90-99. Sur les Églises autocépliales et le pouvoir exercé par le patriarche œcuménique, D. Kyriakos, *Das System der autokephalen, selbstàndigeii orthodoxen Kirchen,* dans la *Beoue internationale de théologie,* Berne, 1902, t. X, p. 99-115, 273-286.

Il est cependant une particularité canonique et liturgique requise par le Phanar de toutes les Églises filles ou sœurs, bien qu'elle soutire assez d'exceptions. Le patriarche œcuménique prétend avoir le droit exclusif de consacrer le saint chrême et de l'envoyer aux chefs de toutes les Églises orthodoxes pour manifester l'unité canonique et aussi leur dépendance vis-à-vis de lui. Je ne sais à quand remonte ce droit qu'il s'attribue et qui n'est pas fort ancien, car au moyen âge tous les

primats des Eglises autocéphales le possédaient encore. Bien plus, au xvit' siècle, le patriarche de Jérusalem, Nectaire (1661-1669), procédait lui-même à la bénédiction du chrême, ainsi que son successeur, le patriarche Dosithée. Le patriarche d'Antioche, Méléce, en faisait autant vers la même époque, *Consécration du saint chrême á Damas en iGliO,* dans les *Échos d'Orient,* 1901, t. iv, p. 76 sq., et, de nos jours, tout le monde est loin de s'incliner devant cette prétention exorbitante. Ainsi, les trois Églises orthodoxes de l'empire austro-hongrois confectionnent le saint chrême, au lieu de le demander à Constantinople. L'Eglise russe agit de même depuis le xvne siècle au moins, et elle l'envoie aux Églises du Monténégro, de Bulgarie et d'Antioche, sans prétendre le moins du monde leur imposer son autorité. L'Église de Roumanie s'est également affranchie de cette vassalité depuis 1882, malgré toutes les objurgations et les menaces d'anathème. Il n'y a donc plus à recevoir le chrême de Constantinople que les Églises d'Alexandrie, de Jérusalem, de Chypre, de Grèce et de Serbie. Sur cette question voir l'article du P. Petit, *Du pouvoir de consacrer le saint chrême,* dans les *Echos d'Orient,* 1899, t. ni, p. 1-7.

L'autorité morale du patriarche œcuménique étant nulle sur les autres Églises orthodoxes, il va de soi qu'il ne jouit d'aucun privilège dogmatique particulier. Pour lui. ainsi que pour les chefs des autres Églises, les décrets des sept premiers conciles œcuméniques ont seuls force de loi, et l'on y ajoute une série de professions de foi : la Confession du patriarche Gennadios, la Confession orthodoxe de Pierre Mohila, archevêque de Kiev, les décrets du concile de Jérusalem, en 1672, la Confession de Mélrophane Crilopoulos, lesquelles, sans s'imposer à tous comme vérités indiscutables, servent pourtant de guides en matière de foi.

On trouvera ces documents avec des commentaires appropriés dans les ouvrages de symbolique, dont voici les titres principaux: .l. Kimmel, *Libri sifinbotici Ecclesiæ orientalis,* léna, 1843; W. Gass, *Symbolik der griecbischen Kirclie,* Berlin, 1872; E. Mesolaras, Συμβολική τή ὀρδοδὸ ου ἀνατολική; 'Εκκλησία , Athènes, 1883. t. ι, avec supplément ; F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde,* Fribourg-en-Brisgau, 1892,1.1; I. Michalcescu. *Die Hekenntnisse und die wiclaigsten Glauhenszeugnisse der griechisch-orientalischen Eirclie,* Leipzig, 1904.

Cette unité dogmatique n'existe pas d'ailleurs et. pour n'en citer qu'un exemple bien significatif, on n'a pas encore réussi à tomber d'accord sur la validité du baptême conféré par les Latins et autres chrétiens non orthodoxes. Tandis que la Russie admet la validité d'un pareil sacrement, et cela depuis 1667, l'Église œcuménique, qui était alors de cet avis, a défendu depuis, au concile de 1756, de recevoir les Latins à l'orthodoxie sans leur conférer à nouveau le baptême. Cette décision a toujours force de loi dans l'Église phanariote. Elle atteint, en plus des catholiques, les néophytes venus du protestantisme, alors qu'une déclaration antérieure de I718 reconnaissait pour valide le baptême des luthériens et des calvinistes. Voir *La rebaplisation des Latins chez les Grecs,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1902, t. vu, p. 618-646; t. vin, p. 111-132. Par contre, l'Eglise œcuménique parait toujours admettre et recevoir tous les livres de l'Ancien Testament, tandis que l'Eglise russe d'aujourd'hui repousse tous les deutéro-canoniques. A. Dombrovski, *La doctrine de l'Église russe et le canon de l'Ancien Testament,* dans la *Revue biblique,* 1901, t. x, p. 267-277. Il est vrai que, sur ce point en particulier, nous n'avons aucune décision officielle récente de ces deux Eglises. De même, on trouverait aisément d'autres points dogmatiques de non moindre importance, sur lesquels les divergences des Églises orthodoxes sont tout aussi accusées. L'inlluence des universités protestantes, surtout allemandes, dans lesquelles va étudier l'élite intellecluelle du jeune clergé orthodoxe, y a contribué pour une large part ; mais on ne saurait, sans s'exposer à de graves reproches, interpréter la doctrine officielle d'une ou de plusieurs Églises à la lueur de la philosophie de quelques-uns de leurs théologiens.

XXI11. Relations avec les Églises non orthodoxes χν·-χχ· siècles. — Le patriarcat œcuménique a entretenu successivement des rapports avec les Eglises protestantes, avec l'Église vieille-catholique el avec ΓÉglise catholique.

1» Parmi les protestants, les premiers en date avec lesquels l'Église de Constantinople ail essayé de nouer des liens religieux, ce sont les luthériens. Le patriarche Joasaph II (Io55-I565) envoya tout d'abord le diacre Démétrios Mysos à Witlemberg pour obtenir sur place des éclaircissements sur la doctrine de Luther. Après un séjour de plusieurs mois dans cette ville, Mysos reçut de Mélanchthon un exemplaire traduit en grec de la Confession d'Augsbourg, ainsi qu'une lettre pour le patriarche. Les deux envois restèrent sans réponse : toutefois, c'est à partir de ce moment que les luthériens conçurent le projet de sceller avec Byzance une union avantageuse pour eux à plusieurs tilres. Le *Discours sur l'état des Eglises de Grèce, d'Asie el des autres contrées de l'Orient,* composé en 1569 par David Chylraeus, ami de Mélanchthon, contribua aussi pour sa part à mettre en rapport les deux Églises. La principale tentative d'union entre les Réformés et l'Église orthodoxe fut tentée sous les patriarcats de Jérémie IL Elle est due en grande partie à l'initiative des théologiens de Tubingue, en particulier de Jacques Andreæ, chancelier de celle université, el du professeur Martin Crusius. Bien que les détails de ces négociations ne puissent ici trouver leur place, en voici les phases principales. Le 7avril 1573, Andreæ et Crusius adressent à Jérémie II une lettre, dont tous les termes sont habilement calculés, avec la traduction grecque d'un sermon d'Andreæ, pour que le tout lui soit remis par Gerlach, chapelain de l'ambassade allemande. Gerlach arrive à Constantinople au mois d'août de la même année et, le 3 octobre suivant, il présente ces documents au patriarche y ajoutant de vive voix toutes les explications désirables. L'accueil du délégué luthérien est assez bienveillant, mais de longs mois se passent et les missives n'obtiennent aucune réponse. Andreæ et Crusius adressent alors une seconde lettre avec la traduction abrégée de la foi luthérienne, 15 septembre 1574. Celte fois-ci, le patriarche se décide à rompre le silence en envoyant, 1"· novembre 1574, une lettre vague, qui contient pourtant un exposé succinct de la doctrine orthodoxe et des points qui la différencient de l'Église réformée. Sans être bien encourageante, la réponse de Jérémie II comble de joie les théologiens de Tubingue, qui rédigent, le 20 mars 1575, une note fort obséquieuse, dans laquelle ils déguisent du mieux possible leurs vrais sentiments. Elle est remise, le 24 mai, au patriarche et à son clergé par Gerlach, qui engage avec eux une discussion théologique assez mouvementée. Le 16 novembre 1575, seconde lettre de Jérémie II, qui n'est que la promesse d une réponse plus détaillée, et celle-ci, expédiée le 15 mai 1576, réfuie d'une manière méthodique les principaux articles de la Confession d'Augsbourg. A présent le débat théologique se trouve engagé. Les théologiens de Tubingue réfutent, le 18 juin 1577, la réfutation de Jérémie 11, et lui adressent, le 1er octobre, le manuel de dogmatique protestante, composé par un des leurs, le docteur Jacques Herbrandt. L'année suivante, 26 mai 1578, le patriarche envoie trois courtes réponses aux lettres précédentes, en attendant la grande réfutation — la seconde — que préparent ses théologiens et qui part de Constantinople au mois de mai 1579. A cette lettre, courtoise dans la forme et très vigoureuse dans le rejet des doctrines luthériennes, les théologiens de Tubingue

opposent, le 24 juin 1580, une nouvelle dissertation apologétique de la Confession d'Augsbourg. Jérémie n'était plus patriarche. Après la mort de Metrophane III, et dès qu'il fut rétabli et consolidé sur son siège, Jérémie II n'oublia point la sympathie que les docteurs réformés lui avaient témoignée durant sa disgrâce et il leur écrivit, mai 1581, pour les remercier de leur amitié éprouvée et annoncer suivant l'usage sa réfutation dogmatique. Celle-ci suivit le 6 juin de la même année. Elle marqua la fin des relations du chef de l'Église orthodoxe avec les luthériens allemands. Toutefois, afin de cacher leur défaite, ceux-ci composèrent une troisième réponse, datée de décembre 1581, qui ne fut peut-être jamais expédiée, mais que l'on jugeait capable de donner le change au public. Le patriarche garda alors le silence et, quand les luthériens voulurent avoir raison de lui par des promesses et même par des menaces, il ne se laissa pas émouvoir et garda intact l'honneur de son Eglise. Ainsi qu'il le disait lui-même dans sa lettre au pape Grégoire XIII, juin 1582, il « détestait ces hommes et leurs semblables comme des ennemis du Christ et de l'Église catholique et apostolique ».

Pichler, *Geschichte des Protestantismus in der griechischen Kirche,* Berlin, 1862 ; Schelslrate, *Acta orientalis Ecclesiæ contra Lutheri hæresim,* Rome, 1739, p. 69-252 ; E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux xr et xvi' siècles,* Paris, 1885, t. U. p. 41-44 ; Pli. Meyer, *Die theologische Lilteratur der griechischen Kirche im sechzehnteu Jahrhundert,* Leipzig, 1899, p. 87-94; dom P. Renaudin, *Luthériens et Grecs orthodoxes* (collection *Science et religion),* Paris, 1903. On trouvera dans cet opuscule un assez bon résumé des discussions, surtout au point de vue théologique.

2° Nous avons déjà fait, col. 1426 sq., le récit succinct des rapports de l'Église œcuménique avec les diverses Églises calvinistes de Genève, de Hollande et de France, et montré comment cette hérésie, introduite dans l'Église orthodoxe par Cyrille Lucaris, en fut définitivement expulsée par les conciles de Constantinople, 1638 et 1642, la conférence de Iassi, 1642, et le concile de Jérusalem, 1672. Une tentative d'union, fort intéressante, entre une fraction de l'Église anglicane et les Grecs des divers patriarcats fut ébauchée dans les premières années du xvni· siècle; elle est jusqu'à présent restée à peu près inaperçue. J'en donne le résumé d'après les pièces communiquées par le P. Petit et destinées au supplément de la *Conciliorum collectio* de Mansi, t. xxxvn, col. 369-624. Le patriarche grec d'Alexandrie, Samuel Capsulés, envoyait en 1712 le métropolite delà Thébaïde, Arsène, et l'archimandrite Gennadios pour recueillir des sommes d'argent en Angleterre en faveur de son Église obérée de dettes. Un voyage, entrepris avec de telles préoccupations, ne fut guère du goût des pratiques Anglais, qui s'ingénièrent à décourager nos deux quêteurs. Peine inutile; en juillet 1716, les Grecs étaient toujours en Angleterre et ils liaient connaissance avec les évêques de l'Eglise protestante des non-jureurs. On appelait ainsi les anglicans, qui avaient refusé en 1688, lors de l'expulsion du roi Jacques II, de prêter serment à son gendre, Guillaume III d'Orange, puis successivement à la reine Anne, en 1702, et au roi Georges I·· de Hanovre, en 1714. Ces évêques conçurent le projet d'unir leur petite Eglise aux Eglises orthodoxes, grecque et russe, et ils rédigèrent, le 18 août 1716, un mémoire qui exposait leurs conditions et qui fut envoyé en latin au saint-synode russe, en grec aux patriarches de cette nation. De plus, ils écrivirent une lettre au tsar Pierre le Grand, pour qu'il voulût bien appuyer leurs propositions. Au reçu du mémoire des non-jureurs, les Grecs tinrent un synode qui examina les conditions d'union, en accepta quelques-unes, en rejeta d'autres et, finalement, formula leur propre confession de foi. Celle-ci, rédigée par le patriarche de Jérusalem, Chrysanthe, et restée à peu près inconnue, fut approuvée de Jérémie III de Constantinople, de Samuel d'Alexandrie et envoyée aux Anglais avec une décision synodale de Denys IV, de janvier 1672, et une autre de Callinique II, mars 1691, où les Grecs soutenaient la doctrine de la transsubstantiation. la pièce conciliaire de Jérémie III est datée du 18 avril 1718. Elle disait en substance qu'il ne saurait être question d'union, tant que les anglicans, dans leur dogmatique et dans leur liturgie, seraient opposés à l'invocation des saints et au culte des images. Voir ces documents dans Mansi, t. xxxvn, col. 395-472. Le 29 mai 1722, les non-jureurs répliquaient aux Grecs en résolvant leurs difficultés et en faisant une réfutation détaillée de leurs objections. Déjà, du reste, pour hâter la réconciliation, les Anglais avaient remanié leurliturgie, dans l'intention qu'elle se rapprochât le plus possible de celle des Grecs. Mansi, t. xxxvn, col. 472-520- Au mois de septembre 1723, les trois patriarches grecs répondaient en transcrivant presque mot pour mot la confession de foi du patriarche Dosithée, en 1672, et en se contentant d'y apposer leurs signatures. Sur ces entrefaites, le saint-synode russe, avec lequel s'étaient engagés aussi les pourparlers d'union, priait les anglicans de lui dépêcher deux délégués, afin de hâter l'entente espérée depuis si longtemps. Des obstacles divers entravèrent ce projet, et lorsqu'on allait le mettre à exécution, on apprit que le tsar Pierre I", qui s'était intéressé à ces négociations et les avait favorisées, venait de mourir, 8 février 1725. C'en était lini, au moins de ce côté, de l'union avec les orthodoxes. Une autre difficulté surgit du côté des Grecs. L'Eglise anglicane officielle, qui avait tout ignoré jusque-là de ces relations, vint à les apprendre et elle informa aussitôt les Grecs, par l'entremise de Guillaume Wake, archevêque de Cantorbéry, de ce qu'étaient au juste leurs compatriotes non-jureurs, 6 septembre 1725. Chrysanthe, auquel était adressée la lettre, s'empressa de dégager la responsabilité de ses compatriotes et de mettre lin aux négociations.

3" Après une secte anglicane, ce fut le tour d'une secte allemande de s'adresser à Constantinople pour y demander l'union. Zinzendorf, le fondateur des hernhutes, dits aussi les frères moraves, recourut au patriarche Néophyte VI, et nous avons encore la consultation que celui-ci adressait, 1740, aux autres patriarches pour savoir si l'on devait admettre ce groupe de piélistes dans le bercail orthodoxe. M. Gédéon, Κανονικοὺ διατάζει , Constantinople, 1888, t. I, p. 219-222. On ignore d'ailleurs quelle suite fut donnée à ce projet. Au xtx· siècle, les rapports entre protestants et orthodoxes ne furent guère favorisés par l'arrivée de missionnaires protestants, envoyés par les Sociétés évangéliques d'Amérique, d'Angleterre, de Suisse et même d'Allemagne. Tout d'abord, ces pasteurs s'étant bornés à répandre des bibles en néo-grec et à fonder des écoles d'instruction primaire ou secondaire, le peuple grec qui manquait des unes et des autres leur lit un accueil assez empressé. La défiance ne tarda pas à naître et â se manifester, quand des actes de prosélytisme furent bien constatés. Dès 1836, paraissait une encyclique patriarcale qui condamnait l'usage des bibles protestantes et ordonnait de les jeter au feu. Dès ce moment, s'ouvrit une lutte violente qui dure encore et dont les manifestations sanglantes d'Athènes, en 1901, contre M. Pallis, un Grec anglican, ne sont qu'un épisode tout récent. La pensée de traduire la Bible en néo-grec à l'usage des orthodoxes remonte à l'année 1629, au patriarcat de Cyrille Lucaris, le calviniste que l'on sait. Maxime de Gallipoli la mit â exécution en 1632, et sa traduction parut à Genève en 1638. Condamnée par Cyrille de Berrhée et Parthénios I", qui interdisent au peuple toute traduction de la Bible non accompagnée des explications des Pères, la version de Maxime de Gallipoli fut approuvée par Parthénios II et distribuée progressi-

vement; mais devant l'opposition de Mélèce Syrigos et du synode de Jérusalem en 1672, elle fut peu à peu retirée de la circulation et le silence se fit sur cette affaire. Un moine grec de Alitylène, Séraphin, qui avait appartenu successivement à toutes les Églises, raviva le débat en 1703, lorsqu'il réédita la version de Maxime de Gallipoli qui fut encore condamnée solennellement par Gabriel III en 1704· et par Jérémie 111 en 1723. Comme leurs prédécesseurs du xvn* siècle, ces deux patriarches déclaraient que « la lecture de la Bible était permise seulement aux simples fidèles, qui étaient à même de consulter les explications des Pères ». Th. Xanthopoulos, *Traduction de l'Écriture sainte en néo-grec avant le XIXe siècle,* dans les *Échos d'Orient,* 1902, t. v, p. 321-332. D'autres traductions partielles, dues parfois à des Grecs, parurent dans les trente premières années du xtx« siècle, sans que les patriarches aient renouvelé les anathèmes précédents. mais aussi sans qu'ils aient envoyé d'approbation formelle. Il n'en fut pas de même de la traduction d'Hilarion, moine Sinaïte devenu ensuite métropolite de Tirnovo, traduction inspirée par la Société anglo-américaine et approuvée en manuscrit par les patriarches Cyrille VI et Grégoire V, 1818 et 1820. Elle subit depuis de si fortes retouches qu'elle donna lieu à une polémique des plus violentes et fut imprimée à Londres en 1828 avec les approbations desdits patriarches et celle de Constantios Ier. Aux yeux de l'Église grecque, elle n'a pas cependant de caractère officiel, parce qu'il y manque la signature du saint-synode constantinopolitain et celle des autres patriarches. Le comité de la Société biblique britannique ayant refusé ce travail, en commanda un autre, qui devait être fait directement sur l'hébreu pour tous les livres écrits en cette langue et qui fut mené â bonne lin, partie par des Anglais, partie par des Grecs du royaume hellénique. Une version turque parut aussi imprimée en caractères grecs, pour les orthodoxes turcophones de l'Asie-Mineure. Ce sont ces deux travaux qui, de nos jours, servent encore de version officielle pour les Sociétés bibliques, mais sans jouir d'aucune autorisation de la part de l'Église orientale. Les deux derniers essais, celui qui fut inspiré par la reine Olga en 1900, et surtout celui de Al. Pallis, en 1901, qui concernait les Évangiles, amenèrent dans Athènes des manifestations sanglantes, qui faillirent dégénérer en révolution; mais la question littéraire y occupait plus de place que la question religieuse. Quoi qu'il en soit, le patriarcat œcuménique se crut forcé d'intervenir et. par une série d'actes officiels, parus le 8 octobre, le Ier et le 18 décembre 1901, Joachim III maintenait la tradition de l'Église orthodoxe et condamnait toute traduction de la Bible en langue vulgaire. Th. Xanthopoulos, *Les dernières traductions de l'Écrilure sainte en néo-grec,* dans les *Échos d'Orient,* 1903, t. vi, p. 230-240.

4» Pendant que Sociétés bibliques et missionnaires protestants de toute nationalité rivalisaient de zèle en Turquie et contribuaient à envenimer les rapports de leurs Eglises avec les orthodoxes, les Églises épiscopaliennes d'Angleterre et des États-Unis se préoccupaient de les améliorer et d'en arriver à une union effective. Ces souhaits prirent corps dans les décisions des synodes anglicans de 1866, 1867 et 1868. L'archevêque de Cantorbéry, Archibald Campbell, envoya les décisions de ces synodes au patriarche Grégoire VI (1867-1871), avec un exemplaire des 39 articles de la foi anglicane, et manifesta en même temps le désir sincère que son Église nourrissait d'obtenir une union réelle. Grégoire VI approuva ces généreux sentiments, sans taire toutefois les difficultés nombreuses qui risquaient d'entraver un aussi beau projet. Depuis lors, les relations sont fort cordiales entre les deux Eglises, particuliérement entre les orthodoxes et les rilualistes. Il est bien à craindre pourtant que ces souhaits mutuels ne soient que des rêves chimériques. Bien qu'ils aient décidé au synode de Bonn, en 1874, d'enlever le *Filioque* du symbole, d'adopter l'expression de saint Jean Damascène : « Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, » de reconnailre la tradition comme une source de la révélation, l'eucharistie comme sacrifice, d'accepter la prière pour les morts et la pénitence ecclésiastique, les anglicans songent avant tout à réformer les orthodoxes dans leur dogme et dans leur culte. Par contre, les Grecs, qui ont accueilli avec empressement ces premières avances, sont bien décidés, à leur tour, à n'accorder aucune concession. Jusqu'ici, Overbeck seul a embrassé l'orthodoxie, suivi d'un petit groupe <le fidèles. Les publications nombreuses qu'il a lancées dans le public et la revue qu'il a fondée et dirigée pour répandre ses idées n'ont pas eu de résultat appréciable. Notons cependant que, depuis 1862, existe en Angleterre *The anglo-continental Society,* à laquelle appartiennent les principaux des évêques d'Angleterre et des États-Unis, société qui se propose l'union de toutes les Églises épiscopaliennes — à l'exception de l'Église romaine — sur la base des premières communautés chrétiennes et sans afficher le moindre prosélytisme. En 1897, la 36edécision du synode réuni à Lambeth Palace a chargé les plus hauts représentants de l'anglicanisme de s'entendre avec Constantinople. L'évêque de Salisbury, qui rendit visite au patriarcat œcuménique, février 1898, celui de Gibraltar, l'archevêque de Canlorbéry, chef de toute l'Église anglicane, en ont été les principaux intermédiaires. Tout se borne jusqu'à ce jour à des congratulations mutuelles et à des visites réciproques. Notons encore *VEaslern Church Association,* qui publie un rapport annuel, lance des tracts et des volumes et se propose de faire connaître à l'Occident les chrétiens d'Orient, tout en initiant ceux-ci à la doctrine de l'Église anglicane. Sur cette société voir *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1903, t. iv, p. 798-801. Un archimandrite grec. Teknopoulos, sur l'orthodoxie duquel ont plané les plus légitimes soupçons, a fondé dernièrement une revue bi-mensuelle : "Ενωσι 'Εκκλησιών, publiée en grec et en anglais et consacrée à préparer l'union des Eglises orientales avec celles de l'Occident, surtout avec l'Église anglicane et l'Église vieille-catholique. Enfin, le patriarche actuel, Joachim III, adressa une lettre publique, le 12 juin 1902, à un certain nombre d Eglises orthodoxes, pour savoir s'il n'y aurait pas lieu d'opérer un rapprochement avec les Églises protestantes. *Echos d'Orient,* t. v, p. 244, 432. Celles des Églises, qui voulurent bien répondre à la requête du patriarcat œcuménique, se prononcèrent pour la négative, *Échosd'Orient,* 1904, t. vu, p. 91-99, sauf l'Église russe et celle de Jérusalem, qui se montrèrent bienveillantes â l'égard de l'anglicanisme. Depuis, de nouveaux documents sont venus éclairer celte question, du moins en ce qui concerne les rapports de l'Église russe et de l'Eglise épiscopalienne des États-Unis. *Échos d'Orient,* 1905, t. vm, p. 138-148.

5» Dès son berceau, l'Église vieille-catholique songea â se rapprocher des Eglises orthodoxe et anglicane. Il y eut des conférences théologiques à Bonn, en 1874 et 1875, dirigées vers ce but et dans lesquelles on se fit des concessions mutuelles. Ces belles espérances ont été déçues. Après des réunions qu'il serait trop long d'énumérer ici, après l'institution à Bolterdam d'une commission ancienne-catholique, après la création, à Berne, en 1893, de la *Revue internationale de théologie,* les négociations ne sont pas plus avancées qu'à l'origine. On dirait même, à lire les récriminations trimestrielles du directeur de cette revue, qu'elles ont plutôt reculé. Si le patriarche Anthime VH lui adressait, le 15 février 1896, une lettre chaleureuse, dans laquelle il déclarait « se tenir sur les mêmes bases rationnelles

que les vieux-catholiques et reconnaître le même critérium »; si son successeur, Constantin V, favorisait ces hérétiques durant tout son patriarcat (1897-1901) et confiait à leur université de Berne la formation de ses jeunes théologiens; Joachim 111, dés les premiers jours de son second patriarcat, ne leur a pas caché son hostilité. Il a approuvé « certaines appréciations des bases de l'ancien-catholicisme, appréciations qui lui ont été soumises et qui expriment l'incompatibilité de l'ancien-catholicisme avec les dogmes de *notre* Eglise ». La sentence n'est pas sans appel et, dans sa fameuse encyclique du 12 juin 1902, le même patriarche a consulté les autres Églises orthodoxes sur la conduite à tenir vis-à-vis des vieux-catholiques. Toutes, à l'exception de l'Eglise serbe, se sont nettement prononcées contre ce groupe religieux, qu'elles ne distinguent guère des protestants. Il est à présumer que, lors de la disparition des amis de la première heure qui subsistent encore, les chefs des Eglises orthodoxes ne s'occuperont plus de leurs jeunes disciples, de plus en plus orientés vers le rationalisme allemand.

G" Tout en considérant la chute de Byzance (1453) comme une vengeance divine frappant des révoltés et des schismatiques, les papes de la renaissance, aussi bien que ceux du moyen âge, ont pour unique ambition, celle de refouler les Turcs en Asie. Tous ceux qui se succèdent depuis Nicolas V sur la chaire de saint Pierre ne rêvent pas d'autres conquêtes. Sur l'ordre de Callixte 111, Capistran et Carvajal enthousiasment les foules armées qui remportent la victoire de Belgrade, 1456; Pie ll va plus loin et, après avoir vainement offert à Mahomet II de le traiter en légitime souverain s'il voulait embrasser le christianisme, il se met à la tête d'une croisade qu'il songe à conduire lui-même contre les Ottomans. Paul II, Sixte IV, Innocent VIII et Alexandre VI poursuivent la même politique et, s'ils se préoccupent avant tout de sauver l'Europe et les grands intérêts de la civilisation chrétienne, on aurait tort d'applaudir à leurs insuccès, comme le font aujourd'hui les historiens orthodoxes, et d'y voir la juste fin d'une politique d'accaparement et de servitude. Jules II cherche à convertir le schah de Perse et à l'entraîner dans une ligue contre le sultan; quant à Léon X, la lutte contre les Turcs est le grand souci de toute son existence pontificale. Mais déjà les princes européens se dérobent aux sollicitations des papes; ils s'inquiètent davantage de leurs intérêts commerciaux ou dynastiques que des besoins de l'Église. On voit même des États, comme Venise, faire alliance avec les Turcs, le lendemain de la prise de Constantinople, en se déclarant « Vénitiens, avant d'être chrétiens », et d'autres, comme la France de François Ier et d'Henri il, se liguer avec l'infidèle contre les visées mondiales de Charles-Quint. Si le plan de rejeter les Turcs en Asie échoue en définitive, la responsabilité en incombe aux souverains de l'Europe beaucoup plus qu'aux papes; on ne doit pas oublier que c'est à un pape que revient la gloire de Lépante (1571), la journée qui écrasa la puissance musulmane, qu'un pape travailla à la conservation de Candie (1669), et que sans les pontifes de Rome le roi de Pologne, Sobieski, n'eût peut-être pas secouru Vienne (1683). Depuis lors, l'autorité des papes, en perdant de son prestige, n'a pu être secourable aux chrétientés opprimées de i'Orient, comme elle l'avait été pendant de longs siècles, bien que leur voix ait retenti de temps à autre pour soulager une grande infortune ou pour encourager une entreprise généreuse.

Dans le domaine politico-religieux, nous ne devons pas omettre les rapports qu'amena entre les deux Églises l'occupation v nitienne. Depuis 1204. Venise s'était taillé dans l'empire byzantin la part du lion et, même après 1453, ses possessions grecques étaient assez considérables. Chypre, le Péloponèse, la Crète, la DalmatieJ'Albanie, les Iles Ioniennes et l'Archipel relevaient encore d'elle. Peu à peu, les Turcs réussirent à les lui arracher: en 1571, ils ravirent Chypre, puis le Péloponèse, la Crète ou Candie en 1669. Le traité deCarlovitz, conclu la même année, rend it aux Vénitiens certaines parties du Péloponése, qu'ils cédèrent de nouveau aux Turcs, en 1718. au traité de Passarovitz. Il ne leur restait plus que la Dalmalie, les îles Ioniennes, quelques territoires de l'Albanie, qu'ils perdirent, en même temps que leur indépendance, vers la lin du xvitl· siècle. Le traitement accordé aux diverses communautés grecques par les Vénitiens, différa suivant l'époque et surtout suivant le territoire où elles étaient situées. A Venise, on permit aux Grecs de célébrer, 1456, dans une église latine et quand, en 1479, ils demandèrent la permission d'en construire une pour leur usage personnel, on leur répondit qu'ils feraient mieux de fréquenter les églises latines. En 1514, ie pape Léon X, sur la demande du Conseil des Dix, les autorisa à avoir une chapelle et un cimetière, parce que la Seigneurie les tenait *per veri e calolici crisliani,* et plus tard, en 1521, il décida « que les évêques latins ne devaient pas s'immiscer dans les affaires des catholiques de rite grec; là où les Grecs n'auraient pas d'évêque, ils seraient soumis à un vicaire nommé par eux et à qui l'évêque latin ne pourrait pas refuser l'approbalion ». Il y eut pourtant des difficultés qui surgirent nombreuses de côté et d'autre, entre ces communautés et les titulaires latins. Depuis l'année 1556 l'évêque grec de Zante et Céphalonie se fixa à Venise pour y pontifier et, vingt ans après, son premier chapelain, Gabriel Sévère, se rendait à Constantinople pour y recevoir la consécration épiscopale, avec le titre de Philadelphie. Il succédait à l'évêque de Zante en 1582; c'était un farouche ennemi des Latinsel du catholicisme. Depuis 1616, date de la mort de Sévère jusqu'à 1681, date de l'élection de Typaldos, six prélats se succèdent à Venise et, à chaque élection, le baile vénitien de Constantinople fait les diligences nécessaires pour obtenir les bulles patriarcales au nouvel élu. C'est assez dire que la communauté était redevenue orthodoxe, c'est-à-dire séparée de Rome. Dès 1644, l'évêque de Philadelphie résidant à Venise a le titre d'exarque ou primat patriarcal pour toutes les possessions vénitiennes et, en 1651, on l'autorise à recevoir la consécration, sans se rendre à Constantinople, de tels prélats orthodoxes que Venise désignerait, et à consacrer lui-même le titulaire de Zante et Céphalonie. Vers la lin du xvn« siècle, la situation se modilia et Venise, qui n'avait pas les mêmes complaisances pour les Grecs, exigea que les communautés orthodoxes se réconciliassent avec Rome. Les exigences des Grecs, qui refusaient au Conseil des Dix toute immixtion dans leurs affaires religieuses, même dans le choix des curés, y avaient contribué pour une large pari. Le métropolite de Philadelphie, Typaldos, se réconcilia donc avec Rome, sans pouvoir entraîner avec lui la majorité de ses paroissiens. A sa mort (1718), la vacance du siege dura 43 ans et les curés grecs, par pure contrainte, consentirent à nommer le pape à la liturgie. Puis, par suite des récriminations des orthodoxes dalmates, lesquels. privés d'évêque, s'adressaient a des sujets turcs, serbes ou moscovites, la Seigneurie rétablit en 1761 un évêque orthodoxe à Venise dans la personne de Georges Phacea. Celui-ci ne put obtenir de Constantinople ses bulles d'approbation; il mourut en 1768 et fut remplacé par l'évêque de Cérigo, Morinori, qui ne les obtint pas davantage. Le 21 janvier 1772, fut élu un prêtre de Corfou, Théotochis, qui n'accepta que s'il relevait de Constantinople et s'il avait la liberté de professer les dogmes de l'Eglise orientale et d'en exercer les rites. Les négociations ne purent aboutir et, l'élu ayant renoncé au bénéfice de son élection, les mêmes difficultés se présentèrent pour son successeur. Elles

duraient encore, quand l'entrée des Français en Dalmatie, 1808, mil lin à cette situation embrouillée. Depuis lors, les communautés orthodoxes, retombées sous le joug politique des Turcs, relèvent de Constantinople; celles dont le territoire a été annexé à la Grèce, du saint-synode d'Athènes; celles dont le territoire appartient à l'Autriche-Hongrie, du patriarcat de Carlovitz ou du métropolite de Tchernovilz ; celles enfin, qui sont toujours en terre italienne, du patriarche œcuménique. Çà et là, quelques petits groupes sont restés Grecs-unis ou ont passé au latinisme.

.1. Véloudos, 'ΕλΛήνων ôjSoJ»;wv àzotx;« t, Ώηινία, Venise, 1893 ; P. Pisani, *Les chrétiens de rite oriental à Venise et dans les possessions vénitiennes. 1439-1191,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1896. t. t, p. 201-224; D. Kyriakos, *Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453-1898,* Leipzig, 1902, p. 125-130.

Nous n'avons envisagé que la situation des anciennes provinces grecques, passées au pouvoir des Vénitiens. Dans les provinces turques proprement dites, les rapports entre les Grecs et les Latins s'exerçaient par l'intermédiaire du pape et du patriarche, des missionnaires latins et du clergé grec. On ne peut indiquer, même d'une manière très sommaire, quelles furent les relations entre les papes et les patriarches, depuis 1453 jusqu'à nos jours, mais il importe de constater que, dans l'ensemble et jusqu'à la révolution française, elles furent tout autres que celles que l'on constate aujourd'hui. Au lieu de se regarder comme frères ennemis et n'avoir que des rapports rares et officiels, on s'écrivait souvent, et en fort bons termes, on se recommandait mutuellement les uns aux autres les prêtres des deux rites ; enlin, les papes intervenaient plus fréquemment et plus directement dans les alfaires intérieures de l'Eglise orientale. Nombre de patriarches grecs envoyèrent même leur adhésion à la primauté romaine. Jusqu'à quel point leur conversion fut-elle sincère? C'est ce que l'on ne saurait dire. Il est fort possible que le désir d'obtenir des places gratuites pour leurs neveux ou leurs parents dans les collèges romains, de recevoir des subventions pécuniaires ou de lutter contre les protestants, les ait poussés à faire pareille démarche, mais leur conduite et leur attitude en Orient se ressentaient d'une certaine bienveillance. Ainsi, pour ne citer que des exemples topiques, les jésuites et les capucins avaient, aux xvtt' et xvm» siècles, toute liberté de prêcher et de confesser dans les Eglises des diocèses grecs, et cela de par la volonté expresse du patriarche. Et ils ne se lirent pas faute d'user de la permission, comme on peut le constater dans leur correspondance. Le P. Carayon a publié les *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au xvn· siècle,* Paris, 1861, où se trouvent consignés les faits suivants, p. 162 : « Le mesme patriarche de ce lieu (Constantinople) en signe de l'affection qu'il nous porte, expédia dernièrement une lettre patente pour les nostres de Scio, commandant à l'archevesque du lieu de les laisser librement praliquer nos fonctions. » Ceci se passait en 1612; en 1664, on lit, p. 101 : « Les femmes des Grecs ne manquent pas de se venir confesser à nous, pour évister l'avarice de leurs papas, à qui il faut donner une somme d'argent toultes les fois, » et, un peu plus tard. p. 244 et 216 : « Pendant les temps de carême et d'avent... les prédicateurs, en sortant de chaire, sont quelquefois obligez d'aller remonter dans celles des églises des Grecs et des Arméniens, pour satisfaire le désir qu'ils ont d'entendre la parole de Dieu... Les mêmes missionnaires vont souvent rendre leurs devoirs aux évêques et à leur cierge, avec lesquels nous entretenons une parfaite intelligence; la conversation est toujours sur quelque point de religion, car plusieurs ne demandent qu'à être instruits. » A Smyrne, on agissait comme à Constantinople, p. 172 : « L'archevesque fut le premier qui amena au P. Queyrot son nepveu et son filleul, des plus considérables de la ville, pour estre instruit, et lui envoya son diacre pour recevoir l'absolution de ses fautes, donnant toute liberté à ses sujets de se confesser aux nostres, et il donna à ceux-ci tout pouvoir de confesser dans son église et les Latins et les Grecs. » De Nexos, un jésuite écriten 1641, *op. cil.,* p. 116 : « J'ai eu permission du métropolite grec de prèclieret catéchiser dans les églises grecques, et ce, par écrit, avec menace de suspension à ceux qui en feraient difficulté. » *Les* capucins avaient adopté la même ligne de conduite que les jésuites. Le P. Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient,* Paris. 1902, le constate : « En 1642, un bon nombre d'évèques grecs eurent recours au zèle des missionnaires capucins,... et le P. Thomas, alors custode, demanda au patriarche grec des pouvoirs pour tous les diocèses de l'Orient, et â Rome l'autorisation de célébrer la messe selon le rite grec, là où les Latins n'avaient pas d'église, » p. 105. Le même P. Thomas écrit, p. 108 : « Tel était le zèle de nos Pères, qu'un grand nombre de Grecs s'adressèrent à eux pour la confession, et tous ceux qui s'approchaient d'eux rentraient dans le sein de l'Église catholique et faisaient profession publique de leur foi, car on refusait d'entendre ceux qui ne voulaient pas abandonner le schisme. » En 1653, les capucins visitent les métropolites de Sinope et d'Amasée, lesquels, malgré les lettres du patriarche grec dont ils étaient munis, se refusent à leur laisser dire la messe dans leurs églises. Les missionnaires restèrent pourtant dix mois au milieu des moines grecs. *Op. cit.,* p. 114. Dans file d'Andros, qui était presque toute orthodoxe, lors de la procession du saint-sacrement, « l'évêque grec et tout son clergé, revêtus en cérémonie avec cierges et flambeaux, s'y incorporaient et l'accompagnaient entièrement » et, en 1745, les capucins « prêchaient à la cathédrale et dans les autres églises des Grecs ». *Op. cit.,* p. 175 sq. On ne sait exactement à quels motifs est due. depuis la lin du XVIIIe siècle, la nouvelle attitude des missionnaires latins, peut-être à la substitution des lazaristes aux anciens missionnaires. Quoi qu'il en soit, les missionnaires latins d'aujourd'hui, de tous ordres et de toute nationalité, appliquent dans toute leur rigueur les règles de la Propagande relatives à la *communicatio in sacris,* et n'ont même pas toujours avec le clergé grec les rapports de bon voisinage, que semblerait requérir la confraternité chrétienne. Ils s'ignorent les uns les autres, ce qui n'est peut-être pas le plus sur moyen de s'estimer ou même de se convertir.

De ces bons rapports, qui existaient jadis entre les papes et les Églises orientales et que les vicaires du Christ ne demandaient qu'à améliorer, il subsiste encore à Rome deux créations importantes : le collège grec de Saint-Athanase et la S. C. de la Propagande. C'est le 13janvier 1577 que Grégoire XIII publia la bulle d'érection du séminaire grec, indiquant le but de l'œuvre et les moyens de l'obtenir. Après avoir passé par des mains diverses, les élèves de ce séminaire relèvent depuis 1897 des bénédictins. Bien que le pape Clément VIII eût décrété en 1595 que les séminaristes seraient à l'avenir ordonnés par un évêque du rite grec, ce n'est que depuis 1897 qu'ils reçoivent dès leurs études une formation intellectuelle et liturgique convenant â leur état. Actuellement, ils sont au nombre de 35, dont six seulement destinés aux missions de Turquie et de Grèce, et encore sur ce nombre deux, nés à Syra, sont ils d'origine latine. Sur ce séminaire voir l'instructive brochure de dom R. Netzhammer, O. S. B., *Das griechische Kolleg in Rom. Skizzen aus Vergangenheit und Gegemvart,* Salzbourg, 1905, qui contient la bibliographie complémentaire. Quant à la Propagande, fondée en 1622 par Grégoire XV, un de ses premiers buts con-

cernait le retour â l'unité catholique des chrétiens dispersés dans l'empire ottoman. Au xix' siècle, dés 1848, Pie IX adressait aux Églises orientales une encyclique, à laquelle s'empressèrent de répondre de façon peu amicale le patriarche Anlhime VI et l'un de ses prédécesseurs, Conslanlios du Sinaï. L'inclination du pape vers les frères séparés n'en fut pas arrêtée et, d'accord avec Pitzipios, un Grec converti, il songea à convoquer un concile œcuménique pour la réunion des Églises. Mais le plan de Pitzipios de faire inviter les futurs membres du concile par les empereurs de France et de Russie n'ayant pas été approuvé, il se retourna désormais contre Rome, ainsi que sa Société chrétienne-orienlale, et s'il poursuivit son idée de l'union, ce fut à condition d'en exclure le pape. L'invitation d'assister au concile du Vatican (1870), offerte â Grégoire VI par le délégué apostolique, ne fut pas même reçue par celui-ci. Dès son avènement, 1878, dans une lettre au cardinal Nina, Léon XIII manifesta ses sympathies envers les Églises orientales et, le 30 septembre 1880, il étendait à toute l'Église la fête des saints Cyrille et Méthode, apôtres des Slaves, ce qui souleva de vives réclamations de la part des Grecs. Tout son pontificat fut marqué de manifestations touchantes et de créations favorables à son idée de rapprocher les Églises. Tels sont, pour ne citer que quelques actes, la tenue à Jérusalem du congrès eucharistique, mai 1893 ; les conférences pour l'union des Églises tenues sous sa présidence entre les chefs des Églises orientales catholiques et les plus éminents cardinaux, octobre 1894, et d'où sortit la commission cardinalice permanente préposée au même but; le 30 octobre 1894, la constitution apostolique *Orientalium dignitas,* lancée en faveur des rites orientaux et de leurs Églises ; la donation aux assomptionnistes, en 1895, de deux paroisses grecques à Stamboul et à Kadi-Keui (Chalcédoine), ainsi que l'invitation à créer un séminaire grec; l'érection,24 mai 1898, de l'archiconfrérie de N. D. de l'Assomption pour le retour des Églises dissidentes, établie dans l'église grecque de l'Anastasis des mêmes religieux ; la reconstitution, en 1897, du séminaire grec de Saint-Athanase à Rome, etc. Et je ne mentionne aucune des initiatives de ce pape en faveur des Russes ou des autres Églises orientales. En 1884, lors de l'élection de Joachim IV, on avait vu le délégué apostolique de Constantinople venir lui offrir les félicitations du pape ; le 20 juin 1894, on vit Léon XIII se tourner lui-même, dans son encyclique *Præclara,* vers l'Orient, « d'où le salut s'est répandu dans tout l'univers, » et le convier très affectueusement à rentrer dans le sein de l'Église. A cette invitation charilable, le patriarche Anlhime VII et son synode répondirent par une autre encyclique, d'un ton assez grossier, mais dans laquelle on a au moins l'avantage de rencontrer les griefs théologiques ou autres qui tiennent les Grecs éloignés de la communion catholique, août 1895.

L'encyclique patriarcale parut dans l'organe du Phanar la Ἐηἶηνταητχή 4>.ηlι,:α. 29 septembre 1895, et fut réfutée par les théologiens catholiques. Parmi les meilleurs signalons : L. Duchesne, *Églises séparées,* Paris, 1896 ; p. 59-22" ; S. Brandi, *De Cunion des Églises,* Home, 1896; J.-B. Bauer, *Argumenta contra orientalem Ecclesiam ejusque synodicam encyclical»,* Inspruck, 1897 ; le même ouvrage, en grec, Syra, 1899; et surtout au point de vue dogmatique, M. Malatakès (grec converti), *Réponse à la lettre patriarcale et synodale de l'Église de Constantinople sur les divergences qui divisent les deu.T Églises,* Constantinople, 1896; l'original grec de celte traduction. 'A<n»Tr,m< *-4 /«Slteaffix τά δύο 'Εχχληβία διάφορων χβχριαχνιχήν χ«ΐ •v-.li,· Ἐχχλχ,σία Κωνστβχηχονχόλιω . Constantinople, 1895. Quant aux travaux de Léon XIII, relatifs â l'Église orientale, voirla plaquette .le dom PI. de Meester, *Leone Xtll e la Chiesa greca,* Rome, 19U4.

Depuis lors, le patriarche actuel, Joachim III, a pris une initiative analogue à celle de Léon XIII et demandé, le 12 juin 1902, aux chefs des autocéphalies orientales, s'il n'y avait pas lieu d'opérer un rapprochement avec l'Église catholique. *Échos d'Orient,* t. v, p. 243; t. VI, p. 276. Le texte grec intégral avec traduction française a paru dans la *Revue catholique des Églises,* 1904, t. i, p. 101-112. Les réponses de ces Églises que l'on trouvera dans les *Échos d'Orient,* 1904, t. vit, p. 91-99, ne sont pas favorables. Joachim III a tenté récemment une nouvelle démarche auprès de l'Église russe par une lettre qui n'a pas été rendue publique, mais que l'on connaît par la réponse défavorable et publiée, elle, du saint-synode russe.

XXIV. Haute hiérarchie et population du patriarcat œcuménique actuel. — Nous allons donner la liste des métropoles qui relèvent aujourd'hui du patriarcat œcuménique, d'après le rang officiel qu'elles occupent dans la hiérarchie, la faisant suivre de quelques indications sur le nom et la situation de ces diocèses, sur les revenus des métropolites et des évêques, enfin sur la population orthodoxe de diverses nationalités située en Asie et dans l'Europe ottomane.

Le chiffre qui précède le nom du diocèse marque le rang qu'il occupe actuellement dans la hiérarchie. Les lettres A. E. I. sont des abréviations indiquant que· le diocèse est situé en *Asie,* en *Europe,* ou dans les *îles* comprises entre ces deux parties du monde. Le nom propre qui suit ces abréviations indique quelle est la résidence habituelle du métropolite; parfois ce n'est que la transcription moderne ou le nom turc de l'appellation ancienne. On remarquera que, sur 79 métropoles, 20 seulement se trouvent en Asie, 12 dans les îles et 47 en Europe. Cette proportion ne répond guère à la population, encore moins au territoire. Il est vrai qu'en Asie le patriarcat œcuménique est le maître incontesté, tandis qu'en Europe il doit faire face aux Serbes, aux Roumains, aux Grecs delà Hellade, et surtout au redoutable exarchat bulgare. Ainsi deux évêques grecs ont en Bulgarie des concurrents redoutables, installésdans les mêmes villes : à Varna et à Philippopoli, et, dans la Turquie d'Europe, les 21 éparchies bulgares, dont 7 sont déjà pourvues d'un évêque, minent sourdement l'influence des métropolies grecques du même nom. En dehors de Varna et de Philippopoli, trois autres métropoles ; Mésembrie, Anchialos et Sozoagathopolis, se trouvent en Bulgarie et sans doute sont appelées, ainsi que les deux précédentes, à disparaître dans un avenir très prochain. Deux autres métropoles, celles d'Uskub et de Raskoprizrend, sont occupées par des prélats serbes, relevant encore du Phanar, mais elles pourraient bien, a la longue, obtenir une sorte d'autonomie, qui les mettrait plus ou moins dans la dépendance de Belgrade. Je n'ai pas mentionné les quatre diocèses de Bosnie-Herzégovine, le concordat du 28 mars 1880 intervenu entre Joachim III et le gouvernement austro-hongrois ayant, en somme, arraché ces deux provinces serbes à la tutelle du patriarcat œcuménique. En fait, les quatre prélats de Séraïévo, Svornik, Hersek et Banialouka-Bihatch ne sont jamais invités à siéger dans le saint-synode constantinopolitain, bien qu'ils occupent toujours, sur la liste des métropoles relevant du Phanar, les rangs 19', 53·, 59' et 78e, c'est-à-dire qu'ils se glissent, Séraïévo entre la Pisidie et la Crète, Hersek entre Vodéna et Korytza, Svornik entre Siatista et Mogléna, Banialouka enfin après Vêla. Pour plus de facilité, nous les avons omis dans la liste précédente. Une autre métropole, la Crête, tend à former avec ses nombreux évêchés, une autocéphaliedistincte; son titulaire ne vient jamais siéger au saint-synode. Elle restera, comme le groupe de Bosnie-Herzégovine, dans une situation ambiguë, jusqu'au jour où un changement politique, prévu depuis longtemps, lui permettra de se rattacher à l'Église nationale de Grèce. Enfin, pour terminer ce qui concerne le nom des diocèses et

la résidence de leurs titulaires, il est à noter que plusieurs d'entre eux portent, non le titre de villes, mais celui de provinces ecclésiastiques, comme la Pisidie et la Crète, ou bien le titre d'un thème byzantin, comme la Cbaldée.

πραγμάτων τών υπό τον οικουμενικόν θρόνον ιιατελοΰντων ορθοδόξων χριστιανών υπηκόων τή 'Λ. Μεγαλειότητο τοΰ Σουλτάνου, Constantinople, 1862, ρ. 48-53; 1888, ρ. 50-54. Il est certain toutefois que des modifications importantes se sont produites. Ainsi, pour n'en citer qu'un

TABLEAU DES MÉTROPOLES ACTUELLES DU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE

DIOCESES.		RÉSIDENCE.	REVENUS des utrum uns.
1. Césarée......................	A.	Saint-Jean-Baptiste	60000
2. Êphèso......................	A.	Manissa	100 000
3. Héraclée..................	E.	Rudosto	90 000
4. Cyzique......................	A.	Artaki	90000
5. Nicomédie.................	A.	Ismidt	60000
6. Nicée.........................	A.	Ghemlek	60 000
7. Chalcédoine.............	A.	Kadi-Keuï	70 000
8. Dercos.......................	E.	Thérapia	80000
9. Thessalonique. . .	E.	Salonique	90 000
10. Andrinople.............	E.	Edirné	100000
11. Amasée. . .	A.	Samsoun	80 000
12. Janina..................	E.	Janina	80 000
13. Prousa..................	A.	Brousse	70 000
14. Pélagonia.................	E.	Bitolia	so ooo
15. Néocésarée..............	A.	Ordou	50 000
IG. Iconium.................	A.	Nigdé	50 000
17. Berrhœa.................	E.	Véria	50000
18. Pisidie.....................	A.	Isbarta	40000
19. Crête..........................	I.	Candie	70000
20. Trébizonde.............	A.	Trébizonde	45 000
21. Nicopolis.................	E.	Prévésa	24 000
22. Philippopolis - - - -	E.	Plovdif	70 000
23. Bhodes....................	I.	Metropolis	50 000
24. Serrés	E.	Serrés	85 000
25. Drama......................	E.	Drama	70000
•26. Smyrna.................	A.	Smyrne	70000
27. Mitylene..................	I.	Mételin	70000
28. Didymotichos - - - -	E.	Dimotika	70000
29. Ancyre.......................	A.	Angora	20 000
30. Philadelphie.............	A.	Alachéhir	30 000
31. Mélénic......................	E.	Melnik	70000
32. Ainos........................	E.	Dédé-Agatch	25000
33. Méüiymna................	I.	Achyroni	40000
34. Korytsa......................	E.	Korifza	40 000
35. Chio..........................	I.	Castro	45 000
36. Mésembria.............	E.	Missivri	45000
37. Samos......................	I.	Vathy	40 000
38. Bizya..........................	E.	Vizia	50 000
39. Anchialos..................	E.	Anchialo	60000
40. Varna.......................	E.	Varna	60 000

DIOCESES.		RÉSIDENCE.	REVENUS des UÊTROPULITR'I.
41. Maronia...................	E.	Ghumuldjina	60 000
42. Selybria..................	E.	Silivri	45 000
43. Sozoagathopolis . .	E.	Sozopolis	45 000
44. Xanthe......................	E.	Iskikjé	50 000
45. Ganos et Chora. . .	E.	Chora	30 000
46. Lemnos...................	I.	Lemnos	40 tMK)
47. Imbros......................	I.	Castro	45U00
48. Dyrrachion.............	E.	Durazzo	24 000
49. Skopia......................	E.	Uskub	65 000
50. Kastoria..................	E.	Kastoria	50000
51. Raskoprisréna . . .	E.	Prizrend	65 000
52. Bodéna...................	E.	Vodéna	60000
53. Belgrade.................	E.	Bérat	50 000
54. Strumnitza.............	E.	Stroumitza	70 000
55. Grébéna.................	E.	Grévéna	40 000
56. Sisanios...................	E.	Siatista	40 000
57. Mogléna.................	E.	Florina	40000
58. Prespae.................	E.	Ochrida	60 000
59. Débra......................	E.	Dibra	35 000
60. Kassandria.............	E.	Poligyro	40 000
61. Chaldia.....................	A.	Gumuch-Hané	30 000
62. Elasson.................	E.	Elasson	40000
63. Proconnèse.............	I.	Marmara	25 000
64. Dryinoupolis - - - -	E.	Argyrocastro	50000
65. Cos........................	I.	Istan-Keui	30 000
66. Lititza.....................	E.	Orta-Keui	40 000
67. Karpathos.............	I.	Scarpanto	25 000
68. Serbia et Kozané. .	E.	Servia	50 000
69. Névrokop..............	E.	Névrokop	?
70. Léros et Kalymnos .	I.	Léros	9
71. Éleuthéropolis.. . .	E.	Pravichta	25 000
72. Kolonia.................	A.	Kara-Hissar-Charki	?)
73. Paramythia - - - -	E.	Paramythia	40000
74. Bella.......................	E.	Vella	?
75. Hélioupolis.............	A.	Aïdin	46000
76. Kallioupolis - - - -	E.	Gallipoli	40000
77. Rhodopolis.............	A.	Li véria	?
78. Kréné.....................	A.	Tchesmé	40000
79. Quarante-Églises. .	E.	Kïr-Kilissé	9

Le nombre, qui accompagne le nom de la résidence, représente le revenu annuel que chaque métropolite tire ou est censé tirer de son diocèse. L'estimation est faite en piastres turques. La piastre vaut un peu plus de 0 fr. 20, de sorte que cinq piastres or équivalent à 1 fr. 05. Je ne saurais affirmer que la somme, prévue pour chaque métropolite, lui soit accordée aujourd'hui. En effet, l'estimation de cette somme remonte à 1856, à l'époque des réformes, et elle fut réglée alors d'après le nombre approximatif d'habitants que comprenait chaque diocèse. Qui oserait affirmer aujourd'hui que la population orthodoxe de chaque diocèse est restée stationnaire depuis cinquante ans, surtout que.au moment où fut établie cette statistique, les Bulgares comptaient parmi les orthodoxes grecs? Je donne néanmoins ces chiffres, parce qu'il m'a été impossible de m'en procurer de plus récents, ou plutôt parce que les statistiques que l'on publie aujourd'hui sont les mêmes que vers 1860. J'ai consulté Eichmann. *Die Refomien des osnianuchen Reiches,* Berlin, 1858, p. 31 sq. ; Γενικοί κανονισμοί περί διευβετήσεω τών εκκλησιαστικών καί έΟνικών

exemple récent, la 'Εκκλησιαστική αλήθεια, 1905, t. xxv. ρ. 310, donnait le diocèse de Silivri comme n'ayant pas 40000 piastres de revenus. Or, dans la statistique officielle que nous avons reproduite, Silivri (n. 42) a droit â 45000 piastres. De même, Kolonia et Bella sont donnés comme ne touchant pas, chacune, 40000 piastres, alors que ces métropoles ne figurent pas dans la statistique officielle. Il est vrai qu'elles sont de fondation récente, ainsique Névrokop, Léros etRhodopolis. En dehors du traitement qui lui revient personnellement, chaque métropolite doit prélever daus chaque diocèse une somme déterminée pour le compte du patriarche œcuménique. L'un dans l'autre, tous les diocèses, soit métropoles, soit évêchés, sont astreints à fournir annuellement 370000 piastres au patriarche; somme qui, ajoutée aux 130000 piastres perçues dans le diocèse de Constantinople, constitue un traitement annuel de 500 C00 piastres, c'est-à-dire de 105 000 francs.

Dans la dernière liste officielle des eparchies du patriarcat que j'ai sous les yeux et qui remonte à 1901, on ne comptait plus que cinq métropolies possédant

des évêchés snffragants. Éphèse en avait trois, Uêraclée de Thrace trois également, Thessalonique cinq, la Crète sept et Smyrne un seulement, soit en tout dix-neuf évêchés. A l'heure actuelle, les cinq métropolies susdites restent encore à la tète d'une province ecclésiastique, mais fort réduite,du moins pour quelques-unes. Ainsi Éphèse ne possède plus que l'évêché d'Anéai; llélioupolis et Kréné ayant pris rang parmi les métropoles, l'une depuis Je 24 octobre 1901, l'autre depuis le 11 décembre 1902. De même, lléraclée a vu l'évêché de Gallipoli acquérir le titre de métropole, le 3 novembre 1901, et ne conserve plus que deux évêchés sulfragants, Myriophyte et Métrai, qui ont chacun un revenu annuel de 30000 piastres. Encore est-il beaucoup question d'ériger Métrai en métropole. Smyrne compte toujours un évêché, Moschonissia, ayant 12000 piastres de revenu et étendant sa juridiction sur 29 ilôts semés entre Mételin et Aïvalik. Les évêchés qui relèvent de Salonique sont au nombre de cinq : Kitros, dont le titulaire réside à Entérina et a 30000 piastres; Kampania, dont le titulaire a pour centre d'action le bourg de Koulakia, à l'embouchure du Vardar et touche 60000 piastres; Polyané, dont l'évêque réside à Doïran sur le lac de ce nom et touche 50 000 piastres; Ardamérion ou Evdémich, dont l'évêque a 30000 piastres; enfin, Hiérissos ou le mont Athos, dont l'évêque a 30000 piastres. La province ecclésiastique de Crète a sept évêchés : Arcadia, avec résidence à Vianoet 24 000 piastres ; Rhéthymnéet Avlopotarno, avec 50000 piastres; Kydonia, avec résidence à La Canée et 60000 piastres; Pétra, avec résidence à Néapolis et 35 000 piastres; Kissamos et Sélino; Lampa et Sphakia avec résidence au monastère dePrévéli; Hiéra et Sitia, avec 40000 piastres. En 1896, il y avait un huitième évêché, Khersoniso, avec résidence au monastère d'Angarada et 35000 piastres de revenu ; depuis il a dû être supprimé. Cela constitue donc un groupe de seize évêchés sufTragants, mais les sept sièges de Crète sont rarement tous occupés en même temps et, du reste, le seraient-ils, que leur sujétion vis-à-vis du Phanar se restreint chaque jour. Il y a, par ailleurs, une tendance fort marquée aujourd'hui â supprimer les évêchés, de même que l'on a fait disparaître les archevêchés autocéphales, au cours des siècles. On espère obtenir ainsi une plus grande rapidité dans l'expédition des affaires diocésaines, en portant devant le saint-synode, non devant le métropolite, le règlement des litiges.

Le diocèse propre du patriarche œcuménique est constitué par Stamboul, Galata, Péra et les faubourgs échelonnés sur la rive européenne jusqu'à léni-Keuï inclusivement. Cet archevêché, régi par des lois particulières, est confié à l'administration du proto-syncelle ou vicaire général du patriarche. Quelques-uns des principaux districts ont à leur tête un prélat revêtu du caractère épiscopal et décoré du titre de chorévêque. Il y en a cinq habituellement, qui portent divers titres épiscopaux et sont chorévêques de Péra, de Galata, de Tatavla, de Vlanga et de Baloukli. Arnaout-Keuï sur le Bosphore en avait obtenu également un en 1900. Le diocèse de Constantinople n'est pas le seul à jouir d'une pareille organisation ; d'autres métropolies peuvent — et certaines le font très régulièrement — prendre des évêques auxiliaires, qui se chargent de soulager le fardeau du métropolite. Ces auxiliaires sont parfois deux ou trois dans le même diocèse et ne succèdent jamais directement au titulaire. De même, depuis le mois de juillet 1901, les deux directeurs de l'école théologique de Halki et de la Grande École de la nation, sise au quartier du Phanar, ont été créés métropolites *ad honurem,* le premier de Stavropolis, le second de Sardes, alors qu'ils n'étaient auparavant que simples archimandrites. Si l'on ajoutait à tous ces prélats que nous venons de désigner les métropolites en retraite.démissionnaires ou déposés, tous ceux qui *se reposent* en un mol, pour employer le bel euphémisme néo-grec, on arriverait à une liste, qui ne serait guère inférieure à celle des vrais métropolites.

Une liste des évêques titutaires a été dressée en 1901 dans la Ἐχχλη«ττχή «λήβοα, t. XXI, p. 31. 50. 67, 211. Elle devait aller du patriarcat de Raphaël II au second patriaivai de Joachim lit. c'est-à-dire de 1606 â 1900; en fait, elle s'arrête à l'année 1871. Elle est toutefois fort précieuse, car elle a été faite directement sur les archives du patriarcat. On n'a qu'à s'y reporter pour se rendre compte quels sont les titres le plus fréquemment employés.

Il existe une troisième organisation ecclésiastique, qui correspond assez bien à ce que nous appelons dans notre droit canonique des abbayes *nullius;* en Orient, on les appelle *exarchies.* .Jusqu'en 1902, les exarchies étaient au nombre de cinq : Metsovo dans l'Épire, Palmos dans l'archipel, Souméla, Vazélon et Péristéréota. au sud de Trébizonde, dans le Pont. Sauf la première, toutes avaient pour centre un monastère stavropégiaque : Saint-Jean l'Evangéliste à Patmos, la Sainte-Vierge à Souméla, Saint-Jean-Baptiste à Vazélon, Saint-Georges à Péristéréota. Soustraits à la juridiction de l'ordinaire, les orthodoxes de ces cantons obéissent aux supérieurs de ces couvents stavropégiaques, c'est-à-dire qu'ils relèvent du seul patriarche œcuménique. Or, les habitants des trois exarchies du Pont, peu satisfaits du gouvernement des moines, réclamaient sans cesse auprès du saint-synode ou bien la création d'une mélropolie nouvelle, ou bien leur incorporation au diocèse deTrébizonde, dont ils forment une enclave. Après de vives instances, ils ont obtenu gain de cause et, le 9 octobre 1902, le saint-synode rétablissait l'ancienne mélropolie de Rhodopolis. Par suite de cette décision, le nouveau diocèse comprend les trois exarchies politiques de Souméla, qui commandait à quinze villages, de Vazélon, qui en avait vingt, et de Péristéréota, qui en avait onze. Le métropolite se voit donc, avec ses 46 villages, à la tête d'un diocèse aussi considérable que celui de beaucoup de ses collègues. Quant aux supérieurs des trois monastères susdits, ils ont désormais perdu tout droit exarchal et n'exercent plus de juridiction au delà des murs de leurs couvents. Les seules exarchies encore existantes se bornent donc à deux : celle de Metsovo, qui ne tardera pas à disparaître, et celle de Patmos, qui se maintiendra longtemps encore. En effet, maîtres absolus de Pile, les moines de Saint-Jean-Baptiste ne laisseront pas aisément un prélat établir son autorité sur leurs subordonnés.

Les statistiques officielles et sérieuses n'existant pas dans l'empire ottoman, on ne saurait donner, même par approximation, la population totale des orthodoxes soumis à la juridiction du patriarcat œcuménique. Voici cependant quelques chiffres, qui aideront à se former une opinion sur ce point. En Asie, les vingt diocèses sontcompris dansdixdivisionsadministratives: vilayets, c'est-à-dire provinces, et mutessarilliks indépendants, c'est-à-dire départements qui relèvent directement de la Sublime Porte. Vital Cuinet est l'auteur qui a travaillé avec le plus de soin et d'impartialité à se rapprocher de la vérité. En combinant les données éparses dans les quatre volumes de son ouvrage, *La Turquie d'Asie ; Statistique descriptive et raisonnée de chaque province de TAsie-Mineure,* Paris, 1892-1894, on arrive à dresser le tableau ci-après.

Comme on le voit, les Grecs asiatiques forment un peu plus du neuvième de la population totale. Il est vrai que le chitïre actuel doit être relativement plus considérable, Cuinet ayant envoyé son ouvrage à l'impression en 1890, après avoir employé une douzaine d'années à recueillir les statistiques qu'il a consignées dans son ouvrage. On peut donc dire que ce tableau représente seulement l'état de la population en Asie-Mineure, il y a déjà vingt ans, et encore d'une manière

fort approximative. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs,* Paris, 1881, p. 494, donne un chiffre à peu prés analogue; il estime la population grecque de î'Asie-Mineure à 966 585 habitants. Et cet auteur est un Grec, qui s'est servi presque exclusivement de renseignements oraux ou écrits provenant de ses compatriotes.

POPULATION GRECQUE-ORTHODOXE

EN ASIE-MINEURE

DIVISIONS ADMINISTRATIVES.	CHEF-LIEU.	FOPLLiTIO.I TOTALE	POPП.ATIOA CRtCQÜL
1. Aidin	Smyrna.	1 396 477	208 282
2. Angora	Angora.	892901	34009
3. Bigha	Bigha.	129438	16 413
4. Castamonni	Castamouni.	1018912	21 507
5. Constantinople (isie).	Constantinople.	240 381	44164
6. Ismidt	Ismidt.	222 760	40 795
7. Khodavendighiar.	Brousse.	1 626 869	230 711
8. Koniah	Koniah.	1088 000	73000
9. Sivas	Sivas.	1086015	76 068
10. Trébizonde	Trëbizonde.	1 047 700	193000
Total.		8749 453	937 949

Dans la Turquie d'Europe, par suite des rivalités de race, la situation est encore plus inextricable. Grecs, Bulgares, Serbes, Koutzovlaques, Albanais y luttent pour asseoir la prépondérance de leur nationalité. Tous n'obéissent pas au patriarcat orthodoxe et ceux mêmes qui lui obéissent et qui ne sont pas grecs d'origine ne voudraient pour rien au monde être confondus avec ces derniers. Ne pouvant donner de statistique sûre, je vais m'efforcer d'indiquer les forces dont dispose actuellement chacune de ces nationalités. En Bosnie-Herzégovine, il y a, d'après les statistiques les plus récentes du gouvernement austro-hongrois, 673000 orthodoxes, d'origine serbe, que le Phanar compte parmi ses fidèles, bien qu'ils échappent de plus en plus à sa juridiction. Dans la Turquie proprement dite, deux métropolites serbes gouvernent les diocèses d'Uskub et de Prizrend, qui sont en grande partie composés de leurs compatriotes. Là, depuis la cathédrale jusqu'à la dernière chapelle de village, le clergé diocésain célèbre la messe et les offices en slave. Ces victoires serbes, du moins en ce qui concerne la nomination des métropolites, sont de date récente, car c'est le 21 janvier 4896 qu'un Serbe fut élu métropolite de Prizrend, et le 30 octobre 1899 qu'un autre Serbe fut promu au siège d'Uskub, après une série de démarches diplomatiques, qui mirent en mouvement toutes les chancelleries européennes. L'éparchie de Prizrend comptait, vers 1900, près de ■200C0 familles. En donnant à chaque foyer serbe une moyenne de huit à dix personnes — ce n'est pas exagéré — nous aurions 160 000 à 200 000 habitants pour ce diocèse. Le clergé séculier ou régulier était au nombre de 159, les paroisses de 145. Voir *Échos d'Orient,* 1900, t. Ill, p. 348. Le diocèse d'Uskub comprenait, à la même date, 8000 familles environ, soit de 6t000 à 80000 personnes, 88 paroisses, 114 prêtres séculiers ou réguliers. *Echos d'Orient,* I. m, p. 351. Voir aussi dans la même revue, *Diocèse d'Uskub,* I. t, p. 67-69, 195; Le *cas de Firniilien d'Uskub,* t. v, p. 310-312; Le sacre *du métropolite serbe Firniilien,* v, p. 390-392; *L'Église serbe en Turquie,* t. ni, p. 341-351 ; La Russie *et les monastères de Vieille-Serbie,* t. vi, p. 399-401; La *nationalité serbe en Turguie,* t. vu, p. 46 sq.

Si l'iradé impérial n'a pas encore paru, qui reconnaîtra en Turquie d'Europe la nationalité serbe, un autre a été promulgué le 10/2-4 mai 1905, qui reconnaît la nationalité roumaine. C'est déjà une cruelle amputation que se prépare à subir le patriarcat œcuménique. Du fait de la constitution d'une Eglise serbo-ronméliote, le Phanar est exposé à perdre environ 250000 fidèles, en attendant que les consuls et les agents serbes découvrent des compatriotes ailleurs que dans les deux diocèses d'Uskub et de Prizrend; du fait de la constitution d'une Eglise koutzo-valaque en Turquie, laquelle n'est plus aujourd'hui qu'une question de jours, la perte sera encore plus sensible pour les Grecs. D'après des statistiques détaillées, parues dans des journaux roumains et qu'il y a tout lieu de croire exactes, la population roumaine de la Macédoine proprement dite serait de 394700 âmes, auxquelles il convient d'ajouter20000 Roumains en Albanie, 160000 dispersés çà et là dans les vilayets d'Andrinople et de Constantinople, 220000 en Thessalie et en Grèce. Même en supposant quelque exagération dans ces chiffres et en les réduisant d'un tiers, il n'en resterait pas moins 530 000 fidèles destinés à échapper dans un avenir prochain à la juridiction du patriarcat œcuménique. On comprend que, devant de telles menaces, la question roumaine de Macédoine soit devenue présentement la question vitale pour les Grecs. Déjà un évêque roumain, Mtr Anthime, est établi à Monastic. sans titre épiscopal, il est vrai, et l'on sait quel scandale a provoqué dans le monde orthodoxe, en 1901, la venue en Macédoine de Mor Gennadios, ex-métropolite roumain de Bucarest. Pour le moment, Monastic possède un gymnase roumain, deux écoles de garçons et deux de filles; Krouchova un gymnase, une école commercial et quatre écoles primaires; Janina une école commerciale et deux écoles primaires; Salonique de même. Il existe dans les autres villes ou villages 98 écoles primaires de garçons et 73 écoles primaires de filles. De plus, la langue roumaine était employée, avant l'iradé du 10/24 mai 1905, comme langue liturgique dans 48 églises de Macédoine. Par le fait de cet iradé, le sultan a accordé à tous ses sujets de nationalité valaque le droit d'enseigner le roumain dans leurs écoles; d'avoir des prêtres à eux célébrant tous les offices liturgiques dans leur langue nationale; de nommer, conformément aux lois établies, des moukhtars (maires) à eux; d'avoir pour leurs écoles des instituteurs et des inspecteurs, qui ne devront rencontrer aucune entrave dans l'exercice de leurs fonctions et s'adresseront directement au ministère de l'instruction publique; enfin, d'être admis dans les élections des moindres conseils administratifs. Le tout, remarque ironiquement l'iradé impérial, est accordé, « à condition de ne point toucher à la dépendance des Valaques vis-à-vis du patriarcat œcuménique. » C'est-à-dire qu'on enlève à celui-ci toutes ses prérogatives sur les orthodoxes de nationalité roumaine et qu'on ne lui conserve plus qu'une autorité morale et spirituelle.

En comptant les Serbes de Bosnie et de Turquie, les Roumains de Macédoine et de Thrace, cela fait donc un total de 1 228 000 orthodoxes, que le patriarcat œcuménique range habituellement parmi les grecs-orthodoxes soumis à son autorité, alors qu'en réalité ils ne sont pas Grecs et qu'ils ne se soumettent que le moins possible ou même pas du tout à la houlette œcuménique. Ce n'est pas tout. D'après un document officiel fourni par l'exarchat bulgare en 1902. il y avait en Turquie d'Europe 1 334 573 Bulgares, répartis dans les 21 eparchies bulgares. Cette population de 1350 000 âmes environ n'obéissait pas tout entière à son Église nationale; un quart subissait encore le joug du patriarcat œcuménique. Des statistiques un peu antérieures, mais provenant de la même source, donnaient 46518 familles bulgares, qui acceptaient la juridiction grecque, c'est-à-dire qui étaient patriarchisles, suit de 400000 à

450 0C0 Bulgares, avec 666 prêtres. En acceptant les chiffres les plus favorables aux Grecs, 450000, il y aurait encore 890000 orthodoxes Bulgares soustraits à la juridiction du Phanar. En les ajoutant aux 1 228 000 Bosniaques, Serbes et Roumains, qui jouissent d'une sorte d'autonomie, nous avons donc 2118000 orthodoxes que le Phanar compte parfois parmi ses fidèles et qui ne le sont qu'à demi. En dehors des 450000 Bulgares, qui reconnaissent le patriarche œcuménique, il ne faudrait pas oublier, non plus, un contingent assez, considérable d'Albanais, qui ne sont pas encore constitués en communautés particulières, mais que l'exemple des Bulgares, des Serbes et des Roumains, pourrait bien ne pas laisser indifférents. Mentionnons également les 200 C00 Cretois, qui attendent à tout instant la permission de l'Europe pour s'unir à leurs frères de Grèce et se placer sous l'obédience du saint-synode d'Athènes. Dans ces conditions, on conçoit qu'il soit malaisé d'indiquer, même de façon très sommaire, les fidèles orthodoxes d'origine et de langue grecques, qui restent malgré tout fidèles à la cause phanariote. J'ai dit *d'origine* et de langue grecques, car la langue grecque, à elle seule, ne suffit pas à constituer un vrai Grec, ainsi que le réclament les chauvins d'Athènes et de Constantinople. Les Roumains aussi parlaient grec et beaucoup le parlent encore, sans que l'on puisse cependant les ranger parmi les Grecs orthodoxes. Il n'y a de vrais Grecs que dans les Iles, sur les côtes de la mer Noire ou des autres mers baignant la Turquie d'Europe, et aussi dans les villes et les grandes agglomérations de l'intérieur.

Pour la BULGARIE, voir t. n, col. 1224-1228; pour les Roumains île Turquie, voir dans les *Échus d'Orient. La nationalité roumaine en Turquie,* t. vu, p. 47 sq. ; *Les Itoumains de Macédoine,* t. vu, p. 178 sq.; *Les Koutzo-Valaques,* t. vu, p. 302-305: *Deux princes roumains,* t. vu, p. 257-200. Chassiotîs. *L'instruction publique chez les Grecs,* Paris, 1881, p. 494 sq., estime la population grecque de la Turquie d'Europe de la manière suivante : 495 355 habitants en Êpire, 321 072 en Thessalie. 606 368 en Macédoine, 739648 en Thrace. 662403 dans les Iles, en tout 2 824 84J habitants. Pour établir cette statistique, Chassiotis a rangé parmi les Grecs tous les chrétiens de religion orthodoxe : mais il faut en enlever les orthodoxes de diverses nationalités, ainsi que nous venons de le faire. Avec ces restrictions, la statistique a quelque chance d'être exacte.

XXV. Règlements généraux nu patriarcat œcuménique. — Au cours du XIX* siècle, le gouvernement turc, pour obtenir des satisfactions de l'Europe, dut faire des concessions aux rayas. Le massacre des janissaires, 15 juin 1826, tout en marquant la fin de l'ancien régime, ne modifia pas trop la situation des chrétiens. Une première dérogation provint du Haiti Chérif, dit de Giil-Kbané, lu le 3 novembre 1839 et qui attribuait aux sujets infidèles les memes droits qu'aux musulmans. L'application de cette charte ne fut pourtant pas aussi complète qu'elle semblait le comporter et Je seul changement appréciable fut dans le prélèvement du Kharadj. Cet impôt, qui tenait lieu pour les chrétiens de tous les autres, était jusque-là arraché à chaque raya par la brutalité des collecteurs et souvent aggravé par les exactions locales; désormais, il fut recouvré par les communautés municipales, qui devaient en verser le montant dans les caisses des receveurs généraux. En 18,7. était reconnue la validité du témoignage des cl r tiens, même contrede« musulmans, disposition qui abolissait une loi régissant depuis des siècles les rapports de fa classe mahom'tane avec les chrétiens indigenes oo étrangers. De même, on rapporta — et cela au détriment de l'orthodoxie — le firman de 1834, qui interdisait le passage d une communauté chrétienne dans une autre et s'opposait ainsi aux progrès du catholicisme.

Apres la guerre de Crimée et lors du protocole de Vienne, 1« février 1855, on songea à retoucher les immunités des populations chrétiennes et, par suite, à une transformation complète de l'Eglise grecque, à laquelle elle-même serait appelée à concourir. C'est ce qui eut lieu par la promulgation du fameux *Hallir·Humaîoum,* du 18 février 1856 — voir le texte dans Ed. Engelhard, *La Turquie et le Tanziniat ou histoire des réformes dans l'empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours,* Paris, 1882, t. t, p. 263-270, que le patriarche Cyrille Vil se décida, après quelques moments d'hésitation, à faire lire dans les églises. Comme le synode se montrait rebelle et cherchait par son inaction à éviter une loi qu'il qualifiait de révolutionnaire, le grand-viz.ir l'invita à s'exécuter. Un règlement minutieux, élaboré dans le conseil, prescrivit une série de mesures destinées à établir le nouvel ordre de choses. Voir le texte publié par le P. Petit dans la *fleinte de l'Orient chrétien,* 1898, t. m, p. 397-401. Cette ingérence directe du pouvoir fut le signal de violentes protestations au sein de la communauté grecque, qui eut recours à la publicité pour intéresser l'Europe à ses griefs; bon gré mal gré, il fallut pourtant s'exécuter. Dès le mois d'août 1858, l'assemblée nationale, réunie au Phanar, procéda à la formation du *conseil provisoire national,* en se conformant aux dispositions de la circulaire ministérielle. Celte assemblée comprit sept métropolitains, choisis par le saint-synode, dix représentants des divers quartiers de Constantinople et onze délégués des provinces ou vyalets; soit, avec le président et le secrétaire, un total de trente personnes. On élabora tout d'abord un règlement minutieux, en 28 articles, destiné à fixer les attributions du conseil, les obligations de ses membres, les devoirs du secrétaire et ceux du président. Voir Γενικοὶ κανονισμοὶ περὶ διευθετήσεω τῶν... πραγμάτων, Constantinople, 1888, ρ· ιγ'-ιζ'·

1» *Le patriarche.* — La première question portée à l'ordre du jour était l'élection du patriarche. C'est sur ce point que le conllit éclata dés l'origine entre les deux corps. Depuis le vil· siècle au moins jusqu'à la fin de l'empire (1453), le souverain réunissait une douzaine de prélats parmi les évêques de passage à Constantinople et ces évêques formaient une liste de *trois* noms qu'on apportait au prince. « L'esprit de Dieu, au dire de Codinus, leur inspirait ces noms. » Sur cette liste l'empereur désignait le patriarche et, lorsque aucun des trois noms proposés ne lui agréait, il en choisissait un autre. A. Gasquet, *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance,* Paris, 1889, p. 85-89. Cet usage se conserva, même après la conquête turque, sauf que les métropolites préférant le séjour de la capitale à la résidence dans leurs diocèses, les membres du saint-synode se trouvèrent beaucoup plus nombreux. Les titulaires des métropoles voisines de Constantinople en furent affligés et, de là, naquirent des rivalités mesquines qui troublèrent l'orthodoxie durant plusieurs siècles. Finalement, la victoire revint aux métropolites voisins de Constantinople et, en 1741, Gérasime d'Héraclée obtint du sultan Mahmoud Ier, un firman qui modifiait la pratique usitée jusqu'alors, et qui fut confirmé en 1757 par un *hall* souverain. A. Ypsilanti, Τὰ μετὰ την ἅλωσιν, Constantinople, 1870, p. 350, 376. D'après ces documents, le choix du saint-synode n'était sanctionné par le sultan, que si l'élu présentait un certificat de bonne conduite signé des métropolites d'Héraclée, de Cyzique, de Nicomédie, de Nicée et de Chalcédoine, qui jouaient le rôle de *gérantes* et exerçaient désormais une influence décisive sur les affaires de la nation. Ce fut le régime du *gérontisme,* odieux entre tous, et dont l'assemblée nationale de 1859 demanda la suppression. Le patriarche et les métropolites visés protestèrent et l'on dut recourir au gouvernement turc pour obtenir la paix. Celui-ci refusa la démission de Cyrille Vil, renvoya les gérontes dans leurs diocèses et,

au mois de juin 1860, un projet de réformes relatif à l'élection du patriarche et des métropolites était soumis au grand-vizir. Les Turcs ne l'approuvèrent, vers la fin de 1861, qu'à la condition de contrôler la liste de tous les candidats éligibles, au lieu de n'avoir à examiner que les trois candidats définitifs. Ainsi, si l'amendement n'a porté que sur trois noms en 1887, il a porté sur cinq en 1891 et sur sept en 1891. Voici en quoi consiste le mode d'élection et d'institution du patriarche.

En cas de vacance du siège œcuménique, le synode des métropoliles se réunit avec le conseil mixte et nomme un *lucum tenens,* pris parmi les membres du s^int-synode et qui doit être approuvé par le gouvernement impérial. Cette élection accomplie, on envoie à tous les métropolites une circulaire pour que, dans un délai maximum de 14 jours, ils fassent connaître sous pli cacheté le nom de leur candidat; de même, 28 diocèses sont priés d'envoyer chacun â Constantinople un laïque, chargé de les représenter. Les membres du saint-synode et les métropolites présents dans la capitale désignent aussi leur candidat sous pli cacheté cinq jours avant l'assemblée électorale. Au jour fixé, on procède, à huis clos, â la vérification des pouvoirs, au dépouillement et au compte des bulletins. Tous ceux qui ont obtenu ne serait-ce qu'une voix sont éligibles. La liste des éligibles, signée et scellée, séance tenante, par le *locum tenens,* les métropolites du synode et les membres du conseil mixte, est envoyée sur-le-champ à la Sublime-Porte, qui raye les noms désagréables et informe le patriarcat par un *teskéré* délivré dans les vingt-quatre heures que l'on peut procéder à l'élection de l'un des autres candidats. Sur la liste ainsi revisée, l'assemblée électorale tout entière, clercs et laïques, désigne au scrutin secret et à la majorité des voix trois candidats; après quoi, les membres ecclésiastiques de l'assemblée se rendent à l'église, où, en présence de tous les membres laïques de l'assemblée, ils désignent, au scrutin secret, et à la majorité des voix, un des trois candidats â la charge de patriarche œcuménique. Si les candidats ont le même nombre de voix, c'est la voix du *locum tenens* qui l'emporte. L'élection terminée, on en rédige le procès-verbal qui est communiqué à la Sublime-Porte; puis, l'élu se présente d'abord au sultan pour être officiellement reconnu et ensuite à la Sublime-Porte pour y notifier son élection. Un certain nombre de qualités morales sont requises du candidat; les plus intéressantes â retenir sont qu'il doit appartenir au corps épiscopal, être assez avancé en âge et avoir gouverné un diocèse sans aucun blâme depuis sept ans au moins. De plus, il faut qu'il ait toujours été, luimême, ainsi que son père, sujet de l'empire.

L'assemblée électorale se compose d'ecclésiastiques et de laïques. Les ecclésiastiques comprennent les membres du saint-synode, les métropolites qui peuvent se trouver dans la capitale et le métropolite d'Heraclée qui, de tout temps, a eu le privilège de donnera l'élu le bâton pastoral. Les membres laïques sont trois hauls fonctionnaires du patriarcat, dont le logothète, les membres du conseil mixte, trois anciens fonctionnaires civils, investis des deux grades supérieurs; deux militaires ayant le grade de colonel et trois autres fonctionnaires civils; le gouverneur de Samos ou son représentant; quatre membres des plus connus parmi les savants; cinq négociants et un banquier; dix représentants des corporations les plus estimées; deux délégués des paroisses de la capitale et du Bosphore, enfin vingthuit délégués envoyés par autant de provinces. *Renie de l'Orient chrétien,* t. Ht, p. 409. Le droit d'électeur ne peut être exercé que par les sujets de l'empire. Comme on le voit, l'élection se fait à trois degrés et les laïques jouent le rôle principal dans les deux premiers votes. On a essayé bien des fois de modifier la teneur de ce projet, mais aucune de ces tentatives n'a réussi.

2» *Le saint-synode.* — A côté et sous la présidence du patriarche est établi le saint-synode, dont les origines remontentau moins au tv« siècle. A toutes les pages de l'histoire byzantine, on voit paraître, dans les actes publics de la Grande Église, ce concile permanent. Sans être strictement fixé, le nombre de ses membres n'était jamais inférieur à quatre, président compris. Par ailleurs, les *actes* du patriarcat présentent des pièces synodales signées de vingt, et même de trente évêques présents. Le choix des synodiques était réservé au patriarche, bien que l'empereur intervint souvent, lorsque leur nombre lui paraissait trop restreint. .l. Zhishman, *Die Synoden und die E/ôscopal-âmler in der morgenlûndischen Kirche,* Vienne, 1867, p. 33 sq. Après la conquête ottomane, le saint-synode continua de siéger auprès du patriarche. La seule innovation fut celle du *gérontisme,* par laquelle les cinq métropolites d'IIéraclée, de Cyzique, de Nicomédie, de Nicée et de Chalcédoine, étaient toujours membres de l'assemblée. Comme celle-ci comprenait encore un grand nombre de membres, vingt et un en 1746, le patriarche Samuel établit, en 1765, qu'à l'avenir le synode aurait constamment huit membres, égaux en puissance et choisis parmi les prélats les plus dignes et les plus distingués; les autres évêques, de passage à Constantinople, pourraient sans doute assister aux séances, mais l'approbation des huits gérontes ou de la majorité d'entre eux était requise pour prendre une décision. Cette disposition, confirmée par un firman impérial en 1775, ne tarda pas du reste à tomber en désuétude et l'on revint à l'ancienne pratique. Ce n'est que le 27 janvier 1862 que fut élaboré et approuvé le nouveau règlement, dont voici les dispositions principales.

I-e saint-synode se compose de douze métropolites, siégeant sous la présidence du patriarche œcuménique. Il est et demeure, comme il l'a toujours été, le centre de l'autorité spirituelle pour tout le peuple chrétien, relevant du patriarche œcuménique. Ses soins et sa sollicitude s'étendent à toutes les all'aires spirituelles de la nation, comme le remplacement des métropoliles et la nomination aux sièges vacants; l'amélioration, la conservation et le gouvernement de tous les monastères. Il veille sur la foi de tous les orthodoxes, nomme les prédicateurs, choisit et fait distribuer tous les livres et manuels qu'il juge nécessaires pour le développement du clergé et l'instruction des fidèles; dans ce but, il correspond avec les prélats des provinces de l'empire, alors qu'il n'est permis à personne de s'immiscer dans les affaires et les attributions réservées à l'autorité spirituelle du saint-synode. Tous les métropolites relevant du patriarcat œcuménique ont le droil de faire partie du saint-synode, chacun pendant deux ans, à lour de rôle. On renouvelle tous les ans la moitié des membres, de telle manière que chacun d'eux ne reste pas au synode plus de deux ans. On a dressé tout exprès une liste de tous les métropolites, en les répartissant en trois classes, dont chacune comprend un tiers de leur nombre total. Voir le tableau dressé col. 1461-1462. Sur celle liste le patriarche, d'accord avec le saint-synode, choisit deux titulaires par classe, à savoir le premier et le dernier, et les invite à remplacer les anciens, qui retournent immédiatement dans leurs diocèses. On fixe un traitement proportionnel à percevoir par les membres du saint-synode, qui n'auraient pas dans leurs diocèses un revenu annuel de 50 000 ou de 40 000 piastres. Aucun membre du synode ne peut, à l'expiralion de son mandat, demeurer à Constantinople, hormis le cas d'extrême nécessité, et aucun métropolite ne peut séjourner à Constantinople, sans l'autorisation préalable du patriarche et du saint-synode. Tout acte du synode fait à l'insu ou en l'absence du patriarche est nul.

comme aussi demeure sans valeur tout acte émanant du patriarche seul. Toute décision synodale, prise à la majorité des voix, en séance plénière, doit être sanctionnée et exécutée par le patriarche. Si le patriarche manque â ses obligations spirituelles et, qu'après deux remontrances respectueuses de la part du synode, il n'en tienne aucun compte, le synode et le conseil mixte en réfèrent par écrit à la Sublime-Porte et réclament sa déposition ; la même chose se produit, si le patriarche manque à ses devoirs civils, mais cette fois l'initiative d'une pareille mesure revient au conseil mixte.

Les membres du saint-synode délibèrent toujours en commun avec le patriarche. En cas d'égalité dans les suffrages, c'est le parti pour lequel vote le patriarche qui l'emporte. Tous les membres du synode sont égaux et tous doivent respect au patriarche, comme celui-ci le leur doit à son tour. Le synode a un premier et un second secrétaires, pris parmi les ecclésiastiques, mais ne jouissant ni de voix délibérative, ni du droit de suffrage; il se réunit trois fois la semaine. Tous les documents ecclésiastiques, adressés à la Sublime-Porte, sont revêtus du sceau à six pièces, dont la garde est confiée chaque année aux six membres non sortants; la clef du sceau reste en la possession du patriarche. Cette mesure de précaution remonte au patriarche Samuel (1763-1768), mais alors le sceau n'était partagé qu'en quatre morceaux. Le patriarche, d'accord avec le synode, étend sa vigilance et sa sollicitude aux patriarches démissionnaires privés de soutien, de même qu'aux métropolites démissionnaires et aux évêques, pour leur fournir des secours convenables. Les prélats qui démissionnent de leur plein gré choisissent le lieu de leur résidence, mais en dehors de leur diocèse; ceux qui sont déposés pour des motifs religieux se voient assigner une résidence par le patriarche; si c'est pour des motifs politiques, la résidence est fixée par le pouvoir civil. Le saint-synode possède une caisse particulière, destinéea couvrir certains frais indispensables; l'argent nécessaire est fourni par la caisse du conseil mixte. Les 79 métropoles sont, avons-nous dit, disposées en trois colonnes, de vingt-six ou vingt-sept chacune et, tous les ans, on désigne deux candidats par colonne, l'un en haut, l'autre en bas. Telle est du moins la règle, qui soutire néanmoins des exceptions par suite des choix faits par ἀριστίνδην. Ceci est un vieux mot classique, employé par les anciens pour marquer un choix fait par *rang de dignité,* par *ordre de mérite.* Voici l'origine de celte pratique. Lorsque Grégoire VI fut réélu patriarche au mois de mars 1867, il n'accepta que si on l'autorisait à prendre auprès de lui, comme membres du saint-synode, trois des prélats les plus distingués. Bien que ce désir allât contre les règlements, on usa de condescendance à cause de la situation qui était fort critique, et Grégoire VI nomma aussitôt les trois métropolites de Cyzique, de Chalcédoine et de Üercos; c'était un retour au gérontisme. Les successeurs de ce patriarche usèrent comme lui de ce privilège, mais en 1878, l'assemblée se refusa à toute concession et, ce nonobstant, trois mois après, Joachim 111 obtint l'autorisation de revenir à cette pratique. Joachim IV et Denys V n'en prirent pas moins à leur aise et Néophyte VIII en abusa au point de provoquer l'intervention du pouvoir civil. Aujourd'hui, la nomination par ἀριστίνδην n'est guère plus contestée et les patriarches, au lieu de choisir leurs créatures comme membres du saint-synode, se bornent â proroger les pouvoirs des membres sortants, qui sont acquis à leurs idées, pour une nouvelle période de deux ans.

3« *Le conseil mixte.* — Le premier essai que l'histoire ait enregistré de l'immixtion directe des laïques dans le gouvernement de l'Eglise, œcuménique remonte au patriarche Samuel (1763-1768). qui confia â quatre notables l'administration des revenus de la nation. Cette commission d'épitropes ne semble pas avoir donné de grands résultats. Un nouvel essai fut tenté en 1817 par le gouvernement turc, qui voulut adjoindre au saint-synode trois membres laïques; il dut reculer devant la résistance énergique des synodiques. Enfin, dès 1856, s'engageait une lutte violente entre l'élément ecclésiastique et l'élément laïque de la nation grecque, lutte qui se termina le 27 février 1862 par l'organisation du *conseil mixte.* Voici les principaux articles de son règlement :

Le conseil national mixte permanent se compose de douze membres : quatre métropolites et huit laïques. La présidence revient au plus digne des métropolites, à moins que le patriarche n'assiste lui-même au conseil; deux secrétaires rédigent les procès-verbaux des séances. La durée des fonctions des membres est fixée â deux ans, mais, chaque année, l'assemblée est renouvelable par moitié. Les quatre métropolites sont pris parmi les membres du saint-synode; l'élection des huit membres laïques est plus compliquée. Quarante-deux paroisses de la capitale et du Bosphore, voir les noms dans la *Jlevue de l'Orient chrétien,* t. iv, p. 229, désignent vingt-six délégués, qui se rendent au patriarcat et présentent une liste d'éligibles. Parmi ces candidats, on choisit ensuite au scrutin secret et à la pluralité des voix les membres du conseil mixte ; l'élection doit être approuvée et confirmée par la Sublime-Porte. Si un membre démissionne ou vient à mourir durant l'exercice de son mandat, le patriarche, d'accord avec le saint-synode et les autres membres du conseil mixte, pourvoit à son remplacement. Le conseil mixte possède, au palais patriarcal, un bureau pour y tenir ses séances ordinaires; les membres laïques ne reçoivent pas de traitement. Les séances ont lieu deux fois par semaine. Une séance a le *quorum* suffisant, quand les deux tiers des membres sont présents. Dans les délibérations, on se sert du suffrage; c'est alors la solution de la majorité qui prévaut. Si les votes sont égaux, on s'en tient à la partie qui a pour elle le président. Dès que le conseil mixte entre en fonctions, il fait usage d'un sceau à trois pièces, dont la première est gardée par les quatre métropolites, les deux autres par les huit membres laïques et la clef par le président. On marque de ce sceau les actes de fondations pieuses, les testaments, les obligations des églises et les autres dettes de la nation et autres actes semblables.

Le conseil veille à la bonne administration des écoles, des hôpitaux et des établissements d'utilité publique; il contrôle leurs recettes et dépenses, non moins que celles des églises de la capitale, examine les contestations relatives aux revenus des monastères stavrop – giaques, aux testaments, aux actes de fondation. C'est à lui encore que revient l'examen de toutes les affaires non spirituelles renvoyées au patriarcat par la Sublime-Porte. L'administration des écoles et des autres établissements d'utilité publique est confiée par le conseil â des épitropes et à des éphores nommés par lui ; tous les ans, il examine et contrôle leur comptabilité et enregistre sommairement, dans un grand cahier spécial, les bilans des recettes et dépenses de l'année. De même, le conseil fixe le tarif des droits à percevoir par le trésor national et le soumet à l'approbation de la Sublime-Porte ; tous les ans, il nomme, pour percevoir ces droits, un caissier digne de confiance et sous caution. Tout testament d'un chrétien orthodoxe, s'il est conforme aux lois et aux décrets du gouvernement impérial et de l'Église orthodoxe, doit être appuyé dans son exécution par le conseil mixte. Tout acte émanant des évêques et relatif aux revenus et dépenses de l'école, de l'hôpital national et autres établissements d'utilité publique, des églises et des monastères de la capitale, ou encore aux testaments, aux actes de fondations pieuses, aux dots et aux présents de noces, doit être sanctionné

par le conseil mixte. En outre, celui-ci doit veiller â ce que le patriarche gère bien l'administration des établissements religieux, situés dans l'empire et à ce que le clergé ait une conduite conforme aux canons.

Le règlement général, dont on vient de lire les principaux articles, fut complété la même année par un autre règlement, d'un caractère moins officiel et destiné à régir la police intérieure de l'assemblée. Ce document n'ayant pas été soumis à l'approbation de la Porte ne se trouve pas dans les publications officielles; le P. Petit en a publié la traduction intégrale. *Revue de l'Orient chrétien,* 1899, t. iv, p. 235-240, d'après une rarissime brochure grecque. Διοργαν.σμο τή ὑπερησία τοῦ διαρκοὑ εθνικοὑ μικτοὑ συμβουλίου, Constantinople, 1862; ses trente et un articles ne sont, du reste, qu'une réédition sous une autre forme des articles du règlement général. Plusieurs des attributions du conseil mixte ont été modifiées par la circulaire vizirielle du 22 janvier 1891, qui a confirmé les pouvoirs civils du patriarcat. Désormais, c'est vraiment entre les mains du conseil mixte que reposent tous les grands intérêts de la nation grecque, alors que le saint-synode ne possède qu'une autorité de plus en plus amoindrie.

« Les deux assemblées dont nous avons parlé, le saint-synode et le conseil mixte, s'appellent d'un nom collectif, *les deux corps,* τα δὑο σώματα; à elles seules, elles forment toute l'Eglise dirigeante, réunissant le triple pouvoir législatif, judiciaire et exécutif. C'est d'elles que relèvent tous les titulaires de l'Église orthodoxe, à tous les degrés de la hiérarchie, depuis le patriarche jusqu'au dernier higouméne du plus pauvre monastère. Les métropolites, en dépit des apparences, sonl entièrement à la discrétion de l'une ou l'autre de ces assemblées: elles ont si bien absorbé les prérogatives el fis droits réels attribués par les anciens canons à cette dignité, que le nom de métropolite n'est le plus souvent qu'un titre d'honneur, tout comme celui d'exarque. » *Revue de l'Orient chrétien,* t. tv, p. 241. On pourra s'en convaincre en lisant la teneur des principaux articles du réglement qui concerne les hautes prélatures orthodoxes.

A l'instar de Constantinople, chaque éparchie possède un conseil mixte, dont les attributions sont analogues à celles du conseil de la capitale. Toutefois, il n'existe pas pour ces assemblées provinciales de règlement uniforme, bien qu'on ail parlé à diverses reprises d'en créer un ; chaque métropole doit s'en tenir aux traditions locales.

Voir les articles du l*. Petit, *Règlements généraux de CÉglise orthodoxe en Turquie,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* t. ni, p. 393-424; t. tv, p. 227-246; la traduction qu'il a donnée de ces réglements a été reproduite plus haut. Le texte se Uouve dans les Ulvtxoi χανονιβμνϊ espi διυόΓΓήσιωι, 1862, 1888.

XXVI. Organisation intérieure du patriarcat œcuménique. — Le patriarche gouverne l'Église, assisté du saint-synode et du conseil mixte, dont nous avons indiqué plus haut les attributions. En dehors de ces deux chambres, qui constituent le pouvoir législatif, agissent toute une série de commissions, qui président au bon fonctionnement du patriarcat. Les unes s'occupent de l'archidiocèse de Constantinople, les autres du patriarcat tout entier. La κεντρική πατριαρχική εκκλησιαστική επιτροπή, fondée en 1836 par Grégoire VI, est chargée de coopérer à l'administration de l'archevêché de Constantinople; c'est le patriarche qui choisit et nomme ses huit membres, appartenant toujours au clergé. Elle se subdivise en trois sous-commissions. La première s'occupe de ce qui touche aux églises et chapelles, ainsi qu'à la vie liturgique. La bonne tenue des ratoires, la propreté des ornements el des vases sacrés, ... bonne exécution du chant et des offices, etc., sont gaiement de son ressort. La seconde, présidée par le protosyncelle ou grand-vicaire, a pour objet de veiller sur la conduite des clercs du diocèse, de les réprimander, s'ils le méritent, de juger leurs procès, de leur infliger au besoin des peines canoniques; de plus, elle nomme les confesseurs, distincts en Orient du reste du clergé, désigne les prêtres et les diacres pour telle et telle paroisse, les prédicateurs pour la station du carême, sans oublier d'avoir l'œil ouvert sur les prêtres étrangers qui résident momentanément dans la capitale. A la troisième section enfin revient la censure des livres liturgiques et des ouvrages que l'on propose à la lecture des fidèles. L'épitropie, prise dans son ensemble, siège une fois la semaine, résout les questions à la majorité des voix et soumet les affaires à l'approbation du patriarche; elle a son sceau et son secrétaire.

Vient ensuite Γέκκλησιαστικον δικαστήριον ou tribunal ecclésiastique, comprenant comme membres un certain nombre de clercs sous la présidence d'un évêque désigné par le patriarche, siégeant une fois par semaine et disposant de deux secrétaires. Au tribunal ressortissent les affaires relatives au divorce, à l'infraction du serment matrimonial, à l'entretien ou à la légitimité des enfants, etc. E'έζελεγκτική ἐπιτροπή contrôle les comptes des églises et des écoles de Constantinople; Γεἰσηγητική επιτροπή donne des avis d'ordre canonique et juridique à tous les personnages qui, pour la solution de leurs affaires, s'adressent au patriarcat; la πατριαρχική κεντρική ἐκπαιδευτική επιτροπή administre les écoles publiques du patriarcat. Il y a encore toute une série d'épitropies ou commissions pour la gestion des propriétés monastiques, de la bibliothèque patriarcale, de la sacristie patriarcale, de l'école théologique de Halki, de la Grande École, des établissements nationaux de bienfaisance qui sont dans la capitale, pour la rédaction et l'administration de la revueofficielledu patriarcat, Γ Εκκλησιαστική αλήθεια,etc. l'outes se trouvent sous la présidence de l'un ou l'autre des membres du saint-synode, et se composent de membres appartenant au conseil mixte, au clergé et à la maison civile du patriarcat.

Une mention spéciale est due â Γέπιτροπή αρχιερατικών περιουσιών, fondée en 1873 par Joachim II et s'occupant des biens des métropolites. On sait que, d'après les règlements généraux du patriarcat, un évêque ne peut pas disposer par testament de sa fortune personnelle. Lorsqu'il est mort, on prélève d'abord de quoi couvrir les frais des funérailles, des services funèbres et des aumônes; puis, on divise le reste en trois parts égales, dont un tiers sert âdoterson diocèse, un second tiers revient à ses héritiers naturels et le troisième au patriarcat œcuménique. Ces dispositions s'appliquent à la fortune des prélats de toutes classes, depuis le patriarche jusqu'au dernier évêque. Si les évêques ne sont plus en activité, on fait comme précédemment, sauf que le premier tiers est atlribué aux établissements publics du pays natal du défunt; s'il s'agit d'un patriarche démissionnaire, deux tiers reviennent au patriarcat et aux établissements publics de la capitale. Ladite commission est composée de deux métropolites, membres du saint-synode et d'un membre du conseil mixte. Elle fait, à chaque décès qui se présente, au moyen d'exarques ou délégués, une enquête sur les biens mobiliers et immobiliers laissés par le défunt et prend à leur endroit les mesures qui s'imposent. Pour les relations officielles avec le gouvernement turc au sujet des affaires courantes, il y a au patriarcat la chancellerie ottomane. Par son intermédiaire arrivent à la Porte les représentations du patriarcat et en reviennent les réponses ou *leskérés* du gouvernement. Par elle aussi, les patriarches reçoivent les bératset les firmans impériaux, alors que le pouvoir civil est saisi des décisions judiciaires arrêtées devant les tribunaux du patriarcat

et prié de les faire exécuter. La chancellerie ottomane est gérée par un fonctionnaire spécial, appelé Kapou-Kéhaya, qui exerce la charge de premier drogman.

Du patriarcat œcuménique dépendent des fonctionnaires ecclésiastiques ou laïques. En dehors des cinq chorévêques déjà signalés, les αρχιερατικοὶ προϊστάμενοι, qui sont préposés aux cinq principaux quartiers grecs de la capitale, on voit le grand protosyncelle, qui a le rang d'archimandrite et jouit de la plus grande autorité après le patriarche. C'est, en somme, son vicaire général, avec ceci de particulier que, outre l'administration du diocèse patriarcal qui lui incombe, la plupart des affaires du patriarcat œcuménique passent par ses mains. Nous dirions donc, en assimilant le patriarche au pape, que le grand protosyncelle concentre en lui les pouvoirs du secrétaire d'État et du cardinal-vicaire. Il n'est pourtant que diacre, bien qu'il atteigne d'emblée, lorsque poui· un motif ou pour· un autre il résigne ses fonctions, le titre et le rang de métropolite. Il représente le patriarche dans les cérémonies officielles, par exemple à la réception des hauts personnages ou lors des solennités scolaires; de droit, il est membre et parfois président de plusieurs commissions du patriarcat; enfin, il est chargé spécialement du clergé de la capitale. Le grand archidiacre lui porte secours dans cette surveillance du clergé byzantin, tout en veillant d'une manière particulière sur les ecclésiastiques appartenant à son ordre. On distingue encore les prédicateurs, salariés par le Phanar et qui prêchent des sermons d'après un plan convenu d'avance et dans les églises qui leur sont désignées. Un rang à part parmi les fonctionnaires du Phanar revient au grand logothète. Choisi parmi les familles grecques les plus riches et les plus en renom, il est nommé à vie, doit être confirmé par la Porte et ne peut être relevé de son emploi que par l'accord des deux pouvoirs. Avant les transformations de 1800, il était l'intermédiaire obligé, dont se servait le patriarcat pour traiter avec la Porte, de même que les communications officielles écrites du patriarcat étaient transmises par lui au pouvoir civil. Dans l'administration ecclésiastique, le droit lui appartenait, soit qu'il l'eût réellement, soit qu'il se le fût arrogé, de contresigner les décisions synodales ayant trait à la nomination des métropolites et des évêques et, par suite, de leur donner force de loi. Aujourd'hui, le grand logothète n'est plus que l'ombre de lui-même. Toute sa fonction consiste à accompagner le patriarche dans ses audiences au palais et à servir de drogman ou traducteur entre lui et le sultan; pour les audiences qu'il a de la Sublime-Porte, c'est-à-dire du président du conseil, le patriarche se sert du Kapou-Kéhaya comme traducteur. C'est donc celui-ci qui a ravi au grand logothète la plupart de ses fonctions, et il est très possible qu'à la mort du titulaire actuel, Stravraki bey Aristarki, la charge de grand logothète devienne purement honorifique.

Les fonctions que je viens d'indiquer ne sont pas les seules, car, sauf le Vatican, il n'est pas de cour ecclésiastique qui ail multiplié les titres honorifiques et les appellations sonores autant que le patriarcat œcuménique. Son nombreux personnel de dignitaires et de fonctionnaires rivalisait jadis avec celui de la cour byzantine; plusieurs portaient les mêmes titres et géraient les mêmes emplois que certains officiers de la cour. Depuis la prise de Constantinople, beaucoup de ces charges ecclésiastiques ont disparu en fait; il serait même fort laborieux aujourd'hui de vouloir en arrêter la nomenclature très précise, tant les listes que nous ont transmises les auteurs et les manuscrits présentent entre elles de divergences. M. Clugnet a publié une série d'articles. *Les offices et les dignités ecclésiastiques dans l'Eglise grecque,* dans la *Jlevue de l'Orienl chrétien,* t. m, p. 142-150. 260-264, 452-457; t. iv, p. 116-128, d'apres les traités des canonistes et auteurs grecs, Balsamon, Syméon de Thessalonique, le curopalate Codinus, Chrysanthe, patriarche de Jérusalem en 1715, et le P. Goar, prenant surtout pour base les listes dressées par Codinus et Chrysanthe et consacrant une notice plus ou moins longue à chacun des offices en question. « On trouve habituellement, dit cet auteur, deux sortes de classement des offices ecclésiastiques, suivant les listes que l'on consulte. Dans les unes, ils sont divisés en deux séries. La première, appelée *chœur de droite,* χορὸ ὁ δεξιὸ , comprend quinze offices répartis également en trois groupes, qu'on nomme ἡ πρώτη, ἡ δευτέρα, ἡ τρίτη πβντὰ ; la deuxième ou *chœur de gauche,* χορὸ δ εὐώνυμο , se compose ordinairement de dix-neuf offices. Quant aux noms de *chœur de droite* et *chœur de gauche,* ils sont dus à la place qu'occupaient devant le sanctuaire les ecclésiastiques chargés des offices en question. Dans d'autres listes, par exemple dans celle que Codinus nous a transmise, les offices, plus nombreux, sont classés cinq par cinq en neuf groupes, appelés ἡ πρώτη, ἡ δεύτερα··., ἡ ἐννάτη πεντὰ ; mais la division en deux chœurs n'y est pas mentionnée. » *Bevue de l'Orient chrétien,* t. ni, p. 144 sq. C'est cette seconde division en neuf groupes, de cinq membres chacun, que l'on suit habituellement et que l'on reproduit dans les manuels canoniques ou dans les ouvrages récents. Voir I. Silbernagl, *Verfassung und gegenwârtiger Bestand sânitlicher Kirchen des Orients,* Ratisbonne, 1904, p. 20-22. Inutile d'ajouter que, depuis les réformes de 1858-1860, cette armée d'all'amés de titres et d'argent a disparu. Aujourd'hui pourtant, au dire de M. Sakellaropoulos, 'Εκκλησιαστικόν δίκαιον τῆ ανατολικῆ ορθοδόξου Εκκλησία , Athènes, 1898, ρ. 210 sq., il existe encore les titres suivants : le δευτερεόων et le τριτεύων — second et troisième diacres — le grand archimandrite, le grand ecclésiarque ou sacristain, le syncelle, le primicier ou scribe, le secrétaire du protosyncellat et le skévophylax ou gardien des ornements et des vases sacrés. En dehors de ces titres, qui sont toujours portés et rémunérés, il en existe d'autres purement honorifiques, attribués à des ecclésiastiques ou à des laïques, comme le grand économe, le grand rhéteur, le grand chartophylax, le proto-notaire, le protecdique, le référendaire, le protopsalte, etc., qui sont empruntés aux quarante-cinq anciens signalés tout à l'heure. Ce qu'il y a d'intéressant à noter pour ces titres honorifiques, c'est qu'ils placent ceux qui en sont investis — fussent-ils simples laïques — parmi les clercs, qu'ils leur sont conférés par une véritable imposition des mains, χειροθεσία, et leur donnent le droit d'avoir une place réservée dans le sanctuaire. Tous ne sont pas portés en même temps et il arrive aussi que, en dehors du patriarche, des métropolites en accordent quelques-uns à des personnes de marque dans leurs diocèses respectifs.

Avant les nouveaux règlements de ·1858-1860. les lois canoniques n'étaient pas toujours observées pour la nomination et l'élection des métropolites, et l'épiscopat était conféré, non pas nécessairement à ceux que recommandaient leurs vertus et leurs qualités personnelles, mais à ceux que des protections ou de l'argent bien distribué autorisaient à y prétendre. De nos jours, bien que les intrigues ou les cadeaux ne soient pas toujours mis hors de cause, un peu plus d'ordre et de dignité règne en cette matière. Il existe des règles fixes, dont on ne s'affranchirait pas sans graves inconvénients. Ainsi tout candidat à l'épiscopal ne peut être que sujet ottoman et, de plus, il doit jouir des qualités physiques ét morales que demande tout droit canonique, aussi bien en Orient qu'en Occident. Outre la connaissance du grec, celle d'une autre langue est requise, le turc ou le slave; il faut encore — bien qu'il y ait de nombreuses exceptions — un diplôme constatant que le candidat a achevé ses études de théologie orthodoxe. Un

examen préalable sur des matières religieuses est requis, surtout pour ceux qui n'ont pas de diplôme. Quand un siège devient vacant, le saint-synode choisit parmi la liste des aspirants à l'épiscopat trois candidats entre lesquels le choix s'impose; après quoi, il se rend à l'église, ou il nomme au scrutin secret l'un des trois candidats. Si les voix sont également partagées, c'est celle du patriarche qui l'emporte. Suivant les prescriptions des saints canons, renouvelées par l'article 6 du réglement officiel, tout évêque, y compris le patriarche, occupe son siège pour la vie et les mutations d'un siège à un autre sont interdites; en fait, jamais un évêque ne meurt sur son premier siège et les transferts se comptent annuellement par dizaines. Quant au patriarche, c'est un président constitutionnel, à la merci du vote de deux chambres. La résidence est imposée à tous les évêques, qui, pour sortir de leurs diocèses, doivent avoir une autorisation préalable; de même, il leur est interdit de prendre à leur service des évêques titulaires, sauf pour de graves motifs qui doivent se reproduire souvent, car les évêques titulaires sont fort nombreux de nos jours.

Dans son éparchie, l'évêque doit s'employer à procurer le bien spirituel de son clergé et de son peuple, en faire la visite régulière aux époques fixées, sans imposer aux fidèles des taxes trop onéreuses. S'il éclate un conflit entre l'évêque et ses diocésains, ou si des accusations graves sont lancées contre le despote, l'affaire est portée devant le saint-synode, quand il s'agit de questions religieuses, devant le conseil mixte, quand il s'agit de questions d'ordre temporel. L'absolution ou la condamnation à diverses peines canoniques s'ensuit tout naturellement. Si le crime méritait la peine capitale, le coupable subirait la dégradation avant d'être remis au bras séculier. Dans son diocèse, l'évêque possède des droits d'ordre administratif et judiciaire. Aux termes du bérat qui lui est délivré, il apparaît comme le chef spirituel du clergé et du peuple, institue, juge et dépose les papas et les moines, en reçoit un revenu en argent, fixé d'avance, ratifie les testaments, s'occupe des instances en divorce, légalise divers documents officiels : titres de possessions, certificats de tuteur, contrats de mariage, etc. On sait, en effet, que d'après les privilèges reconnus jusqu'ici à la Grande-Eglise par les Turcs, chaque évêque tient les registres de l'état civil pour ses fidèles, authentique les testaments deses ressortissants et fait juger par son tribunal les procès survenus entre les prêtres et leurs paroissiens. Il doit, de plus, assister au conseil civil du chef-lieu de son éparchie, se faire représenter par des délégués dans les conseils des villes du district, diriger l'activité du conseil mixte local, qui veille aux affaires civiles et économiques de l'éparchie. Dans le domaine spirituel, il a un pouvoir absolu sur tout le clergé de son diocèse, ordonne tous ceux qu'il >uge dignes d'être promus aux ordres sacrés, distribue Jes charges curiales et inspecte les monastères, sauf ceux qui sonlstavropégiaques. A côté de l'évêque fonctionnent diverses épitropies ou commissions, comme dans le diocèse de Constantinople : l'épitropie ecclésiastique, chargée plus spécialement du clergé; le tribunal ecclésiastique, qui connaît des délits ecclésiastico-religieux ; l institution des prédicateurs, sorte de missionnaires diocésains, qui parcourent l'éparchie pour annoncer la parole de Die-u.Dansla composition des deux premières epitropies entrent les fonctionnaires qui assistent l'rvêque : l'économe, le sacellaire, le protosyncelle et l'archidiacre. Si un évêque demande â résigner ses fonctions, il choisit lui-même le lieu de sa retraite ; s'il est déposé, son séjour est indiqué par le patriarche et le saint-synode, d'accord avec la Porte. Le nom habituel qu on donne à l'évêque est celui de despote ou maître, qui n'a aucunement le sens fâcheux que nous lui avons attribué; les évêques portent aussi le litre d'exarque... de telle province antique, Bithynie, Cappadoce, etc. En 1897, Constantin V a fixé que les évêques, en écrivant au patriarche, se serviraient dorénavant de la formule suivante : « N". De votre très divine sainteté l'humble frère dans le Christ et très affectionné... N'. » Auparavant, ils se servaient de formules diverses comme : « Votre très humble serviteur; votre enfant docile; votre serviteur bien modeste et dépendant de vos ordres... » ou d'autres encore d'un servilisme tout oriental.

J'ai déjà dit que, d'après les règlements généraux, le patriarche œcuménique avait droit à 500 000 piastrespar an, soit un peu plus de 100000 francs. Sur cette somme, 130000 piastres proviennent de son archevêché et 370 000 des autres diocèses, chaque éparchie y contribuant pour une somme que déterminent les règlements. Mais il est arrivé que les diocèses les plus imposés ont été soustraits depuis 1860 à la juridiction du patriarcat œcuménique, pour faire partie des Églises de Bulgarie ou du royaume hellénique. Ainsi Tirnovo devait 27000 piastres, Vratsa 15000. Sofia 11250 ainsi que Drystra, Samokov 11000, Kustendil 10000, Nisch 8000, Lovètch 7500, Vidin 5500, Tzervèn 5000, Preslav2500; ce qui fait déjà une perte de 111000 piastres pour la seule Bulgarie. De plus, d'autres métropoles ont été annexées, lors du congrès de Berlin, au royaume hellénique, comme Démétrias, Larissa, Arta, etc., constituant une perte de 15600 piastres pour Constantinople; de plus, les trois métropoles de Bosnie-Herzégovine; Bosna, Herzèk et Sbornik, avec un revenu annuel de 31 500 piastres, forment une organisation particulière; enfin, des métropoles grecques situées en Bulgarie, comme Philippopoli, Varna, etc., ou dans la Thrace et la Macédoine, se trouvant en face des éparchies de l'exarchat bulgare, ont vu le nombre de leurs fidèles diminuer progressivement et, par suite, diminuer aussi leurs revenus. En tenant compte de tous ces chiffres, il n'y a aucune exagération à soutenir que le patriarches perdu de ce chef au moins 200000 piastres. Comment les recouvre-t-il ailleurs? c'est ce que l'on n'explique pas. Et n'oublions pas qu'avec ses 500000 piastres, le patriarche est obligé de fournir lui-même un traitement au grand archidiacre, au second diacre et aux autres ministres qui le servent, et d'employer des sommes considérables à soutenir son rang et à maintenir la dignité nationale. Les métropolites sont peut-être moins favorisés que lui, puisque leurs revenus annuels varient entre 100000 et 20 000 piaslres, c'est-à-dire entre 21 000 et 4200 francs, non compris les frais de chancellerie et le casuel. L'impôt le plus sûr est constitué par les dix piastres que chaque prêtre donne annuellement à son évêque. On a parlé d'établir un traitement annuel commun, ce qui sauverait certains prélats de la misère et les diocésains d'une exploilation continue. La mesure est sage; peut-être même est-elle trop sage pour qu'elle soit adoptée. En dehors du patriarche, des métropolites et des évêques suffragants dont les revenus sont fixés, voir col. 1462, le Phanar compte un certain nombre de fonctionnaires ecclésiastiques et civils, qui sont à la charge de la nation et dont les traitements sont servis par ta caisse nationale. Le protosyncelle reçoit 24000 piastres, les deux secrétaires du saint-synode 27 000 en tout, le premier secrétaire du patriarche et celui du conseil mixte 48000 en tout, le second 24000, le premier secrétaire du patriarche pour la langue turque et celui du conseil mixte 48 000 en tout, le second 30000, l'ecclésiarque 12000, les huissiers 36000, les appariteurs 36000,1e Kapou-Kéhaya 60000,1e Kapou-oglan 30000, le prédicateur 24 000, les deux secrétaires ecclésiastiques parmi lesquels le primicier 24000; soit en tout 423000 piastres. Ajoutons-y 30000 piastres pour achat de pompes, construction de canaux, etc.; 250000 piastres pour les émoluments des membres du saint-synode et pour secours aux métropolites pauvres;

300000 piastres pour les établissements de bienfaisance; 100000 piastres pour les aumônes aux pauvres et les cadeaux à l'occasion des fûtes pascales; 50000 piastres affectées à l'église patriarcale, et nous aurons 1 153000 piastres, représentant les dépenses annuelles communes de la caisse nationale du patriarcat. D'après les règlements, cette caisse devrait recevoir 6 000 florins des monastères grecs, qui ont des dépendances en Moldovalachie, 2000 des monastères du Sinaï, 8000 de la caisse du Saint-Sépulcre et 4000 de la caisse du mont Athos, soit 20 000 florins ou 1040000 piastres. On prévoyait encore 150000 piastres provenant des taxes du secrétariat et 60000 piastres des revenus des monastères stavropégiaques; ce qui donnait une somme totale de 1 250000 piastres,de quoi établir d'une manière très satisfaisante l'équilibre du budget annuel. Par malheur, la plupart de ces sommes prévues ne rentrent jamais en caisse,parce que le gouvernement roumain s'est approprié les biens des couvents dédiés que possédait le Phanar en Roumanie, que les monastères du mont Athos font la sourde oreille â toutes les réclamations, ainsi que les dépendances du Sinaï et du Saint-Sépulcre. On compense ces pertes par les revenus annuels des monastères stavropégiaques, c'est-à-dire soumis directement au patriarcat, et qui étaient en 1901 au nombre de 72, non compris les vingt del'Athos; parles frais de chancellerie qui sont assez élevés et qui constituent le meilleur avoir de la nation; par les 88000 piastres or que le gouvernement austro-hongrois verse annuellement au patriarcat au nom de l'Église de Bosnie-Herzégovine; par les héritages des métropolites défunts et dont le tiers doit être affecté au patriarcat; enfin, par les revenus des immeubles, les dons, legset cotisations volontaires, qui sont assez considérables, surtout de la part de riches banquiers.

L'état financier n'est donc pas très brillant et l'on aurait tort de parler aujourd'hui de ressources énormes que possède le patriarcat œcuménique. Ces ressources ont existé, il est vrai, mais elles sont taries de nos jours et le Phanar reste toujours sous le poids d'une grosse dette. Celle-ci est postérieure à l'arrivée des Turcs, en 1453; elle provient surtout de l'ambition des prélats grecs, qui, pour se faire élire patriarches, offrirent au gouvernement ottoman une somme assez considérable, à partir de 1466. La somme alla sans cesse croissant, tant et si bien qu'au dire de l'évêque de Smyrne qui le raconta à Ricaut, elle montait en 1672 à 700 bourses, c'est-à-dire à 350000écus, non compris les intérêts, fort élevés en Turquie. Ricaut, *Histoire de l'estât présent de l'Église grecque,* Middelbourg, 1692, p. 106. A cette époque encore, un patriarche payait aux Turcs 25000 écus pour son installation, alors qu'il n'en payait autrefois que 10000. Ricaut, *op. cit.,* p. 114. Et bien qu'on s'assurât toujours des biens d'un patriarche, en même temps que de sa personne, afin d'acquitter une partie des dettes de l'Église et de payer ce que le nouveau patriarche avait avancé pour son installation, la dette patriarcale était loin de diminuer. Au xvm· siècle, le patriarche Samuel la déclarait haute et lourde comme les pyramides et lui-même, durant son premier passage au pouvoir, 1763-1768, cherchait un moyen de l'amortir.» Il obligea donc chaque évêché à se charger d'acquitter une partie de la dette; cette quote-part, inscrite sur un registre créé à cet effet, constitua la *dette aulique* de chaque évêché. Le remède était pire que le mal; car, pour se libérer de cette dette, les évêques eurent recours à des emprunts forcés sur leurs propres sujets. Ils délivraient, en retour des sommes reçues, des obligations appelées elles aussi auiiques et marquées du sceau de la communauté. Cette dernière disposition faisait peser sur la communauté tout entière la dette particulière de chaque êparchie et c'est ainsi que les *gérantes* pouvaient multiplier les dépenses sans grever leur propre budget. Pour donner le change, on créa, au Phanar, deux caisses, celle de la communauté et celle des éparchies; mais toutes deux étaient administrées par le synode et quelques laïques triés avec soin. Ces agioteurs formaient la commission de la dette nationale. » *Revue de l'Orient chrétien,* t. in, p. 415, note 1. En 1830, la dette aulique s'élevait, au dire de Pitzipios, *L'Église orientale,* Rome, 1855, I™ partie, p. 48, note 28, à la somme de 400000 piastres, et depuis elle atteignit en 1851 lechiffre exorbitant de sept millions de piastres. L'article 7 du règlement organique du saint-synode, publié le 27 janvier 1862, abolit ce prélèvement d'argent fait par les métropolites, sous prétexte d'éteindre les dettes de la communauté et les dettes auiiques, en même temps qu'une commission mixte spéciale était nommée à cet effet. Quelles que soient la compétence et l'honnêteté des membres de cette commission, la dette n'est pas éteinte, bien que le montant actuel en soit ignoré. Il devait pourtant s'élever assez haut pour que le patriarche Denys V ait songé, vers 1890, à emprunter au gouvernement turc lui-même et, s'il ne le fit pas, il ne fut pas retenu par des scrupules religieux, mais parce que les Turcs se débattaient alors dans des difficultés analogues. Les autres patriarches ont essayé d'autres moyens qui n'ont pas mieux réussi et le patriarcat byzantin traverse aujourd'hui une crise financière, qui pourrait bien amener une banqueroute, pareille à celle du patriarcat de Jérusalem en 1830.

La situation du bas clergé byzantin au point de vue financier a toujours été déplorable. Trop nombreux pour les charges rémunérées, il a encouru jusqu'au milieu du xix' siècle un discrédit toujours croissant. La faute en incombait aux évêques, qui ordonnaient les premiers venus, sans s'informer si des postes curiaux ou autres étaient vacants pour les recevoir ou si les ordonnés avaient les qualités requises. Ils n'étaient sensibles qu'à l'argent que chaque candidat devait leur verser lors de son ordination. Qu'on juge alors de l'influence exercée sur le peuple par un homme ignorant, grossier, sans instruction, marié, père de famille et sans revenus assurés. Un voyageur anglais, d'une bienveillance extrême pour l'Église grecque, a résumé en ces quelques· lignes la vie ordinaire d'un papas : « Les prostrés séculiers tirent leur principale subsistance de la charité du peuple. Mais comme cette vertu est extrêmement refroidie, aussi bien que la dévotion, les Grecs contribuent fort peu aux jours d'offrande. De sorte que le clergé est presque contraint de vendre les mystères divins, dont il est dépositaire. Ainsi on ne peut ni recevoir ni estre admis à la confession, ni faire baptiser ses enfans, ni entrer dans l'estât du mariage, ni se séparer de sa femme, ni obtenir l'excommunication contre un autre, ou la communion pour les malades, que l'on n'ait auparavant accordé de prix. Et les prestres font leur marché le meilleur qu'ils peuvent, tirant d'un chacun selon son zèle et ses facultez. «Ricaut, *Histoire de l'estai présent de l'Église grecque et de l'Église arménienne,* Middelbourg, 1692. Ce jugement, porté sur le clergé grec du xvn» siècle, n'a rien perdu de sa valeur. Aussi, depuis quelque temps, les patriarches se sont-ils préoccupés de remédier à cet état de choses. N'ayant pas encore de séminaire pour le bas clergé — ce qui relèverait incontestablement son niveau moral — ils se contentent de rappeler aux métropolites dans leurs encycliques que, pour être prêtre, il faut avoir reçu une éducation et une instruction préalables, posséder un titre d'ordination et se soucier du bien spirituel du peuple. C'est à cela que revient une lettre remarquable de Constantin V, en 1898, qui défendait sévèrement d'ordonner un diacre ou un prêtre sans aucune nécessité et sans avoir l'âge canonique, de laisser les ordinations dépendre exclusivement de la volonté du peuple, etc. Il est peu probable que cet appel ait été entendu, tant les racines

du mal sont profondes. En attendant, c'est le peuple grec qui subit les conséquences de cette situation; c'est lui qui paye le papas, l'évêque et le patriarche, sans préjudice des impôts assez lourds qu'il doit à la fiscalité turque. Pour obvier à une partie de ces inconvénients, des patriarches ont imaginé certaines mesures, qui n'ont pas duré ou qui, étant locales, n'ont pas eu tout l'effet désirable. Le plus remarquable essai en ce genre est la *caisse sacerdotale,* que Constantin V introduisit en octobre 1897 pour le diocèse de Constantinople. Dans la pensée du fondateur, cette caisse est destinée à venir en aide aux prêtres etaux diacres de la capitale tombés dans la misère, et à constituer une bibliothèque à l'usage du clergé. Placée sous la surveillance immédiate de la commission centrale du patriarcat, elle doit s'alimenter au moyen de cotisations mensuelles,absolument obligatoires pour tous. On établit trois catégories parmi le clergé de la capitale. Dans la première, les curés sont tenus de verser 10 piastres par mois — la piastre vaut 0 fr. 21 — les confesseurs et prêtres attachés 6 piastres; dans la seconde, les curés versent 6 piastres, les confesseurs et les prêtres attachés 4 seulement; dans la troisième, les curés versent 4 piastres, les confesseurs et les prêtres attachés 2 piastres. Nous avons ainsi 40 paroisses, dont 12 de première classe, 11 de deuxième et 17 de troisième. Outre ces cotisations obligatoires,d'aulres sont fournies par des dons volontaires ou des collectes. L'institution est bonne; il serait désirable qu'elle fût introduite dans les autres éparchies, bien qu'elle ne soit qu'un remède provisoire, appliqué à un mal permanent. Le casuel dépend un peu de chaque paroisse ; il n'y a pas de taxe déterminée pour les diverses fonctions liturgiques, ce qui permet à la rapacité et à la simonie de régner en maîtresses dans l'Église grecque. N'ayant pas de traitement en perspective, peu de Grecs embrassent la carrière ecclésiastique et les familles aisées regarderaient la vocation sacerdotale d'un des leurs comme une vraie déchéance.Il s'est formé ainsi une caste sacerdotale, le fils du papas succédant â son père, n'ayant sur ses fidèles aucune influence et ne jouissant auprès d eux d'aucune considération.

Chaque diocèse ou éparchie comprend un certain nombre de paroisses, qui sont établies d'après les ordonnances de Joachim III en 1881 et les statuts de Constantin V en 1899. La paroisse représente une communauté, groupée autour d'une église et possédant une organisation intérieure à part. A sa tête se trouve le curé, qui a souvent dans les villes le titre de protopapas ou premier prêtre. Les paroisses rurales comprennent d'ordinaire un prêtre et un diacre, les paroisses urbaines deux à quatre prêtres, surnommés οἱ εφημέριο:, hebdomadiers, et autant de diacres. A Constantinople, le clergé paroissial dépend du protosyncelle; c'est donc lui qui fait les nominations et les mutations, sans que le peuple intervienne en quoi que ce soit. Ailleurs, les simples fidèles ont un certain droit de nomination, que les métropolites s'efforcent de plus en plus de restreindre. En dehors du clergé proprement dit, la paroisse doit comprendre des prédicateurs attitrés, désignés par le protosyncelle et chargés de prêcher les jours de dimanche et de fête; ces prédicateurs, qui desservent chacun plusieurs paroisses rurales, sont à la charge de la paroisse. Il faut reconnaître ici que la prédication est fort négligée dans le ressort du patriarcat œcuménique, non seulement dans les campagnes, où les pauvres hères qui sont élevés à la dignité de papas en sont vraiment incapables, mais aussi dans les villes, même dans les grandes. Trop souvent, on abandonne ee soin aux laïques. A Smyrne, s'est fondée en 1893 une association de pieux laïques, *VEusebeia,* chargée ‹· travailler à la diffusion de la parole de Dieu et de ·.utendre. Quatre ans après, elle comptait 700 membres. En 1897, elle avait trois prédicateurs à son service, dont deux laïques et un prêtre; on faisait également le catéchisme dans des salles spéciales. Cet exemple fut suivi ailleurs, par exemple à Magnésie, à Serrés, à Péra et à Koum-Kapou, deux quartiers de la capitale, bien que dans l'entourage du patriarche on n'ait guère encouragé celte excellente initiative. Voir *La prédication chez les Grecs orthodoxes du patriarcat de Constantinople,* dans les *Echos d'Orient,* 1897. t. 1, p. 86-89. En l'année 1901, *l'Eusebeia* comptait 2000 membres et possédait un fonds de 37500 francs, fourni par les adhérents, et quatre prédicateurs, dont un prêtre et un diacre. Les sermons se donnent deux fois chaque dimanche. A Constantinople, on ne compte pas moins de cinq sociétés analogues â celle de Smyrne, mais d'une diffusion moins considérable. On commence même à se soucier de servir la parole de Dieu en langue turque, car presque toute la population orthodoxe de l'Asie-Mineure n'entend et ne parle que cette langue. Par malheur, ce mouvement est parti des laïques et n'est entretenu que par eux; le haut clergé, jusqu'à ce jour, loin de le favoriser, a mis tout en œuvre pour l'entraver. Voir K. Beth, *Die orienlalische Chrislenheit der Miltelmeerlânder,* Berlin, 1902, p. 357-361.

Les orthodoxes ont confié leurs églises, leurs écoles, leurs hôpitaux, leurs œuvres de toute sorte à des commissions qui portent, suivant les cas, les noms de démogérontie, épilropie, éphorie, etc. Elles sont composées de bons et honnêtes laïques, choisis par tous les membres majeurs et libres de la communauté, très heureux de faire partie de ces parlements en miniature et de se mêler à toutes les affaires temporelles ou spirituelles de la paroisse. Ces commissions subissent du reste le contrôle du protosyncelle de chaque diocèse; le procès-verba) des séances est présenté à l'autorité ecclésiastique supérieure de l'endroit.

XXVII. Instruction publique, écoles et théologiens. — Avec l'avènement des Turcs, l'instruction tomba chez les Grecs au dernier degré de la décadence. Nulle dans les villages et les villes de la province, elle n'était représentée que par quelques collèges dans certaines villes privilégiées. Si, du xvt' siècle aux premières années du XIXe, l'Église orthodoxe peut néanmoins présenter un grand nombre d'hommes instruits, épris de littérature et de civilisation, c'est â l'Occident qu'elle le doit; tous ont été formés dans les écoles des papes en Italie ou dans les collèges que la République vénitienne laissait complaisamment s'étaler sur ses possessions d'outre-iner. Au xvin· siècle, de rares phanariotes s'associent à ce mouvement que développe le souffle de la révolution française et, dès le xix' siècle, la plupart des patriarches se soucient de favoriser et de propager l'instruction jusque dans les milieux populaires. On n'a pas oublié les généreux efforts que Grégoire V prodigua dans ce sens et ses remarquables circulaires de 1807 et de 1819. Ralenti un instant par l'insurrection grecque, qui occasionna de la part des Turcs de terribles représailles et la fermeture de presque toutes les écoles, le mouvement ne fut pas arrêté et les esprits furent plus que jamais en proie à l'avidité d'apprendre et d'enseigner. L'homme, qui travailla le plusà répandre l'instruction chez les Grecs et qui vit ses efforts couronnés par le plus de succès, c'est sans contredit Grégoire VI. Jusqu'à lui, les patriarches, tout en s'occupant activement de ce devoir, n'avaient pas pu ou n'avaient pas su imprimer une direction unique et concentrer en leurs mains tout le pouvoir. Grégoire VI, lui, fonda en 1836 la commission centrale ecclésiastique et spirituelle, composée de cinq membres et chargée d'introduire de l'ordre dans la vie scolaire. Un inspecteur général, membre de la commission, fut nommé avec charge de visiter toutes les écoles par lui-même ou par des délégués, de faire des enquêtes et d'imposer des

examens aux instituteurs et aux institutrices. C'était lui encore, qui devait accorder l'autorisation d'ouvrir des écoles et de les fermer. Le patriarche désigna également un censeur, auquel seraient soumis tous les livres destinés à l'impression ; l'examen porterait d'abord sur le manuscrit pour y faire les corrections nécessaires, ensuite sur l'ouvrage imprimé, alin de vérifier si l'on avait tenu compte des observations. Dans ce dernier cas seulement, *Vimprimatur* serait donné et la vente permise. Ces règles n'ont pas changé.

La commission centrale de l'instruction s'occupe en même temps de la situation matérielle des écoles. Afin de prévenir ou de supprimer les désordres et les abus, les éphores particuliers, proposés dans chaque diocèse à l'inspection et à la direction des écoles, doivent rendre compte de leur administration à une commission spéciale établie au patriarcat. Les églises paroissiales sont associées aujourd'hui à l'œuvre d'entretien des écoles; elles doivent fournir une contribution annuelle dans une mesure déterminée, le reste est prélevé sur les services. Les patriarches Joachim II et Sophrone III régularisèrent la commission centrale qu'avait établie Grégoire VI et, en 1873, Anthime VI créa la commission pédagogique centrale, â laquelle il donna une constitution particulière. Elle se compose de six membres, trois clercs et trois laïques, désignés par le saint-synode et par le conseil mixte. C'est, en somme, le ministère de l'instruction publique pour le patriarcat et, comme toutes les institutions analogues, elle jouit de prérogatives illimitées, de la part des Grecs bien entendu, car du côté des Turcs certaines réserves et certaines restrictions sont imposées. Dans l'archevêché de Constantinople, cette commission exerce directement ses pouvoirs et, dans les autres diocèses, par l'intermédiaire des métropolites. Nomination, déplacement et renvoi des professeurs, admission des livres scolaires, ouverture et fermeture des écoles, programme à suivre, comptabilité, tout relève d'elle ou de ses délégués. S'il survient un conflit entre le métropolite et les éphores diocésains, l'affaire est portée devant le tribunal de la commission. Ces droits, qui nous semblent très étendus, paraissent abusifs aux yeux du gouvernement impérial, qui n'a cessé, depuis le milieu du MX· siècle, de mener une campagne très active contre les privilèges dont jouissent les chefs de l'Église phanariote. En 1882, la Porte exigea que les manuels scolaires, les programmes et les diplômes des maîtres fussent soumis à son examen; Joachim III, loin de céder devant les réclamations ministérielles, en appela aux bérats, firmans et autres documents officiels, qui. depuis Mahomet II jusqu'au sultan actuel Abd-ul-llamid II, avaient conféré ces privilèges à ses prédécesseurs et à lui. Apaisé un moment, le conflit renaquit sous le patriarcat de Denys V (1887-1891), et le grand-vizir Kiamil pacha déclara dans une circulaire que, « si les programmes étaient laissés au choix du patriarche et des métropolites, le gouvernement turc se réservait dorénavant la ratification des diplômes et des certificats conférés par les professeurs; » il prescrivit aussi certaines mesures à prendre pour les inspecteurs, au cas ou les manuels adoptés ne leur conviendraient pas. Un peu plus tard, sous Néophyte VIII (1891-1894), la Porte demanda que l'enseignement du turc fut obligatoire dans les écoles mo'-nnes et élémentaires. Le patriarche n'acquiesça qu'au premier point, ce qui lui coûta son siège, et la Porte accepta ce compromis sous Anthime VIL Nul doute que ses prétentions à cet égard ne croissent de jour en jour et que les ministres n'essayent de reprendre un a un tous les privilèges concédés jadis à la nation grecque.

L'histoire du conflit survenu à l'occasion des privilèges a été racontée par G. Papadopoulos, Ἡ τῖ; ὀοιοδόξου foci'uir.i Athènes, 1895, p. 428-355, et par M Séménof, *Collectio» des règlements ecclésiastiques du patriarcat de Constantinople de 1858 à 1899* (en russe), Kazan. 1902, p. 57-126. On trouve dans cet ouvrage, entre autres pièces, le lirman impérial du 14 février 4887 à Denys V, le firman de 4888 à Germain, métropolite d'Héraclée, la circulaire du grand-vizir, en date du 22 janvier 4891, aux gouverneurs des vilayets, et l'encyclique patriarcale et synodale de Denys V aux métropolites et aux évêques de son Église.

Voici comment s'exerce le fonctionnement des écoles dans l'archevêché de Constantinople et conséquemment dans les autres diocèses. Depuis 1897, les écoles primaires sont confiées à une éphorie générale des écoles paroissiales, placée elle-même sous la direction de la commission centrale du patriarcat et qui a dans ses attributions l'organisation, l'administration et l'entretien des écoles de toutes les communautés ou paroisses. Les revenus de ces écoles sont assurés par les églises de la communauté, les rétributions scolaires, les dons volontaires et testamentaires, les produits des immeubles, etc. De plus, chaque éphorie peut, avec l'autorisation patriarcale, se ménager d'autres sources de revenus. Les manuels des différents cours, avec le nombre d'heures de classe et la répartition des matières, sont imposés par l'éphorie générale des écoles paroissiales, laquelle prend elle-même pour guide le programme de la commission centrale du patriarcat. Outre l'éphorie générale, il y a une éphorie particulière pour chaque communauté, comprenant cinq membres pour les paroisses de première et de seconde classes, trois pour les paroisses de troisième classe, nommés pour deux ans et renouvelables annuellement par moitié. C'est cette éphorie, qui gère toutes les affaires concernant l'enseignement. Les examens annuels se passent dans la première quinzaine de juillet, d'après un programme élaboré en haut lieu ; quant aux bâtiments, ils s'élèvent d'ordinaire près des églises et prennent le nom du patron du lieu.

De 1453 à 1821, presque tous les établissements scolaires étaient connus sous le nom d'écoles communales élémentaires. On n'v faisait que des études d'un niveau fort peu élevé : lecture dans des ouvrages ecclésiastiques, calcul et écriture. Il n'y avait pas, à proprement parler, de bâtiments spéciaux affectés à l'instruction primaire: l'église paroissiale ou les cellules d'un couvent servant d'ordinaire à cet usage, alors que les papas ou les moines étaient les uniques professeurs. Dès le commencement du xix' siècle, on pensa à imiter les méthodes suivies en France au xvit· siècle et l'on introduisit l'enseignement mutuel. Après l'insurrection grecque et la réorganisation des écoles dans le royaume libre, de nombreux jeunes gens accoururent en Hellade pour s'y former au métier d'instituteur, mais les persécutions, le manque de zèle et d'entente s'opposèrent à ce qu'on retirât tous les fruits de ces dévouements. La création du Syllogue littéraire en 1861 permit de réunir des fonds pour l'établissement d'écoles de garçons at de filles, en donnant une direction intellectuelle au pays. Dès lors, l'école communale se change peu à peu en école mutuelle ou lancastrienne, et depuis 1870, la plupart des centres grecs possèdent des salles d'asile, des écoles élémentaires et des écoles primaires. Inaugurées en 1868, les salles d'asile étaient, onze ans après, au nombre de 108 dans l'empire ottoman. Les écoles élémentaires ne sont que des constructions annexées aux églises et affectées à divers usages ; en 1879, leur nombre s'élevait â 1 069 comptant 22056 élèves. On demandait alors, un peu partout, que ces écoles élémentaires où l'enseignement était presque nul, fussent transformées en écoles primaires ; ces appels n'ont pas été suffisamment entendus. Les écoles primaires ne sont guère plus favorisées que les précédentes et les Grecs sérieux ne font aucune difficulté de convenir que, même dans les villes, ces établissements sont fort rudimentaires. En 1879, le nombre des écoles primaires s'élevait pour les garçons à 1247;

comptant 1413 instituteurs, 98 907 élèves,et coûtant chaque année 829342 francs; pour les tilles, à 244, comptant 353 institutrices, 20452 élèves et coûtant 204000 francs. Sur ce nombre, l'Asie-Mineure, la contrée la plus étendue, ne comprenait que 248 écoles de garçons et 87 de tilles avec 22231 élèves d'une part et 7767 de l'autre. Depuis, de grands progrès ont été faits et chaque communauté compte au moins une école mixte tenue par un instituteur. Gomme la statistique n'est guère cultivée dans l'empire turc, je ne saurais donner de chiffre global ; mais voici celles de deux provinces qui passent à bon droit pour les plus favorisées, Samos et Constantinople. L'ile de Samos, qui jouit d'une autonomie fort restreinte, compte 53000 habitants; en 1899, il y avait un gymnase, une école commerciale et 48 écoles primaires de garçons et de filles, ayant 111 professeurs, 5501 élèves, dont 3 732 garçons et 1769 filles, et coûtant chaque année 485 685 piastres. A Constantinople et dans les environs, il y avait, en 1892, 70 écoles primaires ou moyennes, dont 41 de garçons et 29 de lilies, comptant, les premières 4463 élèves, les secondes 5253. En 1899, il y avait 65 écoles de garçons, élémentaires ou moyennes, avec 8302 élèves, 49 écoles de tilles avec 6248 élèves. Les premières étaient tenues par 159 professeurs, les secondes par 129 institutrices. Si l'on ajoute à ces chiffres six gymnases pour les garçons, comptant 91 professeurs et 1079 élèves, 3 lycées de jeunes lilies comptant 630 élèves et 39 maîtresses. on voit que, à celte époque, la capitale avait 423 écoles grecques, 16259 élèves et 418 instituteurs ou institutrices. Il convient de faire remarquer qu'il y avait, en outre, des écoles privées et que nombre d'enfants se rendent dans les écoles européennes.

Même avant l'insurrection de 1821, l'instruction secondaire était assez répandue en Turquie. Depuis lors, elle se présente sous trois formes différentes. Il y a pour les jeunes gens: 1» les écoles helléniques élémentaires, dans lesquelles un professeur, pourvu d'un diplôme de gymnase, instruit des élèves sortis des écoles primaires et répartis par lui en deux ou trois classes; en 1879, il existait 273 de ces écoles, ayant 296 professeurs, 8189 élèves et coûtant 272 487 francs par an; 2" les écoles helléniques supérieures, dans lesquelles cinq à six professeurs distribuent renseignement à quatre ou cinq classes, dont deux sont affectées à l'enseignement secondaire; en 1879, il y avait 44 de ces écoles, ayant 153 professeurs, 3474 élèves et coûtant 243 596 francs par an; 3° les gymnases ou lycées, comme l'école Zossimée de Janina, celle de Smyrne, les gymnases de Chio, de Samos, de Mitylène, de Salonique, d'Andrinople, le Zographéion de Constantinople : tous sont reconnus par l'université d'Athènes. En 1879, il n'y avait que sept de ces écoles, ayant 63 professeurs, I 443 élèves et coûlant par an 728792 francs ; depuis leur nombre a considérablement augmenté. A Constantinople, en dehors de la Grande Ecole, qui existe depuis Gennadios Scholarios, il y a le Zographéion, qui donne l'enseignement classique et moderne à 300 élèves ; l'école commerciale de llalki, une des lies des Princes, fondée en 1831, qui donne l'enseignement classique et compte plus de 200 élèves; le lycée gréco-français de Péra avec 200 élèves ; enlin, deux autres gymnases. En octobre 1905, on devait ouvrir une école de langues, que vient de créer le patriarche Joachim III. Pour les jeunes tilles, il y a le Zappéion, fondé en 1875, l'école de Pallas, fondée en 1874, enfin le Joachimion fondé par Joachim 111 durant son premier patriarcat. Les deux premières de ces écoles servent en môme temps d'école normale pour la formation des institutrices. Ces trois écoles ont 39 maîtresses et 630 élèves; quant aux six gymnases ou lycées de garçons, ils ont 91 professeurs et 1879 élèves. Ici encore, il est bon de remarquer qu une bonne partie de la jeunesse grecque est élevée dans les collèges et les pensionnats des communautés religieuses, surtout françaises. Les deux plus célèbres écoles du patriarcat œcuménique sont: l'école évangélique de Smyrne et la Grande Ecole de Constantinople. Fondée en 1708, interrompue à plusieurs reprises au cours du xvni· siècle, l'école évangélique est devenue le principal établissement d'enseignement secondaire en Turquie. En 1898, elle comptait 32 professeurs et I 500 élèves, une bibliothèque qui a plus de 22000 volumes, un musée archéologique, qui a réuni plus de 13000 monuments divers, enfin une revue à elle. Voir *l'Ëcule évangélique de Smyrne,* dans les *fiehos d'Orient,* t. n, p. 297-301. La Grande École de la nation, sise au quartier du Phanar, qui a porté à deux reprises le titre d'académie, remonte à la seconde moitié du xv« siècle, mais elle a subi toutes sortes de transformations ou de déformations. Les patriarches n'ont jamais cessé de s'intéresser à elle et, au xix· siècle surtout, elle a pris un accroissement merveilleux. Elle comprend aujourd'hui huit classes, compte environ 350 élèves, non compris les auditeurs, et est dirigée par un métropolite *in partibus* avec le concours d'une éphorie spéciale. N'oublions pas d'ajouter que, jusqu'en 1870, on ne comprit pas en Turquie la nécessité de créer des écoles spéciales pour former des instituteurs. Deux ans après, Ch. Zographos, le célèbre évergète, établissait deux écoles normales, une de garçons, l'autre de filles, à Kestorati d'Epire, sa patrie ; d'autres furent établies à Salonique en 1875, à Serrés et à Bitolia pour la Macédoine, Philippopoli, Épivatès et Constantinople pour la Thrace, etc.

L'enseignement primaire et l'enseignement secondaire, tout en relevant du patriarcat œcuménique, sont loin de l'intéresser autant que l'enseignement théologique, qui est donné au clergé grec dans des écoles spéciales ou séminaires. La première école théologique du patriarcat fut fondée au Phanar, en 1839, sous le patriarche Grégoire VI ; elle ne dura qu'un an. En 1844, l'école fut définitivement établie dans l'ile de llalki, au monastère de la Sainte-Trinité, sur le sommet d'une colline boisée. Renversée par le tremblement de terre de 1894, la maison a été complètement rebâtie aux frais du riche banquier Paul Stéphanovich. Officiellement elle s'appelle : École théologique de la Grande Église du Christ. Les dépenses annuelles pour l'entretien de l'école sont couvertes par une contribution forcée que tous les membres du haut clergé sont tenus de fournir au prorata de leurs émoluments, par des revenus particuliers, enlin par les offrandes des fidèles. De plus, le gouvernement russe fournirait chaque année une somme de 2000 roubles, 5 à 6000 francs. Tout cela ne suffit pas, parait-il, à procurer des finances prospères et le budget scolaire de 1904-1905 s'est soldé par un déficit de 2000 livres turques, c'est-à-dire de 45000 fr. Au point de vue administratif, l'école dépend immédiatement du patriarche et du saint-synode, qui en confient la gestion à quatre éphores spéciaux, sous la présidence d'un membre du sainl-synode ; pour les études, elle relève du directeur ou scholarque, assisté d'un conseil de professeurs. Le nombre des élèves, fixé à soixante en 1867, a presque toujours dépassé ce chiffre; en juillet 1905, à la fin de l'année scolaire, l'école comptait 83 élèves, dont treize avaient été admis au début de l'année. Onze élèves avaient terminé leurs études et, fait remarquable, un seul avait embrassé définitivement la carrière ecclésiastique et reçu le diaconat; les dix autres, tout en portant l'habit clérical, ne s'étaient pas encore engagés. On peut calculer que la moitié au maximum se décidera pour le sanctuaire, pendant que les autres suivront les carrières libérales; c'est la proportion ordinaire. L'école comprend huit classes, dont les quatre dernières seulement rentrent dans le programme d'un séminaire; on parle beaucoup de supprimer les quatre autres, qui grèvent inutilement le budget et ou

l'on ne fail que des études classiques. L'enseignement qui se donne à Halki est celui d'un grand séminaire ordinaire; peut-être même n'atteint-il pas ce niveau. Toutefois, le diplôme de maître en théologie orthodoxe, que l'on obtient à la lin des études, correspond au doctorat en théologie; il n'est donné qu'a ceux qui se vouent à l'état ecclésiastique. Les autres élèves, tout en le méritant, ne l'obtiennent pas. Presque tous les élèves sont entretenus aux frais de Técole qui leur sert les objets indispensables : livres, habits, nourriture, logement, etc. Le programme a été remanié souvent, ainsi qu'il convient à toute institution grecque, dont la vie consiste surtout dans les changements. De 1844 à 1899, il est sorti 350 élèves, qui avaient terminé leurs études théologiques à Ilalki; c'est dans leurs rangs qu'on a choisi et qu'on choisira les métropolites et les hauts dignitaires de l'Église phanariote. Actuellement, pour mériter son diplôme, tout élève doit présenter à la lin de la dernière année, un travail manuscrit sur un sujet théologique — au sens des protestants — qu'il détermine lui-même. Bon nombre de ces jeunes théologiens viennent annuellement préparer leurs thèses dans la bibliothèque des augustins de l'Assomption, à Kadi-Keuï.

En dehors de l'école théologique de Halki, quelques jeunes clercs se forment dans deux autres grands séminaires, l'école du Rizarion à Athènes et le grand séminaire théologique de Sainte-Croix, près de Jérusalem, fondé en 1855; mais ce ne sont là que des exceptions, puisqu'il faut recourir à des établissements situés hors du patriarcat. Signalons, dans les limites mêmes du patriarcat œcuménique, plusieurs autres écoles hiératiques, qui poursuivent avec plus ou moins de succès le même but que celle de Halki.

1» Près de Césarée de Cappadoce, au couvent de Saint-Jean-Baptiste, fut inaugurée en 1882 une école théologique, qui devait pourvoir à la formation du bas clergé et comptait alors 25 élèves. Peu à peu, le nombre monta jusqu'à 120. L'école comprit d'abord deux sections : l'école préparatoire qui durait deux ans et le séminaire proprement dit qui en durait six. La première section est supprimée maintenant. Les cours des quatre premières années ont un caractère général, comme dans les lycées, les deux dernières un caractère strictement théologique. A la tête de l'école est placé un archimandrite; le personnel des professeurs se recrute parmi les étudiants de l'université d'Athènes. Quant aux séminaristes, une fois leurs études terminées, ils deviennent curés dans les paroisses ou instituteurs dans les villes.

2° L'archimandrite Abacoum fonda dans son monastère d'Eléousa, situé dans une He de Janina, un séminaire qui se proposait de donner aux futurs ecclésiastiques 1'instruction élémentaire et de préparer ainsi des desservants. Depuis 4875, le cours des études est de trois ans; les élèves doivent avoir 22 ans au moins, 32 au plus. Ils sont obligés, s'ils ne sont pas déjà prêtres, de recevoir les ordres sacrés à la fin de leurs études. Le nombre des séminaristes n'a jamais été bien élevé, une vingtaine en moyenne.

3» A Patmos, au monastère de Saint-Jean-l'Évangéliste, existait, depuis le xvi· siècle au moins, une célèbre école, qui obtint en 1713 le titre d'académie et jouit alors d'une renommée universelle. C'était sans contredit le meilleur séminaire de tout l'Orient pour l'enseignement de la philosophie et de la théologie, qui eut d'illustres professeurs comme Macaire et Daniel Kérameus. Avec la mort de ce dernier (1801), commence la décadence de l'école, accélérée encore par les événements de 1821 et la création de l'université d'Athènes; elle persiste néanmoins jusqu'en 1870, où elle fut transformée en école primaire supérieure. Depuis 1900, l'école Ihéologique a été rétablie, grâce au concours des professeurs d'Athènes; elle est actuellement en pleine florescence. On y comptait dernièrement jusqu'à 40 élèves venus d'Athènes, sans parler des moines et des jeunes gens accourus de Samos, de Chio et des autres îles de la mer Égée.

4° Après 1-453, le mont Athos devint l'asile le plus sùr pour les savants et pour les littérateurs; c'est là aussi que se formèrent les jeunes théologiens. En 1758, s'ouvrit au monastère de Vatopédi, sous le nom d'académie de l'Athos, un collège dirigé par Eugène Boulgaris. La nouvelle organisation de l'école et les méthodes raisonnées dont se servaient les professeurs attirèrent beaucoup d'élèves, qui s'en allèrent peu à peu, de sorte qu'il fallut bientôt tenter une réforme. Au début du xix· siècle, l'école restait encore, tout en ne jouissant plus de sa vieille réputation. Fermée durant de longues années, on l'ouvrit à nouveau, puis on la referma encore en 1895, à la suite de querelles monastiques. En septembre 1899, on inaugura peut-être pour la dixième fois l'école théologique du mont Athos, destinée à enseigner aux moines grecs les sciences théologiques et les éléments de l'ascétisme; en fait, deux ou trois moines d'un certain nombre de couvents y sont réunis pour apprendre les premiers rudiments de l'écriture.

5° Dans l'éparchie de Lampa, au monastère de Saint-Jean le Théologien, le haut clergé de l'ile de Crète inaugura en 1894 un séminaire alleclé surtout aux besoins de l'ile. L'école hiératique avait des statuts spéciaux, approuvés par le patriarche; elle cessa lors de la révolte en 1897. Depuis, avec l'insécurité qui est en permanence dans cette province, je ne sais si elle a été rouverte.

Signalons d'aulres essais tentés pour instituer des séminaires et qui n'ont pas abouti. Ainsi, lors de son premier patriarcat, 1835-1840, Grégoire VI ouvrit une école théologique au Phanar, sur les bords de la Corne d'Or, pour contrebalancer l'inlluence antichrélienne de l'école de Théophile Kaïris, dans Plie d'Andros. Après la fermeture de celle-ci, le séminaire du Phanar cessa d'exister; il avait duré deux ans. Ouvert une seconde fois sous le patriarcat de Joachim 111 (1878-1884), il fut encore fermé sous Denys V, faute de ressources. De même, à Sarnos existait en 1878 un séminaire qui comptait alors treize élèves et rendait à File de grands services; de même, à Trébizonde, un autre séminaire fut établi en 1875, lequel eut une année d'existence; de même, Joachim III inaugura à Chio un séminaire, qui devait être exclusivement affecté à la formation et à l'instruction du bas clergé; il a dû fermer comme les autres. La situation n'est pas, on le voit, très brillante et je ne sais s'il existe ici-bas une autre Église, que la Grande Église du Christ, qui puisse présenter un clergé aussi ignorant. Je ne parle pas du haut personnel, qui a reçu une bonne éducation à Halki, qui l'a parfois complétée dans les universités d'Allemagne ou d'Angleterre, mais qui, entré sans vocation aucune dans le sanctuaire, n'y voit qu'un excellent moyen de se créer une rapide fortune et de jouir d'honneurs inespérés.

Ce tableau serait bien incomplet, si un mot n'était consacré aux Syllogues, c'est-à-dire aux sociétés chargées de travailler à la diffusion de l'instruction publique. Ils pullulent sur la terre grecque, même dans l'empire ottoman. Notons le Syllogue épirote, fondé le 24 juin 1872 par Zographos et qui entretient des écoles normales en Épire; il a pour objet l'amélioration des écoles primaires de cette province et a publié quelques annuaires, contenant des travaux scientifiques, la plupart d'ordre religieux; le Syllogue de Thessalie, fondé en 1874, qui entretient et subventionne les écoles primaires de cetle province; la Société philecpédeutique de Macédoine, instituée en 1871, et qui poursuit des vues analogues dans son domaine propre; le Syllogue de Thrace, fondé le 15 octobre 1872 par le riche banquier Zariphis et qui a publié plusieurs annuaires; le Syllogue des Micrasiates ou des habitants

de i'Asie-Mineure qui date de 1871. Il y a encore la Société fraternelle de Xirocrini pour la Grande École du Phanar; le Syllogue ecclésiastique, qui date de 1874; la Société Pallas pour l'instruction des jeunes filles et, en dehors de Constantinople, les Syllogues de Serrés, de Salonique, de Rodosto, de Smyrne, de Trébizonde, etc.

Voir Ci. C.hassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs,* Paris, 1881, p. 443-472; marquis de Queux de Saint-Hilaire, *La presse de la Grèce moderne depuis (indépendance jusqu'en 1811,* dans lA unitaire *de l'association pour l'encouragement des études grecques,* 5' année, Paris. 1871, p. 146-179; *Des Syllogues grecs et du progrès des études littéraires dans la Grèce de nos jours, ibid.,* Paris, 1877. p. 286-322: A. Dumont. Aes *Syllogues en Turquie, ibid.,* Paris, 1874, p. 527-538; *Le Balkan et l'Adriatique,* Paris, 1874.

Une place de choix est réservée, parmi toutes ces associations, au Syllogue littéraire grec de Constantinople, le centre et le mobile de tous les autres. Fondé en 1861, il s'unit l'année même au Syllogue médical, de création récente. Le but de l'association était d'ordre littéraire et scientifique; les membres se réunissaient, une fois la semaine, pour entendre quelque lecture sur un point d'archéologie, de littérature ou d'histoire. Un Annuaire ou Bulletin contenait l'exposé de ses actes et de ses travaux; en même temps, des membres honoraires étaient choisis à l'étranger pour s'attirer des sympathies. Un incendie, en 1870, brûla la bibliothèque, le cabinet de lecture et le laboratoire. Grâce â de généreux bienfaiteurs grecs, le 9 janvier 1872, la première pierre d'un nouvel établissement était posée par le patriarche Anthime VÎ, qui reconnaissait le Syllogue littéraire comme le centre de l'instruction publique dans les provinces grecques de Turquie. Des sociétés analogues se formèrent sous les noms divers de : sociétés fraternelles, cercles, cabinets de lecture, etc.; dès 1874, on n'en comptait pas moins de 75 dans l'intérieur de la Turquie. A défaut d'université, les Grecs de l'empire ottoman possèdent dans le Syllogue une sorte de ministère de l'instruction publique. La direction est confiée à un bureau, renouvelé annuellement -et composé d'un président, de deux vice-présidents, de deux secrétaires, d'un trésorier et d'un bibliothécaire. Il y a cinq sections de philologie, d'archéologie, d'anthropologie, des sciences, et celle qui s'occupe de la marche de l'œuvre. Le Syllogue vaut surtout par les livres de sa bibliothèque, par les périodiques de sa salle de lecture, par les antiquités de ses collections et les travaux de ses commissions. Les antiquités forment deux collections, l'une d'archéologie, l'autre de numismatique. L'organe du Syllogue, son Annuaire, parait à des intervalles fort irréguliers; le t. xxvtt, paruen 1900, renfermait à lui seul les années 35 à 38 de la Société, c'est-à-dire les années 1895-1899; le t. xxviil, paru en 1904. renferme les années 38 à 41, partant de mai 1899 pour s'arrêter en juin 1902.

Voir L. Petit, *Le Syllogue littéraire grec de Constantinople,* dans la *Bevue de l'Orient chrétien,* 1896, t. I, p. 454-460. Sur les travaux ordinaires du Syllogue, consulter *Annuaire pour (encouragement des études grecques,* 1877, p. 299-299; *Viz. Vreniennik,* Saint-Pétersbourg, t. ix, p. 682-691 ; t. x, p. 625-629; t. XI, p. 867-872.

Une société analogue à la précédente est la Société d'études du moyen âge, fondée le 19 avril 1873 et dont les statuts parurent l'année suivante. Elle se proposait l'étude du moyen âge byzantin sous toutes ses faces, et cela par des lectures publiques, la création de bibliothèques, de musées, de concours, etc., par l'impression d ouvrages inédits de savants grecs du moyen âge et la réimpression d'ouvrages rares concernant la même époque. Voir les statuts dans Viz. *Vreniennik,* 1902, ix, p. 321-323. Le nouveau règlement de 1876 limita le rôle du Syllogue à la méditation de l'histoire de l'Église et de la nation grecque, à partir de 1453. Op. *cil.,* p. 324-326. En 1878, troisième réglement qui permet à la Société d'envahir le domaine du moyen âge et même de la patrologie. En 1879, après les épreuves de la guerre turco-russe, on eut un quatrième règlement, suivi d'un cinquième en 1880, qui accorda l'étude de l'hellénisme depuis 325 jusqu'au xix'siècle; dorénavant, on s'engagea à publier un bulletin. En 1901, après un long assoupissement, la Société reparaît avec un sixième règlement; ce ne sera certainement pas le dernier. Quant aux travaux de la Société, sans être absolument inutiles, ils n'ont pas donné ce qu'on avait le droit d'en attendre, peut-être bien parce que ses membres n'ont jamais trop su ce qu'ils désiraient. Elle donna pourtant des conférences, 75 de 1873 à 1890, dont on trouvera les principaux titres dans la revue déjà citée, p. 331-333. Depuis 1893, les séances se sont succédé à intervalles fort irréguliers; la Société a été reconstituée en novembre 1901 par Joachim 111, mais elle sommeille encore. En 1880 parut la première et la seconde livraison du Bulletin de ses séances. Δελτίον τών έργασίων τού πρώτου έτου . Voir l'article *La Société d'études du moyen âge de Constantinople,* dans *Viz. Vreniennik,* t. ix, p. 320-337. Cette Société possède un musée chrétien, qui s'enrichit chaque jour; il occupe la salle de la bibliothèque patriarcale, mais ne peut évidemment se comparer au magnifique musée impérial de Tchnili-Kiosk, qui possède une fort belle collection d'antiquités chrétiennes et byzantines.

Il existe encore à Constantinople le Syllogue grec de musique ecclésiastique, fondé· en juillet 1898, sous le patronage de saint Jean Damascène, et qui créa, au mois de février 1899, une école de chant ecclésiastique. Celle-ci devait prendre ses élèves et donner ses leçons deux fois par semaine, dans la Grande École de la nation; à la rentrée d'octobre 1903, elle comptait déjà 187 élèves. En janvier 1900, fut publié pour la première fois le Bulletin destiné à recueillir, avec les procès-verbaux de ses réunions, les principaux travaux de ses membres. Cinq fascicules ont paru à l'heure actuelle. Dans le 4e, p. 76-84, se trouve une bibliographie assez complète des ouvrages et des articles concernant la musique ecclésiastique byzantine. Le Syllogue musical, qui comptait en 1903 prés de 300 membres, ordinaires, correspondants ou honoraires, a vu de grandes villes comme Salonique et Smyrne subir son influence et créer, elles aussi, des sociétés destinées à promouvoir la restauration de la musique religieuse byzantine; dernièrement le saint-synode d'Athènes s'adressait également à lui. Quant à l'école de musique, patronnée par la Société et qui comptait, en 1903, 207 élèves répartis en quatre classes, elle a été supprimée en 1905, à la suite de querelles domestiques qu'il vaut mieux ne pas approfondir.

Sur la musique byzantine, voir le P. Thibaut, *Étude de musique byzantine,* dans te *Bulletin de l'institut archéologique russe de Constantinople,* 1901, t. vt, p. 361-396; *Les Martyries* (en russe), dans Vtr. *Vreniennik,* t. VI, p. 1-12; *La musique byzantine et le chant liturgique des Grecs modernes; L'harmonique chez les Grecs modernes; La musique instrumentale chez les Byzantins,* dans les *Échos d'Orient,* t. 1, p. 353-368; t. il, p. 211-220; t. IV, p. 339-347 ; t. v, p. 343-353; dom Parisot, *Essai sur le chant liturgique des Églises orientales,* dans la *Bevue de l'Orient chrétien,* 1898, t. ni, p. 221-231; Ella Adaïevsky, *Les chants de l'Église orientale,* dans la *Rivista musicaleitaliana,* t. vin, p. 43-74; Am. Gastoué, *La tradition ancienne et le chant byzantin,* dans ta *Tribune de Saint-Gervais,* t. v, p. 107-112; dom Gaïser, *Le système musical de l'Église grecque d'après la tradition,* Maredsous, 1901.

A l'heure actuelle, le seul périodique vraiment ecclésiastique du patriarcat byzantin est la *Vérité ecclésiastique,* Ή έχχλησιαστιζή αλήθεια, semaine religieuse hebdomadaire du Phanar, paraissant sous ce nom depuis le 27 mai 1881 et sous le nom de Άλήβεια,

depuis le 1er octobre 1880. C'est Joachim III qui la fonda durant son premier patriarcat; elle est dirigée par un laïque, M. Manuel Gédéon, un polygraphe assez entendu dans l'histoire ecclésiastique néo-grecque, postérieure à 1453. Auparavant paraissait T'Εκκλησιαστικὸν Δελτίον, édité par B. Kalliphron de 1809 à 1871, et qui donnait deux fois par an les nouvelles ecclésiastiques du patriarcal et d'ailleurs, Constantinople, 1869-1871, 6 petits in-8»; puis, sous un litre différent, un périodique analogue, Εκκλησιαστική ἐπιΘεαιρησι , rédigé par le même Kalliphron et qui comprend quatre périodes : de 1871 à 1873 en sept petits vol.; de 1873 à 1878 en sept petits vol. ; de 1878 à 1881 en trois vol. ; de 1881 à 1884 en trois vol. ün périodique analogue parut en 1860 sous le nom d''Ανατολικὸ ἀστήρ et cessa après 1891; chaque année formait un volume. On pourrait citer les noms d'une quinzaine d'autres revues ecclésiastiques, rien que pour le xix« siècle, mais elles n'eurent qu'une existence éphémère. Aujourd'hui, en dehors de I''Εκκλησιαστική αλήθεια, la seule revue qui se publie à Constantinople est la Βοσπορί , nom trop poétique pour qu'on y rencontre des travaux sérieux. Ce sont les almanachs on hémérologes, qui sont les vraies revues littéraires annuelles, dans lesquelles sont encastrés nombre d'articles roulant sur des sujets religieux. Si le royaume hellénique souffre d'un excès de presse et semble succomber sous l'avalanche de papier imprimé, par contre, dans l'empire turc, en dehors des grandes villes comme Constantinople, Salonique et Smyrne, il ne se publie guère de journal grec. Dans la capitale, paraissent cinq journaux quotidiens, imprimés en grec et qui donnent les nouvelles ecclésiastiques, la Κωνσταντινούπολι , le Ταχυδρόμο , la Νέα ἐφημερι , la Πρόοδο et la Βυζαντί . Autrefois, un savant laïque consacrait une place considérable aux recherches byzantines dans son journal quotidien, le Νεολόγο , et surtout dans sa revue hebdomadaire, Νεολόγου ἑβδομαόαΐα ἐπιὁεώρησι ; celle-ci ne dura que dn 8 novembre 1891 au 6 janvier 1895, et le journal fut contraint par la guerre turco-grecque de 1897 de transporter ses bureaux à Athènes. Ceux qui veulent être bien renseignés sur les affaires ecclésiastiques doivent surtout lire les quotidiens d'Athènes, ou bien la Ιιατρι de Bucarest et la Νέα ἡμερα de Trieste, qui sont, le dernier surtout, les journaux d'opposition. Du reste, la censure turque ne permettrait pas à Constantinople de publier quoi que ce soit d'offensant pour les autorités pbanariotes, à moins que le gouvernement impérial n'y trouvât son propre intérêt.

Faut-il maintenant parier de la littérature religieuse byzantine, de 1453 à nos jours? Certes! les noms ne manquent pas, mais combien en est-il qui survivront? Lorsqu'on veut un peu descendre dans les détails et approfondir les genres qu'ils ont cultivés de préférence, on se rend compte aisément que presque tout se borne à la polémique. Polémique contre les Latins, polémique contre les protestants, voilà en deux mots le bilan de la littérature néo-grecque; les questions littéraires elles-mêmes, si en faveur autrefois à Byzance, ne viennent qu'en dernier lieu dans leurs préoccupations. Ils rééditent les traités des plus fougueux controversistes du moyen âge contre les Latins, ils accentuent eux-mêmes dans leurs écrits les causes de séparation entre les deux Églises, ils en imaginent d'autres au besoin, et ces hommes, qui doivent aux écoles des Occidentaux le peu de culture littéraire dont ils sont pourvus, ont pour exclusif souci celui de décrier leurs bienfaiteurs. Tels sont, au xve siècle, Maxime du Péloponèse; au xvi·. Maxime Margounios, évêque de Cythère; Gabriel Sévère, archevêque de Philadelphie, le calviniste Cyrille Lucaris. GeorgesCorésios, ThéophileCorydalleus, mi-paien. mi-protestant. Nicolas Kérameus de Janina, Païsios Ligaridès.au cours du xvne siècle; et. au xvtii·, les frères Joannice et Sophrone Lichoudès, qui travaillent surtout en Bussie, Elie Miniatés, Eustratios Argentis, etc., etc. La conviction religieuse n'entrait pour rien dans ces réfutations successives des dogmes latins ou protestants et la science y figurait pour une part plus minime encore. Ces polémistes ardents, si chatouilleux sur la pureté de la foi orthodoxe, ne ressentaient, du reste, aucun scrupule à afficher des sentiments opposés, quand ils sollicitaient la charité des hétérodoxes en Allemagne, en Angleterre ou dans les pays catholiques, et leurs quêteurs attitrés exhibaient des lettres de recommandation mielleuses, ils prononçaient des discours sympathiques, quittes, une fois de retour chez eux, à les remplacer par des diatribes d'autant plus véhémentes que la collecte avait produit moins de fruits. Plusieurs même,comme Maxime Margounios et Païsios Ligaridès, passaient alternativement par les deux camps, et leur haine antilatine s'exhalait avec des violences telles qu'elles devaient faire oublier leurs récentes défections. En dehors de ce personnel militant, toujours nombreux à Byzance, on compte de rares historiens et chroniqueurs : Manuel Malaxos, qui écrivit l'histoire du patriarcat de Constantinople de 1458 à 1578, traduite en latin par Martin Crusius; Dorothée de Monembasie, qui rédigea une chronique, depuis la création jusqu'à 1629; enfin, Méléce de Janina ou d'Athènes, le seul historien ecclésiastique de quelque valeur (j· 1714). L'ouvrage de ce dernier est modelé sur les cenluries de Magdebourg et renferme trois gros volumes, avec la continuation dont on l'a enrichi. Signalons aussi l'ouvrage d'Ath. Comnène Ypsilantès, Τα μετὰ τὴν ἁλωσιν, rédigé sans critique, mais renfermant quelques bons documents. C'est du cloilre que sortirent les travailleurs les plus consciencieux et les éditeurs les pl us infatigables, comme ce Nicodème l'hagiorite, dont la fécondité est étonnante; Agapios Landos, qui ne le lui cède en rien; Eugène Boulgaris,l'homme le plus instruit du xviii" siècle; Oeconomos, Méléce Typaldos, Grégoire de Chio, d'autres encore. De nos jours, peu d'écrivains se sont distingués, surtout dans les rangs ecclésiastiques, et les meilleurs professeurs de l'école théologique de Halki sont pris parmi les laïques. On connaît Philothée Bryennios, métropolite de Nicomédie, l'heureux découvreur de la *Doctrine des douze apôtres;* Anthime Alexoudes, métropolite d'Amasée, qui essaya de refondre *VUriens christianus*de Le Quien.sans avoir utilisé d'ailleurs cet ouvrage; Philarète Bapheidès, métropolite de Dimotika, qui a rédigé une histoire ecclésiastique en deux volumes, de la naissance du Christ à 1-453, et dont le résumé sert de manuel dans les écoles du patriarcal; traduction d'un ouvrage protestant, elle se distingue surtout par son hostilité envers le catholicisme. Deux laïques méritent aussi d'etre signalés, M. Manuel Gédéon, qui a beaucoup produit, mais en laissant inachevé à peu près tout ce qu'il a commencé ; M. Papadopoulos-Kerameus, rompu aux méthodes modernes, critique et philologue distingué, qui travaille depuis de longues années en Bussie. Convenons, du reste, que la censure turque, excessivement ombrageuse, ne permet pas de toucher aux neuf dixièmes des questions qui intéresseraient le patriarcat, ce qui ne saurait favoriser les études et les recherches.

XXVIII. Le monachisme. — Le monachisme, qui joua autrefois un rôle si considérable dans l'histoire de l'Église byzantine, est de nos jours en pleine décadence. Avec l'idée que nous nous en faisons en Occident, c'est-à-dire en entendant un vrai couvent, composé d'hommes ou de femmes, qui mènent une vie commune sous une règle uniforme, il n'existe guère que dans la presqu'île de la Chalcidique, autrement dit le mont Athos, et dans quelques centres plus favorisés, comme Tile de Patmos, les environs de Trébizonde, Bachkovo en Bulgarie, Limon dans file de Lesbos, etc. Certes! cela ne veut

pas dire que ce sont là tous les couvents; il y en a d'autres, au contraire, en nombre fort considérable, trop considérable même pour qu'on puisse songer à les énumérer. Mais ces monastères se composent bien souvent d'un seul et unique moine, délégué là par le couvent suzerain, par le métropolite ou par le saint-synode, à dessein de gérer les propriétés et de les faire rapporter le plus possible. Ces moines ne sont donc que de vulgaires fermiers. Les monastères se divisent en deux catégories; ils relèvent du métropolite du diocèse ou bien du patriarche et sont dits alors stavropégiaques. Ces derniers sont de beaucoup les plus nombreux, car la tendance générale est de les soumettre directement au saint-synode. D'après un document officiel, le Syntagmation de 1901, in-8°, Constantinople, p. 13-17, sans compter les vingt monastères du mont Athos, qui sont aulodespotes, le nombre des couvents stavropégiaques s'élèverait à 72, dont deux à Constantinople, six dans les îles des Princes, deux dans le diocèse de Césarée, deux dans celui de Thessalonique. un dans celui de Janina, deux dans celui de Brousse, un dans celui de Verria, un dans celui de Pisidie, quinze dans celui de Crète, trois dans celui de Trébizonde, un dans celui de Samos, quatre dans celui de Dryïnoupolis, trois dans celui de Chio, etc., etc. Il y a eu, depuis, quelques nouvelles acquisitions, comme le couvent de la Phanéroméni, près de Cyzique. Quant â la vie qu'on mène dans les couvents réguliers, on la trouvera indiquée ci-après à l'occasion du mont Alhos, qui réclame de plus amples développements.

La presqu'île de l'Athos renferme aujourd'hui *vingt* monastères, pas un de plus ni de moins, et l'on croirait se déshonorer en laissant tomber une très vieille tradition. Ces vingt monastères sont les seuls maîtres du terrain et les seuls légitimes propriétaires. Les voici par ordre de dignité.

MONASTÈRES.	ÉPOQUE I)E LA FONDATION.	SüUBIlt DE MOISIS.
1. Lavra ou Saint-Athanase. . .	963.	170
2. Vatopédi	entre 972 et 980.	150
3. Iviron	vers 980.	200
4. Khilandar	avant 1197.	90
5. Dionysiou	vers 1366.	90
fi. Koutloumousi	tin du xnr siècle.	70
7. Pantocrator	4363.	70
8. Xiropotamo	fin du X' siècle.	75
9. Zograph	fin du X' siècle.	170
10. Dokhiar	vers 976.	70
11. Karakallou	xi· siècle.	75
12. Philothéou	992.	50
13. Simopétra	milieu du xiv·siècle.	75
14. Saint-Paul	fin du x· siècle.	75
15. Stavronikita	fin du x· siècle.	40
16. Xénoph	fin du x· siècle.	130
17. Grigoriou	XIV· siècle.	85
18. Espliigménou	peu après 980.	85
19. Rossico ou Saint-Pantéléïmon .	après 1765.	1500
20. Kastamonite	XI* siècle.	55

Si le total des moines habitant dans les vingt couvents n'est que de 3 335, on aurait tort d'évaluer à ce nombre la population monastique de toute la péninsule; elle comprend au moins 7 000 moines, dont plus de la moitié habitent des skites, des kellia, des ermitages, etc. Les skites et les kellia sont pour ainsi dire des établissements vassaux, acceptés par les monastères sur leurs propres territoires. Les *skites,* qui tirent leur nom de l'antique Scété, sont des couvents en tout pareils aux vingt monastères, quelquefois même plus riches et plus vastes, mais tenus de payer tribut au monastère suzerain. On en compte douze aujourd'hui, dont trois pour Lavra : le Prodrome avec 100 moines roumains, Kavsokalyvia avec 120 moines, Sainte-Anne avec 155; deux pour Vatopédi : Saint-Dimitri avec 45 moines, Serai ou Saint-André avec 400 moines russes; un pour Iviron, le Prodrome avec 35 moines; un pour Koutloumousi, Saint - Pantéléïmon avec 55 moines; un pour Pantocrator. Saint-Élie avec 300 moines russes; deux pour Saint-Paul : Pyrgos avec 80 moines, Saint-Dimitri avec 72 moines roumains; un pour Xénoph, l'Évanghélismos avec 70 moines; un pour Rossico, Bogoroditsa avec 30 moines russes. On voit que ces douzes skites comprennent, à eux seuls, 1 462 religieux environ, dont prés de 750 sont Russes. Les kellia n'étaient originairement que des cellules particulières, dispersées à travel's le mont Alhos et servant d'asile chacune à deux, trois ou quatre religieux. Aujourd'hui, il n'en est pas toujours ainsi; celui de Sainl-Artémius dépendant de Lavra compte 30 moines russes, celui de Saint-Jean dépendant d'iviron 35 moines géorgiens, etc. Parfois même les kellia sont réunis et forment de la sorte un vrai couvent. Le nombre total des kellia, qui sont construits, soit à Karyès pour servir de procure, soit sur la propriété du couvent, est de 219, qui sont habités par 1096 moines, dont plus de la moitié sont de nationalité russe. De plus, le grand monastère russe de Sainl-Pantéléïmon possède trois autres centres monastiques, qui ne sont ni des skites ni des kellia, mais qu'on peut ranger parmi ces derniers. Ce sont : Paliomonastiri avec 30 religieux, la Nouvelle-Thébaîde avec 250. Chromilsa avec 150. En somme, les kellia du mont Alhos ne comptent pas moins de 1526 religieux. Puisque nous énumérons les diverses sortes de couvents, n'omettons pas les καλὺβαι et les καθὶσματα, sortes d'ermitages, qui sont parfois assez nombreux et possèdent un plus ou moins grand nombre de moines. C'est ainsi que Vatopédi en a 10 avec 15 moines roumains, Khilandar 3 avec quelques Russes, Koutlouinousi 7 avec une quinzaine de Russes, Pantocrator 50 avec 203 moines, dont 133 Russes, 43 Roumains, 16 Grecs et 11 Bulgares, Simopétra 4 avec peu de moines, Stavronikila 34 avec 50 Russes, Grigoriou 3 avec 4 moines, Esphigménou 1 avec deux moines. Cela nous donne un total de 310 moines environ. Nous avons donc 3335 religieux dans les vingt couvents proprement dits, 1 462 dans les douze skites, 1 526 dans les centaines de kellia et 310 dans les καζὑὁαι ou les καθὶσματα. En y ajoutant les moines gyrovagues et ceux qui demeurent ordinairement à Karyès, nous arrivons aisément à la somme de 7 000 pour le total de la population de cette république monastique.

Si maintenant l'on évalue la population d'après les nationalités, il est clair que les nationalités slaves l'emportent de beaucoup sur la nationalité grecque. Bien que les Slaves n'occupent que trois monastères sur les vingt directeurs : Rossico qui est russe, Zograph qui est bulgare, Khilandar qui est serbe, ils sont, à eux seuls, 1 760 moines sur un total de 3335. De même, si les Slaves ou plutôt si les Russes ne possèdent que trois skites sur douze qu'en compte le mont Athos, ils y logent 730 religieux sur un total de 1462 qui sont dans les skites. Et les 732 qui restent n'appartiennent pas tous à la nationalité grecque. La Roumanie peut en revendiquer pour elle 172. soit 400 dans le skite éblouissant de blancheur du Prodrome et 72 dans celui de Saint-Dimitri. De même, les 1526 moines répartis dans les kellia et les 310 autres dans les ermitages appartiennent en grande majorité au monde slave ou roumain ; d'où il suit que, au point de vue du nombre, l-s Grecs se trouvent dans une certaine infériorité et eette infériorité augmentera sans cesse avec le temps. Il est vrai que, avec le système de gouvernement que les Grecs ont réussi à implanterai! mont Athos, leur : ···riorité numérique ne leur cause aucun prejudice. Le

mont Athos forme, en effet, une fédération monastique ou république, dont les intérêts reposent entre les mains d'un conseil ou parlement de vingt membres siégeant à Karyés. la capitale de la péninsule. Le président de ce conseil est toujours le représentant du plus ancien monastère, de Lavra habituellement. Or, les vingt députés, dont se compose le conseil de la fédération, sont élus par les vingt monastères, seuls propriétaires légitimes du sol. De la sorte, les Slaves ne disposent que de trois voix dans le conseil et ils ont naturellement toujours le dessous dans les délibérations. Grâce à cette représentation fictive, le couvent russe de Saint-Pantéléïmon, qui compte 1 500 moines, c'est-à-dire presque autant que les dix-sept couvents grecs réunis (1575), ne dispose que d'une voix, tout comme Stavronikita qui a 40 religieux seulement. Et le skite russe de Saint-André avec ses 400 moines, le skite russe également de Saint-Élie avec ses 300, ne sont pas représentés au conseil, alors que pas un des dix-sept couvents grecs ne compte plus de 200 religieux. On le voit, ce n'est pas précisément la représentation proportionnelle qui fleurit à l'Athos.

Le conseil de l'Athos porte le nom *d'anliprosopie,* parce que chaque délégué des vingt monastères se nomme, en grec, un *antiprosope.* A côté, fonctionne pour l'expédition des affaires une commission exécutive de quatre membres, dite *ëpislasie,* parce que les moines qui la composent sont des *épistates.* Le choix des épistates a lieu de la manière suivante. Les vingt monastères sont répartis en cinq groupes de quatre couvents chacun : 1« Lavra, Dokhiar, Xénoph, Esphigménou; 2° Vatopédi, Koutloumousi, Karakallou, Stavronikita; 3° Iviron, Pantocrator, Philothéou, Simopétra; 4» Khilandar, Xiropotamo, Saint-Paul, Grigoriou ; 5" Dionysiou, Zograpb, Rossico, Kastamonite. Chacun de ces cinq groupes nomme à tour de rôle et annuellement les quatre épistates, mais le premier membre de la commission, le protépislate, est toujours désigné par les cinq premiers monastères de chaque groupe : Lavra, Vatopédi, Iviron, Khilandar et Dionysiou. D'ordinaire, les monastères de Lavra, Vatopédi et Iviron désignent comme protépistate un moine différent de l'antiprosope, alors que les dix-sept autres monastères cumulent sur la même personne les deux fonctions; toutefois, chacun d'eux a le droit d'agir comme les trois couvents précités. Le protépistate est donc le vrai chef du gouvernement, du ministère, s'il est permis d'employer ce mot; â ce titre, il a remplacé le *prntal/ios du* moyen âge, c'est-à-dire le premier homme de l'Athos, ou mieux le *prolatos,* le tout premier. Il faut avouer toutefois que son pouvoir se trouve de nos jours considérablement réduit. Tout en portant la canne noire à pomme d'argent avec une frange de soie noire, le protépistate n'exerce qu'une dignité purement honorifique et, dans la visite annuelle des monastères, il laisse la première place à l'higoumène ou au président du conseil visité. Le conseil de l'Athos, lui, se réunit trois ou quatre fois par semaine, dans la matinée; pour que le *quorum* soit atteint, la présence de 14 membres est requise. Les travaux commencent entre le 15 et le 20 janvier, pour se terminer le 20 décembre; ils ne sont interrompus que pendant la semaine-sainte et à l'occasion des fêtes patronales de chaque couvent.

Au point de vue du genre de vie suivi dans chaque monastère, les vingt couvents de l'Athos se divisent en κοινόβια ou couvents et en monastères idiorrythmes. Onze monastères appartiennent à la première catégorie, Xénoph et Esphiginénou depuis 1796, Simopétra depuis 1801, Rossico depuis 1803, Dionysiou et Kastamonite entre 1807 et 1809, Karakallou depuis 1813, Saint-Paul depuis 1839, Zograph et Grigoriou après 1840, Koutloumousi depuis 1857. Les neuf autres, à savoir : Lavra, Vatopédi, Iviron, Khilandar, Pantocrator, Xiropotamo, Dokhiar, Philothéou et Stavronikita, sont soumis au régime idiorrythme. Comme on le voit par les dates données, l'idiorrythmie a régné presque seule à l'Athos du xv« au xix» siècle el c'est seulement depuis une centaine d'années que l'on assiste à un retour assez marqué vers le cénobitisme. Il existe entre ces deux genres de vie des différences considérables. Les deux principales sont qu'un couvent vit sous le régime monarchique, sous l'autorité d'un higoumène ou supérieur, et que ses religieux ne possèdent rien en propre, alors que, dans le monastère idiorrythme, on jouit d'un gouvernement démocratique et que les membres ont le privilège de la propriété privée. Dans les premiers couvents « préside un higoumène élu à vie. Cet higoumène, toujours prêtre, n'a rien d'un supérieur autocratique, parfois même il n'a que les apparences d'un supérieur. Le meilleur de l'autorité, sinon toute l'autorité, appartient en fait à un conseil d'une dizaine de membres, lequel gouverne tout, au moyen de deux épitropes et d'un secrétaire choisis dans son sein. Il n'empêche que le couvent, ainsi constitué, offre encore l'image d'une communauté religieuse, où tous les moines sont frères, vivent de la même vie et prennent place à la même table ». Dans un monastère qui mène la vie cénobitique, le temps du postulat dure trois mois; après quoi, le solliciteur est revêtu de l'habit religieux, c'est-à-dire d'une robe noire serrée aux reins par une ceinture de cuir, d une longue veste sans manche et d'un bonnet de' laine grossière. Le noviciat dure deux ou trois ans, sans que personne soit chargé spécialement de la formation du jeune religieux; on l'applique aux mômes occupations que les autres et aux mêmes offices. L'épreuve terminée, le novice devient rassophore, c'est-à-dire que, devant la communauté réunie, le supérieur le revêt du rasso, sorte de douillette à larges plis et à larges manches. De ce fait, il n'est plus novice, sans être encore profès, et toute liberté lui est laissée de quitter la vie religieuse ou de rester éternellement en cet état. S'il aspire à monter plus haut, il lui faut encore cinq, huit et même dix ans, pour devenir stavrophore, c'est-à-dire profès à vœux solennels. Le mariage lui est alors interdit. Il existe encore une classe au-dessus de celle des slavrophores, c'est la classe des anciens qui portent le μέγα σχήμα ou grand habit et qu'on appelle pour ce motif μεγαλόσχημοι; c'est comme qui dirait les pères jubilés dans certains ordres mendiants. Les vieillards qui sont revêtus de cet habit n'exercent plus de charge; leur journée se passe à l'église et au réfectoire, les longues heures de loisir sur un divan ou dans des causeries familières. Ces diverses sortes de religieux n'ont pas tous les mêmes privilèges, il n'y a que les slavrophores et les μεγαλόσχημοι qui aient le droit d'élire l'higoumène. Un premier vote désigne les candidats qui peuvent prétendre à la charge suprême; un second, secret cette fois, désigne le supérieur qui doit être élu à la majorité des suffrages. Cette dignité confère au titulaire le droit de présider toutes les assemblées des moines, à l'église et au réfectoire.

La journée d'un cénobite se compose de l'assistance à l'office, du travail manuel et de prières particulières dans sa cellule, ainsi que de maigres repas et de longues heures de repos; elle commence avant l'aube en toute saison, entre une heure et deux heures, par la récitation ou mieux le chant de l'office, auquel tout le monde est tenu d'assister. Cependant, tous les religieux n'ont pas l'obligation de le réciter ou mieux de le chanter; cette fonction incombe à une catégorie de moines, qu'on appelle psaltes ou chantres, catégorie forte de sept à huit membres pour cent religieux et dont tout le travail au monastère consiste dans la psalmodie au chœur et la lecture au réfectoire. Les autres moines restent bouche close, alignés en longues

files au pied des murs, toujours debout, appuyés sur les miséricordes et multipliant, de temps à autre, suivant les exigences du cérémonial, les prostrations et les signes de croix. Le chant de l'office terminé — il dure environ quatre heures — a lieu la messe conventuelle, qui est chantée par l'hebdomadier. Quelques monastères ne l'ont que deux ou trois fois la semaine, d'autres quotidiennement, sauf en temps de carême, bien entendu. A l'issue de la messe, l'église est fermée à double tour; elle se rouvre vers les deux ou trois heures de l'après-midi, pour le chant des vêpres, et au coucher du soleil, pour celui des complies. Chez les Russes, où les moines se livrent à divers travaux dans les ateliers, on ne chante les vêpres à l'église que les dimanches et les jours fériés; en temps ordinaire, un des moines le récite sur place, dans chaque atelier, au nom de tous ses compagnons qui continuent leur besogne. Voilà la prière publique, telle qu'elle se pratique ordinairement au mont Athos. Par extraordinaire, on a des grandes vigiles, pendant lesquelles l'oflice commence dès le soir, pour se poursuivre pendant huit ou dix heures et, deux fois par an, quatorze à seize heures de suite. La prière privée consiste en un certain nombre de *mêlantes* ou prostrations, que chaque religieux est tenu d'accomplir dans sa cellule. Le nombre varie d'après la catégorie à laquelle on appartient. Les μεγαλόσχημο·, doivent en faire 1 200 par jour, les stavrophores 600, les rassophores 300, les novices 100. Notons encore la récitation de *kombologion,* sorte de chapelet à cent grains, sur lesquels on adresse à Dieu de courtes prières supplicatives. Pas de lecture spirituelle, ni même de lecture d'aucune sorte, pour l'excellente raison que, à part de très rares exceptions, les religieux athonites ne savent pas lire. En dehors d'une tasse de thé ou de café, distribuée à chaque moine après la messe, il y a deux repas par jour : un qui a lieu entre 9 heures et midi suivant les saisons et les monastères, l'autre vers le coucher du soleil. Ils se composent l'un et l'autre d'une soupe et d'un plat de légumes copieux, ou bien de deux plats de légumes; en été, on y ajoute un dessert pour le repas du midi. Ceci pour les jours non jeûnés. Lorsqu'un jeûne est prescrit — et le nombre en est considérable — le repas du soir est remplacé par une collation, qui se prend au réfectoire chez les Grecs, en cellule chez les Russes. Les repas se prennent en commun et les psaltes, à tour de rôle, font la lecture. L'abstinence règne en maîtresse dans les couvents de ΓAthos; jamais la viande n'apparaît sur la table, même à Pâques, même à la fête patronale. Les carêmes sont au nombre de quatre, comme pour tous les orthodoxes d'ailleurs : le grand carême, qui s'ouvre le huitième lundi avant Pâques, celui des apôtres, qui varie avec la fête de la Pentecôte, celui de l'Assomption, qui commence le 1er août et celui de Noël, qui débute le 15 novembre. Point de viande, ni de laitage pendant le grand carême, même les samedis et les dimanches qui ne sont pas jours de jeûnes ; pas de poisson, sauf le 25 mars.

Le carême de Noël interdit également le poisson, ceux des apôtres et de l'Assomption en permettent l'usage le samedi et le dimanche. L'activité que chaque moine dépense au travail manuel n'est pas fort considérable. Pour cultiver les terres, exploiter les bois, conduire les mulets, chaque couvent a des domestiques, les moines sont occupés à l'intérieur du monastère. Ils sont sacristains, hôteliers, potiers, cuisiniers, menuisiers, boulangers, celleriers, cavistes, réfectoriers, tailleurs, buandiers, jardiniers, etc. Leur journée du reste n'est pas bien longue, elle se termine au coucher du soleil et la sieste de midi en dévore une bonne part. Dans les couvents russes, qui sont plus nombreux et mieux organisés, les moines sont divisés par groupes, suivant les aptitudes de chacun, et ils travaillent en des ateliers distincts, d'après un horaire fort chargé. A peu prés tous les métiers y sont représentés depuis les for gérons et les menuisiers jusqu'aux horlogers, aux peintres et aux photographes; n'oublions pas aussi que le monastère de Saint-Pantéléïmon compte 1500 personnes et qu'il faut bien occuper tout ce monde.

Le règlement de vie que nous venons de tracer convient aux couvents proprement dits, il en est toutautrement dans les monastères idiorrythmes. La propriété privée est la première base de l'idiorrythmie. Tout moine peut posséder et tout moine peut administrer ses biens comme il l'entend. Cela ne veut pas dire qu'un monastère idiorrythme se compose de 50 ou de 100 moines jouisseurs, non; il y en a dix à douze tout au plus, les autres se contentent de ce que le couvent leur distribue, mais chacun a la faculté d'améliorer sa condition et de parvenir à se créer une opulente fortune. Cela ne veut pas dire, non plus, que chacun peut s'acheter des immeubles au mont Athos ou à l'étranger; toute parcelle de terrain à l'Athos est inaliénable; quant aux biens que possède le couvent â l'étranger, s'en emparer serait un cas d'exclusion. Pour bien saisir en quoi consiste l'usage de cette propriété privée, il faut examiner de près la vie d'un monastère idiorrythme. C'est la vie de famille qui est à la base du système, mais une vie de famille conçue autrement que nous la comprenons. Et chaque monastère possède dix, douze ou quinze de ces familles, suivant le nombre total des religieux. Voici comment fonctionne ce système, qui a toujours existé dans le monarchisme oriental et qu'on retrouve encore ailleurs qu'au mont Athos. Un moine, qui remplit les conditions voulues pour être προεστώ ou chef, recrute un certain nombre d'autres moines d'ordre inférieur, soit parmi les postulants, soit parmi les religieux devenus libres. Il s'établit leur père et la famille est constituée. D'ordinaire, le nombre des enfants ne dépasse pas 6 ou 7, parce que l'entretien des moines adoptés est à la charge du *proéstos.* Si le monastère fournit le pain, le vin, l'huile, les légumes et le bois, le soin lui incombe de se procurer à ses frais tout le reste, comme les habits, les chaussures, l'argent des voyages, etc. Ainsi constituée, la famille a sa vie propre, elle possède sa cuisine, son réfectoire, une partie du couvent, et le bien-être de l'ensemble dépend des ressources ou de la générosité du chef. La viande est permise, et à tous les repas, sauf les jours d'abstinence que fixe le calendrier orthodoxe; sont permis de même tout le luxe et toutes les fantaisies qui agréent au *proéstos.* Celui-ci n'est, en somme, qu'un riche bourgeois, entouré d'enfants adoptifs, qui sont tout entiers à ses ordres et qui hériteront de sa fortune. Supposez un certain nombre de ces familles autonomes, vivant côte à côte, et vous aurez un monastère idiorrythme. Ce personnel ainsi fractionné constitue pourtant un tout moral par l'unité du gouvernement supérieur. Tous les *proéstos* d'un monastère forment son conseil, composé de 10 à 15 membres, et chaque année ce conseil choisit un président, qui jouit de tous les privilèges dévolus ailleurs à l'higouméne; il dirige les délibérations du conseil et occupe la première place dans les réunions de la communauté. Les offices ont lieu comme dans les couvents cénobitiques, et tout le monde est tenu d'y assister. De plus, la communauté se réunit dans un réfectoire commun trois fois par an, à Pâques, à Noël et pour la fêle patronale du monastère. Dans chaque famille, les moines sont divisés en quatre groupes distincts, comme dans les couvents: novices, rassophores, stavrophores et μεγαλόσχημο·.. Il y a également des moines libres, qui vivent en dehors de toute famille et auxquels le monastère fournit les ressources nécessaires. De plus, tous les religieux qui exercent une fonction générale, par exemple le confesseur et l'économe, sont dits également moines libres. En dehors de ses propriétés de l'Athos, le monastère

possède en Turquie et même en Russie des procures, qu'on appelle *mêtokhia;* c'est le conseil de tous les *proéslos,* qui en nomme les directeurs et qui contrôle les comptes de l'économe préposé à sa gestion.

La singularité la plus caractéristique de l'Athos, c'est qu'aucune femme n'a le droit d'y aborder; bien plus, tout animal de genre féminin en est scrupuleusement éloigné, l'amour n'y est toléré que lorsqu'il a des ailes. On reconnaît dans ces pratiques l'imitation d'une loi monastique, établie aux vuimx' siècles par saint Platon, l'oncle de saint Théodore Studite. Il faut mentionner aussi, parmi les généralités de la sainte montagne, le tribut que la caisse commune doit fournir, soit 70000 piastres au gouvernement turc,plusieurs milliers de piastresau patriarche, dette qui est rarement acquittée, et d'autres redevances au saint-synode, au vali de Thessalonique, au kaïmakam de Karyès, etc., etc. Les procures, fermes ou mêtokhia, que chaque monastère possède hors de la presqu'île de la Chalcidique, sont fort nombreux. C'est de là que chaque monastère tire le plus clair de ses revenus, surtout parmi les vieux couvents idiorrythmes et les couvents russes qui sont fort riches. Ces revenus pourtant ont beaucoup diminué par suite de la querelle soulevée par la Roumanie au sujet des biens dédiés. On appelle ainsi des propriétés, situées en Turquie, en Russie et surtout en Roumanie, que les propriétaires avaient jadis dédiées, c'est-à-dire consacrées aux saints lieux, autrement dit aux couvents orthodoxes du Sinaï, de Palestine, du mont Athos et d'ailleurs. La Roumanie, une fois qu'elle se fut constituée en principauté autonome, prétendit que, primitivement et dans la pensée des fondateurs, les propriétés roumaines de ces couvents étaient d'abord destinées à soutenir les moines de Roumanie et à remplir des actes de charité et de bienfaisance dans le pays; le surplus seul devait faire retour aux besoins des monastères de Palestine, de l'Athos,etc. ; les commissaires des puissances européennes, réunis à Paris en 1856, adoptèrent ce sentiment. Aussi, le gouvernement roumain engagea-t-il les saints lieux à renoncer à toute prétention sur les biens dédiés et à se contenter dorénavant d'une somme annuelle, qui serait fixée d'un commun accord. Ce compromis raisonnable ne fut agréé ni du patriarche de Constantinople, ni de celui de Jérusalem. On proposa alors un arbitre, et même un surarbitre, qui furent également repoussés. Le prince roumain Couza prescrivit alors, 1863, que les revenus de ces couvents fussent déposés dans les caisses de l'État, après avoir alloué toutefois la somme de 84 millions de piastres turques aux saints lieux. La proposition ayant été encore repoussée par les Grecs, le 29 décembre 1863, la Chambre roumaine vota à la presque unanimité la sécularisation de tous les biens conventuels, dédiés ou non, en réservant une somme de 82 millions de piastres pour les saints lieux. Malgré les protestations des puissances européennes, l'alfaire se trouvait classée, et les Grecs ayant refusé peu après la somme de 152 millions de piastres qu'on leur ollrait définitivement, les Roumains ne s'en occupèrent plus. Ou plutôt, chaque année, le gouvernement de Bucarest inscrit dans son budget une somme qui est censée représenter la créance des saints lieux, et il la consacre à entretenir une école roumaine à Constantinople, plusieurs monastères roumains au mont Athos, ainsi que des églises et des écoles sur le territoire ottoman. De Roumanie, la querelle a été récemment transportée en Bessarabie, province roumaine au pouvoir de la Russie. Lorsque le tsar s'adjugea en 1878 cette province,qui appartenaitdepuis 1856 aux principautés danubiennes, les couvents dédiés passèrent sous un autre maître. Or, la Russie prit une disposition, par laquelle elle devait remettre annuellement aux lieux saints les 2 5 du revenu net des couvents dédiés de Bessarabie et se réserver pour elle les 3/5. En réalité, la retenue est moins considérable : la Russie ne garde que 1/5, mais elle a le pouvoir de garder aussi les autres 2/5, et c'est précisément ce droit, qu'elle revendique de temps à antre et qu'elle voulut faire passer dans la pratique en 1899, qui déchaîna une violente polémique entre les deux Églises. Pour le moment, la question en est là. Sur cette querelle récente, voir Les *monastères grecs de Bessarabie,* dans les *Echos d'Orient,* 1899 1900, t. ni. p. 118-122; *Entre Grecs el Russes; Sur les couvents dédiés de Roumanie,* dans la *Revue de (Orient chrétien,* 1900, t. v, p. 1-18, 169-181. La bibliographie générale des couvents dédiés demanderait tout un volume et l'on ne peut songer à en donner même les titres principaux.

Pour te mont Athos, toutes les statistiques sont empruntées à Cosmas Blachos, "Η Χιρσόνησο; το3 «ylou όρου *Α6w *I;* «4τZ μτ-χ«ΐ «t μονάχο, χάλα, τι χαΐ v3v, Volo. 1903, p. 109-233, passim, l'ouvrage le plus précis qui existe sur la Sainte Montagne. Les renseignements qui concernent la vie monastique sont tirés, et la plupart du temps textuellement, des articles fort instructifs que deux de mes confrères, les Pères B. Laurés et J. Pargoire, ont consacrés au monachisme athonite, *La vie cénobitique à l'Athos,* dans les *Échos d'Orient,* 1900-1901, t. IV, p. 80-87, 115-153; Les *monastères idiorrythmes de l'Athos,* t. iv. p. 288-295; *A ta Sainte Montagne,* dans les *Missions des augustins de l'Assomption,* Paris, octobre et novembre 1902, janvier, février et mars 1903. La bibliographie générale concernant le mont Atbos se trouve dans l'ouvrage déjà cité du moine Blachos, p. 343-305. Voici les principaux ; S. Kalligas, 'Alwvtûç χτοι σύ-ζτ-po; tupty^esr, τοι «γιον fyw; "Αlωνν;, Smyrne, 1870; M. Gédéen. Ὀ'ΛΟω;, Constantinople, 1885; Sp. Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos,* 2 in-4·, Cambridge, 1895-1900: Ger. Smyrnakês, TX ijoî, Athènes, 1903; Gass, *Zur Geschichte der Athos Kloster,* Giessen, 1865 : E. Miller. Le *mont Athos, Vatopédi, i'ile de Thasos,* Paris, 1889; V. Langlois, *Le mont Athos et ses monastères,* Paris, 1807, ouvrage capital; St. Neyrat, *L'Athos,* 2· édit., Paris, 1884; L. Duchesne et Bayet, *Mémoire sur une mission au mont Athos,* Paris, 1867 ; E. de Vogüé, *Syrie, Palestine, mont Athos,* Paris, 1876, p. 255-333; Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos Klüsler,* Leipzig. 1894; Ed. von der Goltz. *Reisebilder aus dem grieehisch-türkischen Orient,* Halle, 1902; Alf. Smidtke, *Dos Klœterland des Athos,* Leipzig, 1903; H. Gelzer, Voni *heiligen Berge and aus Makedonien,* Leipzig, 1904. Voir surtout Iss ouvrages de l'archimandrite russe Porphyre Ouspenskij, *Premier voyage à l'A thus,* en 1845 et 1846, 2 in-8°, en deux parties chacun, Kiev et Moscou: *Second voyage à l'Athos,* en 1858, 1859 et 1861, Moscou, 1880; *Histoire de l'Athos,* 2 in-8', avec supplément, Kiev et Saint-Pétersbourg, 1877, 1892. M. G. Millet et tes Pères J. Pargoire et L. Petit ont entrepris de publier le *Recueil des inscriptions chrétiennes du mont AJios,* Paris, 1904, t. i; le t. il ne tardera guère. Enfin, le P. L Petit a entrepris, aux trais de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, la publication des Actes de l'Athos. Trois volumes ont déjà paru : *Actes de Xénophon, Actes du Pantocrator, Actes d'Esphigménou,* Saint-Pétersbourg, in-8·, 1903 et 1905.

XXIX. L'ancien patriarcat latin. — Le 12 avril 1204, Constantinople était prise par les croisés. On songea aussitôt à installer un titulaire latin sur la chaire de saint Jean Chrysostome. Thomas Morosini, d'une illustre famille vénitienne, fut élu patriarche, au mois de mai 1204, par ses compatriotes, qui s'étaient réservé, dans le partage des dépouilles grecques, le domaine ecclésiastique. La confirmation ne lui vint de Rome que le 5 février 1205. Thomas Morosini occupa cette chaire jusqu'à sa mori à Thessalonique, en juin 1211. Les diflicultés ne lui avaient pas manqué, soit avec le saint-siège, soit avec les clercs de son Église qui appartenaient à une autre nationalité que les Vénitiens. Comme il avait juré de ne point appeler d'autres que ses compatriotes au partage des bénéfices ecclésiastiques, Innocent Ill dut intervenir à plusieurs reprises el le rappeler à la stricte observance des canons, sans qu'il put se vanter, du reste, d'avoir obtenu de lui une sérieuse amélioration. A la mort de Morosini, les intrigues et les rivalités se donnèrent libre carrière dans l'Église latine de Constantinople, si bien qu'il fut im-

possible de lui trouver un successeur. Pendant quatre ans, de 1211 à 1215, le siège demeura vacant; deux candidats se le disputaient, l'archevêque d'Héraclée et le curé de Saint-Paul, qui s'appuyaient chacun sur un parti imposant. Le pape les déposa l'un et l'autre et, au mois de novembre 1215, pendant le concile de Latran, il plaça le toscan Gervais à la tète de cette Église. Bien que, d'ordinaire, on rapporte la mort de celui-ci au mois de novembre 1219, il vivait sûrement encore l'année suivante, puisqu'on a une lettre d'Ilonorius III, à lui adressée, du 8 mars 1220. *Revue de l'Orient latin,* Paris, 1895, t. ni, p. 433. C'est à ce patriarche Gervais que le pape Innocent III avait conféré, pour la première fois, en janvier 1218, le privilège d'oindre les empereurs latins, W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz,* Berlin, 1903, p. 254, note 4, privilège qui fut depuis renouvelé au patriarche Mathieu par Honorius Ill, le 8 février 1221. Pressuti, *Regest. Honorii 111 papæ,* n. 3077. Mathieu ou Mathias, le troisième titulaire, était un religieux franciscain, évêque de lesolo dans la Marche de Trévise, et qui fut nommé, le 31 janvier 1221. Il mourut vers la lin de l'année 1226. Honorius III lui donna comme successeur. 23 décembre 1226. .lean Halgrin ou Alegrin, un Picard, qui était archevêque de Besançon depuis un an. Mais la mort du pape étant survenue peu de temps après, il ne fut pas donné suite à cette promotion. Grégoire IX, le successeur d'Honorius III, qui avait une estime particulière pour Jean Halgrin, son ancien condisciple à la Sorbonne, l'éleva au cardinalat et choisit Simon, archevêque de Tyr, pour patriarche de Constantinople. Celui-ci mourut en 1232. Survint ensuite une vacance du siège, de 1232 à 1234. Celte année-là, Nicolas de Castro Arquato, évêque de Spolèle, lui succéda, bien qu'il ne prit possession de son siège que l'année d'après. Les malheurs qui fondaient alors sur l'empire latin et la détresse croissante de son Eglise l'obligèrent à des voyages et à des séjours prolongés en Occident. C'est ainsi qu'il assista au 1" concile général de Lyon, 1245, et que, le 17 juillet de cette même année, il signa les fameux rouleaux de Cluny, dans lesquels le pape avait réuni les preuves de ses griefs contre Frédéric II. Le sceau de Nicolas fut placé à droite de celui d'Innocent IV ; seul, il est en cire verte, alors que celui des autres prélats ou patriarches est en cire jaune. Nicolas mourut en 1251. Après une troisième vacance de deux ans (1251-1253), Pantaléon Giustiniani, un noble Vénitien, monta sur la chaire patriarcale; il l'occupait encore en 1261, lorsque Constantinople retomba aux mains des Byzantins. Giustiniani parvint â s'évader et s'enfuit en Italie, où il mourut en 1286. Avec lui se termine la série des patriarches résidentiels.

Même après la perte de Constantinople, les Latins ne voulurent pas renoncera cette Église et ils continuèrent à nommer de vrais patriarches, ayant juridiction effective sur tout l'ancien patriarcat, surtout sur le clergé latin de l'Archipel et des autres possessions qui restaient encore au pouvoir des croisés. A partir de 1302, le saint-siège se réserva la nomination de ces prélats; la même année Boniface VIH unit, jusqu'à nouvelle décision, l'archevêché de Candie au patriarcat de Constantinople. Le 8 février 1314, Clément V unit, en outre, à perpétuité au patriarcat latin, l'évêché de Nègrepont, qui devint la résidence habituelle de ce dignitaire ecclésiastique. C'est ainsi que nous voyons, en 1344. le patriarche Henri quitter Nègrepont, pour se mettre à la tête de la croisade qui occupa Smyrne, le 28 octobre de la même année. Trois mois après, le 17 janvier 1345, Henri était tué dans une sortie de la garnison contre les Turcs. .l. Gay, *Le pape Clement VI et les affaires d'Orient (1342-1352),* Paris, 1904, p. 26 sq., 55-57. En 1390, nous voyons encore Angelo Corraro, le futur pape Grégoire XII, conserver jusqu'en 1405 l'administration de l'Eglise de Nègrepont, tout en portant le üire de patriarche de Constantinople. Il ne fut pas le dernier. Vers 1454, Grégoire Mammas, le dernier patriarche grec catholique, retiré à Rome, était nommé aussi patriarche des Latins, titre qui échut au cardinal Isidore, le 20 avril 1459, puis au cardinal Bessarion en 1463. Tous les trois portaient également le titre de Nègrepont et vivaient avec les revenus que possédait le patriarcat dans Pile de Crête. Jean Michele di Santo Angelo, qui occupa le siège à partir de 1497, était cardinal, car un décret récent du consistoire réservait aux cardinaux seuls cette haute titulature. D'ailleurs, ces décrets furent très souvent méconnus, notamment en 1588. 1596, 1622, etc. Aujourd'hui, la coutume contraire a prévalu et le titulaire du patriarcat de Constantinople ne cesse de l'étre que pour entrer dans le sacré-collège. Voir dans la *Revue de l'Orient latin,* 1895, t. ni, p. 433-456, la liste des patriarches latins de Constantinople, dressée par de Mas-Latrie, depuis 1204 jusqu'en 1895.

Lors du départ des patriarches latins, en 1261, le soin des catholiques de la capitale resta confié à des vicaires patriarcaux — si le titre existait déjà? — simples prêtres, choisis ordinairement parmi les supérieurs des ordres religieux. Comme les Génois étaient alors tout-puissants dans leur communauté de Galata, l'archevêque deGênesgarda sur les églises qui appartenaient à la *communita* de ses compatriotes l'autorité spirituelle. Il en aurait été ainsi jusqu'en 1453, où la ville de Gènes ayant abandonné sa colonie à son sort, on ne vit plus de chef spirituel génois y exercer la moindre juridiction. A partir de cette date, tout le pouvoir ecclésiastique est concentré entre les mains du patriarche latin, qui exerce son pouvoir par un vicaire de son choix. C'était ordinairement un religieux et, le plus souvent un fils de saint François, mineur observantin ou conventuel. On possède la liste exacte de ces vicaires patriarcaux, seulement depuis l'année 1569 jusqu'à l'année 1651. Voir *Almanach des familles catholiques,* 4° année, Constantinople, 1904, p. 62. En 52 ans on compte dix-huit titulaires, dont cinq observantins, douze conventuels et un dominicain. A partir de 1651, le sultan autorise le patriarche latin, qui était alors Msr Machiavelli, à avoir dans Constantinople un évêque suffragant patriarcal, qui administrerait le diocèse à sa place, et l'année suivante, la Propagande nomme comme premier titulaire Mur Hyacinthe Subiano, un dominicain, qui avait été vicaire patriarcal sans la dignité épiscopale en 1646. Cet état de choses se maintint jusqu'en 1772. La série des ordinaires de Constantinople, de 1652 à 1772, n'est pas complète; la meilleure ne comprend que treize noms. Voir *Almanach des familles catholiques,* 1904. p. 62-63. En 1772, le saint-siège supprime le titre de suffragant patriarcal et nomme simplement des vicaires apostoliques patriarcaux de Constantinople, système qui s'est maintenu jusqu'à nos jours. Depuis Mol Bavestrelli, le premier titulaire, jusqu'à Mor Tacci, le titulaire actuel, on en compte dix-neuf dont on pourra voir la liste complète dans *l'Àlmanach des familles catholiques,* 1904, p. 63-64.

Il n'est pas aisé de reconstituer le patriarcat latin avec ses provinces ecclésiastiques, tel qu'il existait de 1204 à 1261, car, après le rétablissement de l'empire byzantin,· la tentative serait inutile. Nous avons pourtant le *Provinciale romanum,* rédigé par le camerarius Censius, le futur pape Honorius 111, entre les années 1210 et 1212 et qui contient la liste des provinces ecclésiastiques soumises à l'Église romaine. Voir Tangl, *Die püpstliche Kanzleiordnung von 1200-1500,* Inspruck. 1894, p. 28 sq.; Ballinger, *Der Patriarchal und Metropolitansprengel von K. p. und die bulgarische Kircf*c *zur Zeil der Lateinerherrschaft in Byzanz,* dans *Hist Zeitschrift der Gôrres-Gesellschaft,* t. i, p. 24. Con-

stantinople possédait alors 22 archevêchés : soit deux en Asie-Mineure : Cyzique et Parium ; sept en Thrace : Andrinoole. Heraclée. Trajanopolis, Madytos, Makré, Mérisse et Messinopolis; trois en Macédoine : Philippes, Serrés et Thessalonique; deux en Thessaiie : Larissa et Nouvelle-Patras ; un en Épire : Durazzo;deux en Grèce: Thèbes et Athènes; deux dans le Péloponèse : Corinthe et Patras; trois enfin dans les îles : Corfou, Candie et Rhodes. Sauf Andrinople, Madytos, Serrés, Durazzo, Corfou et Rhodes, tous les autres archevêchés comptent des sulfragants, quelques-uns titulaires, les autres réels; mais nous sommes encore assez mal renseignés sur le nombre et sur le noin des sièges sulfragants, pour la bonne raison que les constantes péripéties politiques amenaient des changements continuels dans la juridiction. Ainsi, par un acte du 13 février 1209, Innocent III avait désigné comme suflragants d'Athènes les onze évêchés de Nègrepont, Thermopyles, Diaulia, Aulon ou La Valona, Oréos, Mégare, Carystos, Coronée, Andros, Skyros et Céos, en leur recommandant de conservera leurs diocèses les limites qu'ils avaient au temps de la domination byzantine. Or, le *Provinciale romanum,* postérieur seulement de quelques années, a modifié complètement cette liste. Au lieu de onze évêchés, la province n'en comprend plus que huit; cinq de la liste précédente, les cinq derniers, ne sont plus mentionnés, en revanche, on en voit paraître deux nouveaux : Salona et Egine. Paul Fabre, *Un vidimus de Conrad, archevêque d'Athènes,* dans les *Mélanges d'archéologie cl d'histoire de l'école franç. de Rome,* Paris, 4895, t. xv, p. 71-76. Ainsi encore, le 22 mai 1212, Innocent III accorda à Gualter, archevêque de Corinthe, la juridiction sur les sept évêchés suivants : Céphalonie, Zante, Damclant, Malvoisie, Argos, Gilas et Giménês. *P. L.,* t. CCXVI, col. 587. Or, le *Provinciale romanum,* quelques années après, ne lui accorde plus qu'un sulfragant, Céphalonie. Lie même, l'archevêché de Candie ou de Crète comptait vers 1212 quatre diocèses sulfragants et, le 17 avril 1375, dans une lettre de Grégoire XI, on voit que cette province ecclésiastique commandait à neuf évêchés. Lequien, *Oriens Christianus,* t. ut, col. 911. Ces quelques exemples suffiront, j'espère, à prouver qu'il est impossible pour le moment de songer à reconstituer les iimites et les extensions du patriarcat latin aux diverses périodes de son histoire, et que ce n'est pas ici, d'ailleurs, le lieu ou le moment de le tenter. Le patriarcat latin de Constantinople comptait, à l'âge d'or de son histoire, c'est-à-dire au moment où fut rédigé le *Provinciale romanum,* 22 archevêchés, dont 16 avaient en tout 59 évêchés sulfragants; c'est tout ce qu'il importe pour le moment de retenir. Quant aux rapports entre les deux Eglises, aux efforts qui furent tentés soit par les papes, soit par les empereurs byzantins pour les réconcilier, il en a été traité longuement à propos du patriarcat grec et il n'y a pas lieu d'y revenir. Notons seulement comme curiosité la traduction en grec de la liturgie latine, avec la transcription du latin en lettres grecques, à l'usage des Byzantins qui s'étaient convertis au catholicisme. *Revue de l'Orient latin,* 1893, t. i, p. 543-551.

S'il est malaisé de reconstituer les limites et l'étendue de la juridiction de l'ancien patriarcat latin, du xtn· au xvin· siècle, la dificulté n'est pas moins grande d'indiquer les centres principaux du catholicisme et des ouvriers évangéliques qui tendaient à le répandre. Même a Constantinople, ou l'élément occidental est plus en vue, grâce aux rapports des Génois et des Vénitiens avec les Byzantins ou les Turcs, on ne peut toujours fixer la date de l'installation des missionnaires ni dire de quelles maisons et de quelles églises ils disposaient. Deux ordres religieux pourtant y ont travaillé dés la première heure, c'est-à-dire des le xni· siècle, les dominicains et les francùcaius, bien que des récits plus ou moins légendaires circulent sur leurs origines. On dit que les fils de saint Dominique y étaient déjà en 1232 et qu'ils s'y maintinrent jusqu'en 1335. En 1298, ils possédaient deux couvents et deux églises, dont Saint-Paul, qui fut prise par les l'urcs en 1535 et convertie en mosquée. De 1335 à 1601, ils furent remplacés par une branche de dominicains qui s'appelaient *Fratres peregrinantes pro Christo,* et, de 1601 à nos jours, les maisons de Tordre sont desservies par la congrégation d'Orient. Lorsque l'église Saint-Paul leur fut dérobée par les musulmans, les dominicains se retirèrent au couvent de Saint-Pierre qui, jusque-là, avait appartenu à des religieux de leur ordre et qui devint dès lors leur maison centrale. Cette église brûla en 1660, et depuis, à plusieurs reprises; le couvent et l'église actuelle ont été bâtis sur son emplacement. De 1557 à 1583, les mêmes religieux desservirent, toujours dans le quartier de Galata, l'église Saint-Benoît, qui passa alors aux jésuites italiens, et une cinquantaine d'années après, en 1636, ils perdaient les deux seules églises qui s'élevaient dans Stamboul ; Sainte-Marie et Saint-Nicolas. Quant aux franciscains, il est encore plus difficile de préciser à quelle époque ils se sont établis dans Constantinople. Ils paraissent s'y trouver déjà avant la réoccupation de la ville par les Grecs en 1261 et ils s'y trouvaient sûrement en 1311, oû leur supérieur sert d'arbitre pour un litige survenu à la cour impériale. Ils résidaient alors au couvent de Saint-François, dont l'église servait de paroisse aux catholiques de Galata, et qui était, lui, le chef-lieu de la province de Romanic. Vers l'an 1400, cette province comptait trois custodies, et la custodie de Constantinople possédait sept couvents. La distinction ne s'était pas encore faite entre mineurs observantins et mineurs conventuels. Ce n'est qu'en 1145 que le pape Eugène IV décida finalement que tous les couvents de la custodie de Constantinople resteraient aux observantins, à l'exception de Saint-François qui appartiendrait aux conventuels. En 1639, cette église fut brûlée par un incendie, rebâtie sur de petites dimensions et brûlée encore. Celle qui la remplaça alors fut confisquée par les Turcs en 1697. Le vicaire patriarcal, qui en avait fait sa cathédrale, fut contraint de s'installer ailleurs. Quant aux conventuels, réfugiés à Péra, ils ne possédaient plus qu'une toute petite église, dédiée à saint François; enfin, en 1724, ils purent construire l'église Saint-Antoine, qui a brûlé plusieurs fois et qu'on va bientôt transporter ailleurs. Une fois séparés de leurs frères, les conventuels, les mineurs observantins s'établirent au couvent de Saint-Antoine, vers la pointe du sérail, d'où ils montèrent rapidement à Galata et obtinrent d'une dame l'église Sainte-Marie in Drapéris, en 1584. Ils y restèrent jusqu'en 1660, où l'église brûla. A partir de ce moment, les religieux observantins et réformés pérégrinent dans toutes les rues du quartier européen jusqu'en 1691, où ils s'établissent à Péra, sur le terrain qu'ils occupent encore. Leur église actuelle ne date que de 1769. En 1704, la custodie de Constantinople devint préfecture apostolique, comprenant, outre la maison de Constantinople, les résidences de Smyrne, Chio, Tinos, Rhodes et Mycone.

Vers la fin du xvt' siècle, deux ordres nouveaux, les jésuites et les capucins, s'établirent à Constantinople et posèrent les bases de missions florissantes. C'est en 1583 que les premiers jésuites arrivèrent au nombre de cinq : trois Pères et deux frères. Cinq jours après leur débarquement, le baile de Venise leur donnait l'ancien couvent de Saint-Benoit, à Galata, fondé deux siècles auparavant. En 1586, tous les religieux mouraient de la peste et, comme ils ne furent pas remplacés, des capucins italiens prirent leur succession en 1587 et la gardèrent jusqu'en 1589, où ils retournèrent en Italie. Vingt ans après, en 1609, les jésuites français,

sous la direction du P. de Canillac, arrivaient et se mettaient à desservir la petite église de Saint-Sébastien. Ils fondèrent une petite école et visitaient les prisonniers du bagne. Ils donnaient aussi des leçons de latin, de littérature et de sciences aux tils des meilleures familles et exerçaient une inlluence profonde sur les prélats de l'Église orthodoxe, surtout par leurs conférences et par leurs écrits en langue grecque. A plusieurs reprises, le grand vizir, poussé par les Vénitiens qui avaient expulsé en 1706 les Pères du territoire de la Sérénissime République, voulut les renvoyer dans leur pays, mais l'ambassadeur français tint bon et l'archevêque de Tinos, alors visiteur apostolique de tout le Levant, fut même contraint de leur rendre Saint-Benoit, qui avait autrefois appartenu à la Compagnie. Les deux missions de Smyrne et de Naxos furent fondées en 16'23 et en 1627. En 1642, ils s'établissaient dans l'ile de Santorin et, vers 1690, à Andrinople, qu'ils ne conservèrent pas. Leurs plus belles résidences se trouvaient à Chio et à Tinos, dirigées par des jésuites italiens, et qui comprenaient un collège fréquenté par 300 élèves, un séminaire florissant et une congrégation. En 1688, ils s'établissaient à Erzéroum en pleine Asie-Jlineure et s'occupaient de ramener les Arméniens. Ils avaient divisé le pays en deux régions, qui comprenaient chacune un certain nombre de villes et de villages. Leurs succès incontestables furent dus en partie à la situation politique de la contrée. La Perse disputant alors l'Arménie aux Turcs cherchait tous les moyens de se rendre cette population favorable et encourageait dans ce but les efforts des missionnaires. Il en fut ainsi jusqu'en 1736, où une nouvelle dynastie perse ayant saisi le pouvoir, une politique toute contraire fut adoptée. Dès lors, tous les postes d'Arménie furent abandonnés par les jésuites. En Turquie, la situation se maintint jusqu'à la suppression de la Compagnie en 1773. L'ambassadeur français demanda alors des prêtres de la Mission pour les remplacer, mais le transfert ne fut réellement opéré qu'en 1783, après le payement de toutes les dettes. Un rapport inédit de 1781, dont un résumé a été publié par le P. Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient,* 1902, p. 215, fournit la liste des maisons que possédait alors la Compagnie dans l'empire ottoman. Elle avait douze missions françaises, établies à Galata, Chio, Salonique, Naxos, Santorin, Smyrne, Alep, Damas, Antoura, Sainl-Elie au Liban et le Caire; les missions italiennes étaient à Tinos et â Syra. Celles-ci, avec les six premières missions françaises, composaient la mission de Grèce, le supérieur ou provincial résidait au couvent de Saint-Benoil, à Constantinople. Il restait alors dans le Levant 23 prêtres ex-jésuites et quatre frères coadjuteurs, dont 15 prêtres et un frère pour la mission de Grèce. Le même rapport signale que Syra possédait alors plus de 3000 catholiques, Tinos 7000 dispersés dans 32 villages, Santorin 700, Naxos 1350, Chio 1500, Smyrne 3000, Salonique 300 et Constantinople au moins 20000. Santorin, Naxos, Syra et Chio possédaient déjà des évêques titulaires. Les lazaristes, constitués héritiers des jésuites, s'établirent à Constantinople, Smyrne, Naxos, Santorin et Salonique. La Révolution les trouva à leur poste et, seuls de tous les anciens missionnaires français, ils se sont perpétués sans interruption jusqu'à nos jours.

Les capucins italiens, parmi lesquels se trouvait saint Joseph de Léonissa, avaient fait un court séjour à Constantinople, de 1587 à 1589. Quant aux capucins français, c'est par deux lettres, en date du 19 avril et du 19 juin 1625, que, sur la demande du P. Joseph, l'Éminence grise, et du cardinal Richelieu, Rome leur accorda l'autorisation de fonder des missions à Constantinople et dans tout l'Crient. Le 7 juillet 1626, ils s'établissaient dans la capitale de la Turquie. Quatorze ans après, en 1640, ils s'étaient déjà répandus sur toute l'étendue des deux empires musulmans, la Turquie et la Perse. Pour nous en tenir à l'empire turc, les capucins possédaient en 1640 deux maisons à Constantinople, deux à Chio, une à Smyrne. une à Naxos, une à Syra, une à Andros, soit en tout huit résidences avec 28 religieux dépendant de la province de Paris. Hilaire de Barenton, *op. cil.,* p. 90-99. Depuis 1628. ils étaient les chapelains des ambassadeurs et des consuls français, privilège réservé jusque-là aux cordeliers. Ils s'occupaient encore de répandre l'instruction primaire et l'instruction secondaire, surtout dans le collège de Chio qui comprenait de plus quelques séminaristes. En 1669. sur la demande de Colbert, ils fondaient à Constantinople une école professionnelle pour les jeunes de langues, c'est-à-dire pour les jeunes gens français, qui se destinaient à la carrière de drogmans, institution qui a été l'origine de l'École actuelle des langues orientales à Paris. Une autre école analogue fut bientôt établie à Smyrne; l'une et l'autre subsistaient encore aux dernières années de Napoléon Ier. Un rapport de 1745, adressé à la Propagande, Hilaire de Barenton, *op. cil.,* p. 161-178, donne quatorze maisons pour la custodie capucine de Grèce : deux à Constantinople, les autres à Smyrne, Mételin, Chio, Candie, La Canée, Syra, Naxos, Paros, Andros, Athènes, Milo et Argentera. Au moment de la Révolution française, les capucins ne possédaient plus qu'une maison à Constantinople, celle de Saint-Louis; le couvent de Saint-Georges avait dû être abandonné en 1783, faute de missionnaires. Les autres résidences de la mission : Smyrne, Chio, Naxos, Syra, La Canée et Athènes disparurent peu à peu. On remplaça les religieux français par leurs confrères espagnols, allemands et surtout italiens. Des tentatives de reconstitution faites en 1820 et 1830 échouèrent et. lors de la Réx'ohilion de juillet, la mission de Constantinople était tout entière entre les mains des capucins italiens. En dehors de ces cinq ordres religieux : dominicains, observantins, conventuels, jésuites et capucins, d'autres encore s'établirent à Byzance, mais sans y laisser des traces de leur zèle aussi profondes et aussi durables. Tels les bénédictins que l'on surprend à plusieurs périodes de rhistoire; tels les baptistins venus en 1771 et qui disparurent peu de temps après; tels les trinitaires, que l'on rencontre en 1699 pour la première fois et qui s'évanouissent en 1781; telles encore les religieuses dominicaines, bénédictines, peut-être d'autres encore. A part les catholiques libres qui dépendaient de chaque résidence, la grande occupation de ces missionnaires avait pour objet les esclaves enfermés dans les bagnes du Grand-Seigneur ou dans les maisons particulières et dont le nombre s'élevait en 1712, au dire du P. Tarillon, au nombre respectable de 25 000. H y avait dans le bagne deux chapelles à l'usage des catholiques latins, l'une appartenant au roi de France, la seconde destinée aux autres nations. En 1626, lors de l'arrivée des capucins, la ville ne possédait plus que six églises, de dix qu'elle comptait en 1546 et en 1582. Il est vrai que, dans ce nombre, n'étaient pas comprises les chapelles, qui étaient au nombre de sept ; ce qui donne treize édifices religieux pour cette époque. Or, pour desservir toutes ces églises, soutenir les catholiques et visiter les prisonniers du bagne, le clergé latin se composait alors de huit franciscains, observantins ou conventuels, dont deux frères lais, d'à peu prés autant de dominicains et de quatre jésuites, soit en tout une vingtaine de personnes.

XXX. Le vicariat apostolique de Constantinople. — C'est en 1772 que Rome supprima le litre de suffragant patriarcal qui n'avait plus de raison d'être et le remplaça par celui de vicaire apostolique. « Ce système s'est perpétué jusqu'à nos jours. Les chefs spirituels l- Constanlinople sont partant toujours des archevêques titulaires (in *partibus);* ils sont vicaires apostoliques

pour tout le district qui leur est confié, et vicaires patriarcaux pour la ville de Constantinople. Ces archevêques, quoique titulaires, jouissent de la juridiction *ordinaire* d'après le décret de Benoît XIV du 15 avril 1752. En outre, par un bref de la S. C., en date du 3 mars 1868, le vicaire apostolique patriarcal de Constantinople a reçu le titre de délégué apostolique pour les rites orientaux. » *Almanach des familles calholùjues,* Constantinople, 1901, p. 38. Voir la liste des vicaires apostoliques, *ibid.,* p. 38-44. Disons un mot de leurs résidences. De 1772 à 1782, ils n'en eurent point de spéciale et logèrent chez les communautés. En 1783, Mor Frachia acheta aux capucins l'église et le couvent Saint-Georges à Galata, qui fut ,le centre du vicariat apostolique jusqu'en 1802. Cette année-là, Mor Fonton se transporta à l'église de la Sainte-Trinité, à Péra, qui appartient depuis 1857 aux Arméniens catholiques, et, en 1846, Mor Ilillereau bâtit la cathédrale et la maison de Pancaldi, où le vicariat apostolique est toujours installé. La juridiction du vicariat, fort étendue autrefois, se restreint par suite de l'augmentation croissante des catholiques ou par suite des nécessités apostoliques. Déjà, en 1629, la création du diocèse d'Ispahan lui enlevait toute juridiction sur la Perse; il en fut de même pour la Mésopotamie, par la création du diocèse de Babylone en 1638, pour la Syrie, Chypre, la Haute Égypte et l'Arabie, par la création du vicariat d'Alep en 1762. Depuis lors, d'autres soustractions de territoire ont été opérées. En 1834, on érigeait une délégation apostolique dans le royaume hellénique; en 1843, l'ile de Mitylène et la côte d'Adrnméte étaient cédées à l'archevêque de Smyrne; les conquêtes russes en Géorgie et dans une partie de l'Arménie après les guerres de 1808 et de 1877 enlevaient encore plusieurs paroisses et stations; en 1874, le diocèse de Candie était fondé et, après la guerre russo-turque de >877, plusieurs paroisses étaient cédées au diocèse de Bucarest, à celui de Nicopolis ou au vicariat apostolique de Sofia-Philippopoli. Aujourd'hui, le vicariat apostolique de Constantinople est limité, dans la Turquie d'Europe, par la Boumélie orientale, l'Albanie et l'archipel ; il comprend la Thrace et la Macédoine, c'est-à-dire les vilayets turcs de Salonique, Monastic et Andrinople, ainsi que l'ile de Thasos. Dans la Turquie d'Asie, il s'étend de la Marmara et d'une partie de l'archipel jusqu'aux frontières de la Géorgie et du Kurdistan, et depuis la mer Noire jusqu'à l'Anti-Taurus. Son étendue embrasse donc les six vilayets turcs de Brousse, Angora, Castamouni, Sivas, Trébizonde, Erzéroum, plus le mutessarifat d'Ismidt, celui de Bigha et la partie asiatique de Constantinople, ainsi que les îles de Ténédos, Lambros, Imbros, Samothrace et Aghiostrati dans le vilayet de l'archipel. Le vicariat apostolique de Constantinople a donc pour limitrophes : en Europe, du côté du nord, le vicariat apostolique de Sofia-Philippopoli et l'archidiocése d'üskub; à l'ouest, l'archidiocèse de Durazzo; au midi, la délégation apostolique de Grèce; en Asie, au nord, le diocèse de Tiraspol en Géorgie; au midi, la délégation apostolique de Mésopotamie, celle d'Alep et l'archevêché de Smyrne.

Si l'on s'en tient aux postes occupés soit par le clergé séculier, soit par les religieux missionnaires qui sont surtout de nationalité française, voici les noms que nous rencontrons : Constantinople et sa banlieue, c'est-à-dir- -ur la rive asiatique : Beïcos et Pacha-Bagtché, Scutari. Kadi-Keuî, Phanaraki, les îles de Prinkipo et d'Antigoni : sur la rive européenne, Beuyuk-Déré, Bébek, Makri-Kvuï et San-Stéfano. Les paroisses ou missions sim.es dans la Turquie d'Europe sont les suivantes : P.o-iosto. !·. d- agatch, Gallipoli, Malgara, Pacha-Keuî. Andrinople. Kara-Agatch, Mostratli, Salonique, Calamari, Koukouch. Zeitenlik. Cavala ét Monastir. Les paroisses ou missions situées dans la Turquie d'Asie sont les suivantes : Adampo), Ismidt, Brousse, Dardanelles, Péramos, Eski-Chéhir, Angora, Zongoul-Dagh, Samsoun. Amassia, Marsivan, Trébizonde, Erzéroum, Césarée, Sivas et Tokat. Ne sont mentionnées ici que les localités où résident des missionnaires, car s'il fallait énumérer encore les lieux où habitent des catholiques et que les missionnaires visitent de temps à autre, plusieurs colonnes n'y suffiraient pas. De ces stations, les unes sont des paroisses, les autres des missions. Les paroisses de la ville même de Constantinople, la banlieue comprise, sont au nombre de quatorze, à savoir : 1" la cathédrale du Saint-Esprit à Pancaldi, fondée en 1846 et desservie par un curé et cinq vicaires — c'est la seule paroisse que possède le clergé séculier à Constantinople; 2" Saint-Antoine à Péra, paroisse fort ancienne; 3" la Nativité à Beuyuk-Déré, sur la rive européenne du Bosphore — elle date de 1817; ces deux paroisses sont desservies par les frères mineurs conventuels; 4° Sainte-Marie Drapéris à Péra, paroisse des plus anciennes; 5° Saint-Pacifique dans l'ile Prinkipo, paroisse fondée en 1860; ces deux paroisses sont desservies par les frères mineurs réformés; 6° Saint-Pierre à Galata, paroisse des plus anciennes et desservie par les dominicains; 7" Saint-Louis à Péra, paroisse pour l'ambassade française desservie par les capucins; 8» l'Anastasis à Stamboul, créée en 1895 ; 9° l'Assomption à Kadi-Keui, établie en 1863; ces deux paroisses, depuis 1895, sont desservies par les augustins de l'Assomption; 10° Saint-Etienne à San-Stéfano, établie en 1853 et desservie par les capucins italiens; **11**n Sainl-Jean-Baptiste à Scutari, desservie par les géorgiens. En dehors de ces onze paroisses latines, signalons en trois autres : deux paroisses grecques, fondées à Stamboul et à Kadi-Keuî en 1895 par les augustins de l'Assomption; une géorgienne, Notre-Dame de Lourdes à Féri-Keuï. A ces quatorze paroisses de la capitale, il faut en ajouter sept autres pour la Turquie d'Europe ou d'Asie. En Asie, Brousse, desservie par les augustins de l'Assomption ; les Dardanelles, desservie par un prêtre séculier; Trébizonde, desservie par les capucins italiens. En Europe, Salonique, desservie par les lazaristes; Rodosto, Dédéagatch et Andrinople, desservies par les conventuels.

Il est difficile d'évaluer la population totale des catholiques dans le vicariat apostolique pour la bonne raison que les statistiques font entièrement défaut. Les *Missiones catholicæ,* il y a plus de dix ans, en comptaient environ 45000. Je crois qu'on peut en retrancher un tiers sans aucune difficulté. En effet, les livres des six paroisses principales de Constantinople : le Saint-Esprit, Saint-Pierre, Sainte-Marie, Saint-Antoine, l'Anastasis à Stamboul et l'Assomption à Kadi-Keuî, accusent, tous ensemble, 2555 baptêmes pour la période quinquennale comprise entre le 1er octobre 1898 et le 1er octobre 1903; ce qui nous donne 555 naissances par an. En supposant 30 naissances par 1000 habitants, ce qui n'a rien d'exagéré, nous aurions ainsi 18500 habitants pour ces six paroisses. Joignons-y les paroisses ou les stations de Prinkipo, San-Stéfano, Makri-Keuï avec Yédi-Koulé, Beuyuk-Déré, Scutari, et le village polonais d'Adampol, et nous aurons au maximum 22000 habitants pour Constantinople. En Asie, nous avons 200 catholiques à Brousse, 400 à Zongoul-Dagh,300 pour la mission d'Ismidt, 50 pour celle de Sultan-Tchaïr, 100 pour les Dardanelles, 500 pour Eski-Chéhir, 100pour Angora, 450pour Trébizonde, 260 pour Samsoun, 60 pour Erzérouin et 300 environ pour les autres postes; ce qui donne un total de 2720. En Europe, l'on compte environ 4500 catholiques à Salonique, 200 pour la station de Gallipoli et la mission grecque de Malgara, 60 à Cavalia, 150 à Monastir, mettons un millier pour les paroisses des conventuels à Rodosto, Dédéagatch. Andrinople et Kara-Agatch et nous obtenons le chiffre de 5816.

Soit en tout : 22000 pour Constantinople, 2720 pour les missions d'Asie-Mineure, 5810 pour les missions d'Europe; au total 30530.

Quant aux œuvres du vicariat apostolique, elles ne dépendent guère que des religieux. Le clergé séculier comprend le délégué apostolique, M'r Tacci, archevêque de Nicée, un vicaire général, un secrétaire, un chancelier, le curé de la cathédrale avec cinq vicaires, le curé des Dardanelles et une dizaine de prêtres fixés à Constantinople comme aumôniers ou comme précepteurs, soit en tout une vingtaine de personnes.

1° *Augustins de l'Assomption.* — La mission, comprise dans le vicariat apostolique, compte à l'heure actuelle 12 maisons ou résidences, 51 prêtres, dont 5 du rite grec et 3 du rite gréco-slave, 50 religieux de chœur et 18 frères convers, soit un total de 119 religieux,3 séminaires, une maison d'études, 6 paroisses, 6 collèges ou écoles primaires avec 470 élèves. Voici la liste des résidences : 1. Brousse, mission fondée en 1886, 5 religieux, dont 2 prêtres et 3 frères, assistés de 4 frères de Ploërmel ou de Lamennais pour les classes. Paroisse de 200 catholiques latius, y compris Moudania ; collège de 80 à 90 élèves, dont -quelques pensionnaires. Les Pères servent d'aumôniers aux filles de la Charité. Près de Brousse, existait la mission de Sultan-Tchaïr, fondée en 1889 et abandonnée en 1901 ; aux fêtes de Noël et de Pâques, on va visiter les 50 catholiques qui s'y trouvent. — 2. Césarée de Cappadoce, mission en formation avec un prêtre du rite grec depuis octobre 1903. — 3. Eski-Chéhir, l'antique Dorylée de Phrygie, mission fondée en 1891, 5 religieux, dont 3 prêtres et 2 frères, aidés de trois frères de Ploërmel ; 500 catholiques, dont 200 résidant au centre même, les autres surtout à Bilédjik et Angora ; école d'une centaine d'élèves. — 4. Gallipoli, mission fondée en 1892, deux Pères, gardiens du cimetière français, on reposent les soldats de la campagne de Crimée; quelques familles catholiques, de rite latin ou grec; jusqu'en septembre 1905, école de 30 à 40 élèves. — 5. Ismidt, l'ancienne Nicomcdie, mission fondée en 1891, 6 religieux, dont 2 prêtres et 4 frères, 300 catholiques environ dans le district de la mission, école de 70 élèves. — 6. Kadi-Keuï ou Chalcédoine, maison fondée en 1895, 23 religieux, dont 14 prêtres, 8 étudiants et un frère. Paroisses latine et grecque avec lo00 â 2000 catholiques, résidence du supérieur de la mission d'Orient avec la procure, grand séminaire oriental Saint-Léon, composé de séminaristes (5) et de religieux se destinant au rite grec ou slave (5), enfin maison de hautes études byzantines et siège, depuis 1899, de la rédaction des *Echos d'Orient.* De plus, les Pères sont aumôniers des oblates de l'Assomption, à Haïdar-Pacha, des sœurs de Notre-Dame de Lourdes, et jusqu'en décembre 1895 ils ont desservi la chapelle publique de lubini, actuellement dirigée par un franciscain. — 7. Kara-Agatch près d'Andrinople, 15 religieux, dont 6. prêtres, 6 frères de chœur et 3 convers. L'œuvre principale est le séminaire slave. Voir Bulgarie, t. n, col. 1231. Les Pères sont aumôniers des sœurs oblates établies dans la même localité et à Andrinople, et les frères tiennent une école primaire qui a près de 40 élèves. — 8. Koum-Kapou, quartier de Stamboul, à Constantinople, mission datant de 1882. Paroisse latine et paroisse grecque, fondées l'une et l'autre en 1895 et étendant leurjuridiction sur la vieille Byzance; 20 religieux, dont 7 prêtres, 11 frères occupés à l'enseignement et 2 convers. En dehors des deux paroisses, les Pères sont aumôniers des oblates de l'Assomption et des filles de la Charité qui tiennent l'hôpital persan. École primaire supérieure comptant 120 élèves; petit séminaire grec-catholique, fondé en 1895 et comptant 35 élèves. L'église paroissiale grecque-unie est le centre de l'archiconfr. rie de Notre-Dame de l'Assomption, érigée par bref d· Léon XIII, le 25 mai 1898, pour le retour des Eglises dissidentes. — 9. Mostratli près d'Andrinople. mission récente consacrée aux œuvres slaves ; 2 prêtres. — 10. Péramos, prés de Cyziqueen Asie, mission grecque fondée en septembre 1904, un prêtre du rite.—IL Phanaraki, faubourg de Chalcédoine, fondation de 1886. Le noviciat y a séjourné de 1889 à 1903. le scolasticat de philosophie de 1903 à 1905, et maintenant celui de théologie; 34 religieux, dont 7 prêtres. 21 étudiants et 6 convers. Outre l'aumônerie des oblates de l'Assomption, les Pères desservent la chapelle publique, succursale de la paroisse de Kadi-Keuï, et s'occupent des catholiques, fort nombreux à la belle saison. — 12. Zongoul-Dagh, centre minier sur la mer Noire, 400 catholiques. La mission date de 1897 et compte deux Pères et un convers. aidés par deux frères de Ploërmel, qui tiennent l'école primaire avec 50 à 60 élèves. Les sœurs oblates tenaient jusqu'en 1905 l'hôpital de la Compagnie des mines et une école de 50 élèves.

2" *Capucins français.* — Ils possèdent deux maisons : Saint-Louis â Constantinople et le couvent de Kadi-Keuï; ils sont en tout 59 religieux, 24 prêtres, 25 étudiants et 10 convers. — 1. A Saint-Louis, 16 Pères et 3 frères. Outre l'aumônerie de l'ambassade française qui a disparu, celle des sœurs franciscaines de Calais et celle du pensionnat Saint-Michel, outre le ministère proprement dit, l'œuvre principale est le séminaire oriental, ouvert en septembre 1882 et comprenant le petit et le grand séminaires. Ce séminaire reçoit des vocations de tous les rites et de tous les diocèses de Turquie, Perse, Bulgarie et Grèce; tous les élèves suivent momentanément le rite latin. Les éludes durent 11 ans, 6 pour le petit séminaire, 5 pour le grand. En 1900, il était déjà sorti 25 prêtres; en 1902, il comptait 69 élèves, dont 12 au grand séminaire, 34 au petit et 23 externes des meilleures familles de la ville qui sont admis à suivre les cours. — 2. Kadi-Keuï, mission fondée en 1882, 40 religieux, dont 8 prêtres,25 étudiants et 7 convers; deux Pères sont aumôniers du collège Saint-Joseph, pour les frères des écoles chrétiennes.

3' *Capucins autrichiens.* — Ils ont une maison, la paroisse de San-Sléfano, fondée en 1863. Il y a un noviciat, qui compte 8 membres, un petit séminaire séraphique depuis 1894 et qui a une trentaine d'élèves; dix religieux, prêtres ou frères de chœur dirigent les novices et les séminaristes. Ils servent aussi d'aumôniers aux franciscaines de Gémona qui tiennent l'école des filles; un Père est chargé de la succursale Galataria, où l'on dit la messe les dimanches et les jours de précepte. On a calculé que, dans l'espace de 18 ans, de 1883 à 1901, l'institut oriental, devenu aujourd'hui le petit séminaire, a conduit au sacerdoce et préparé à l'œuvre des missions 52 religieux. Sur cet institut, voir Bulgarie, t. n, col. 1234.

4° *Capucins italiens.* — C'est de la mission de Géorgie, fondée en 1661, que naquirent les missions capucines de la mer Noire. Lorsque la Géorgie passa sous la domination russe, les religieux franchirent la frontière, continuant à surveiller de là leurs fidèles; en 1845, ils y renoncèrent définitivement et s'établirent ailleurs. Aujourd'hui, ils possèdent trois maisons et sont 14 religieux, dont 8 prêtres, 6 convers; de plus, 2 prêtres indigènes les assistent : 1. Trébizonde, 5 prétres et 2 convers, paroisse comptant près de 450 âmes; les Pères sont aumôniers des frères des écoles chrétiennes, des sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition qui ont un pensionnat; ils tiennent, eux, une petite école primaire. — 2. Sainsoun, 3 Pères et 2 convers, 260 catholiques, écoles tenues par les frères màristes et les sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition. — 3. Erzéroum, 2 frères capucins aidés par 2 prêtres indigènes, 60 catholiques; l'école des garçons, tenue par les frères des écoles chrétiennes, est abandonnée momentanément.

5° *Conventuels* (frères mineurs). — Ils ont 6 maisons, 31 religieux, dont 21 prêtres et 10 convers, 7 écoles primaires avec environ 200 élèves. — 1. Saint-Antoine à Péra, paroisse latine, 9 Pères et 4 convers. Les Pères dirigent une petite école primaire de 40 élèves, donnent l'instruction religieuse dans les écoles, italienne des sœurs d'Ivrée, allemande, helléno-catholique de la Sympnia, qui compte 97 élèves; ils prêtent leur assistance spirituelle à l'hôpital italien tenu par les sœurs d'Ivrée et à l'hôpital allemand. —2. Beuyuk-Déré sur le Bosphore, paroisse depuis 1817, 3 Pères et 2 convers. Ils tiennent l'école des garçons qui a 40 élèves et sont aumôniers des sœurs d'Ivrée. De cette paroisse dépendent les deux chapelles succursales de Beïcos et de Pacha-Bagtché, de l'autre côté du Bosphore, que l'on dessert les dimanches. — 3. Andrinople et Kara-Agatch, paroisse Saint-Antoine, 4 Pères, 2 convers, l'école primaire a 30 élèves. — 4. Rodosto. paroisse qui date de 1795, 2 Pères et 1 convers, école mixte de 25 élèves. — 5. Dédéagatch, paroisse fondée en 1896, 3 Pères, 1 convers, école de garçons ayant 30 élèves.

6» *Dominicains.* — La mission dominicaine comprend aujourd'hui trois résidences, une paroisse. Saint-Pierre à Galata, et deux succursales : Makri-Keuï, fondée en 1863, Yédi-Koulé, ouverte en 1885. L'école paroissiale de Saint-Pierre est tenue par les frères des écoles chrétiennes, celle de Makri-Keuï par les frères maristes, celles de filles par les sœurs dominicaines italiennes de Mondovi. Il y a en tout 12 religieux, 9 prêtres et 3 frères convers : 7 Pères et 2 convers à Saint-Pierre, 1 Père à Yédi-Koulé, un Père et un frère à Makri-Keuï.

7° *Franciscains,* réformés ou observantins. — fissent en lout 16 religieux, 10 prêtres et 6 frères convers. Ils ont quatre résidences, deux paroisses : Sainte-Marie Drapéris à Péra, la plus populeuse de toutes — elle compte de 7 à 8000 catholiques — qui occupe 7 Pères et 4 frères convers; Saint-Pacifique dans Pile de Prinkipo avec un prêtre; une chapelle publique, la chapelle Tubini à Kadi-Keuï, avec un Père et un frère; enfin, le commissariat de Terre-Sainte avec un Père et un frère. Cette dernière maison n'a rien à démêler avec les trois autres. Deux petites écoles à Sainte-Marie età Prinkipo comptent, l'une 30 élèves, l'autre une vingtaine.

8° *Géorgiens* ou serviteurs de l'Immaculée-Conception, fondés en 1861 par le P. Carascirof dans le but de travailler à la conversion de leurs compatriotes. La maison-mère se trouve à Constantinople, au couvent de Notre-Dame de Lourdes, à Féri-Keuï; ils sont une quinzaine, Pères ou frères, et ont trois résidences : Scutari, paroisse latine, Notre-Dame de Lourdes, paroisse pour les géorgiens et chapelle publique pour les autres rites, Papaz-Keupru, école avec 90 élèves.

9» *Jésuites.* — Ils sont Français, de la province de Lyon. Leur mission concerne la conversion des Arméniens ou le maintien dans la foi de ceux qui sont déjà catholiques; elle date de 4881 et comprend, outre la résidence de Constantinople, les maisons d'Amassia, Sivas, Marsivan, Tokat, Césarée, Adana enfin, qui n'appartient pas au vicariat apostolique de Constantinople. En tout, l'on compte 31 Pères ou frères et 9 écoles de garçons, plus 8 écoles de filles, dirigées par les oblates de l'Assomption de Nimes et les sœurs de Saint-Joseph de Lyon. Le nombre total des élèves des deux sexes est de 3016 élèves; les jésuites sont aumôniers deces deux congrégations de sœurs, qui les aident dans leurs six missions arméniennes; ils ont, en outre, bon nombre d'auxiliaires indigènes pour les écoles de garçons.

10° *Lazaristes autrichiens.* — Ils ne possèdent qu'une maison, Saint-Georges à Galata, qui leur fut cédée en 1882; les religieux dirigent une école, qui comprend 200 élèves environ, dont prés de la moitié, internes, sont orphelins ou enfants de familles pauvres et nourris par la mission. Ils donnent, de plus, les secours spirituels aux filles de la Charité, leurs compatriotes, et sont aumôniers de l'hôpital. Au nombre d'une douzaine, Pères et frères, ils desservent encore, de mai à septembre. une chapelle publique dans l'ile d'Antigoni.

11° *Lazaristes français.* — Ils ont succédé aux jésuites en 1783. Aujourd'hui, ils sont établis à Constantinople, Salonique, Zeitenlik, Cavalia et Monaslir. A Constantinople, leur temps est partagé entre les aumôneries des filles de la Charité, dont nous citerons bientôt les nombreuses maisons, et l'enseignement donné à leur collège, qui est divisé en deux sections : Saint-Benoît et Sainte-Pulchérie. Le nombre de leurs élèves est de 290, dont 150 pour Saint-Benoît et l iO pour Sainte-Pulchérie; celui des lazaristes de 30 à 35 prêtres, aidés de quelques frères convers. De plus, une douzaine de frères maristes sont chargés des basses classes. A Salonique, où ils sont établis depuis 1783, ils sont 8, dont 5 prêtres et 3 convers; leur paroisse compte près de 5000 âmes. A Zeitenlik. œuvre bulgare, voir t. n, col. 1230, ils sont 9 prêtres et 5 convers. A Cavalia, mission fondée depuis 1888 et qui compte 60 catholiques, il y a trois prêtres et un frère; une école a de 30 à 40 élèves. A Monaslir, fondation de 1856, il y a 4 prêtres et un convers. On se dévoue surtout à la cause roumaine, dont le défunt M. Faveyrial se fit l ardent apôtre; ses confrères et successeurs enseignent encore au collège roumain.

12° *Bésurreclionisles polonais,* fondés à Rome en 1842 par quelques pieux prêtres de Pologne et se vouant à l'apostolat des Ruthénes en Galicie, et des Bulgares en Thrace. Ils s'établirent à Andrinople en 1863. Leur mission comprend trois résidences : Andrinople. Malko-Tirnovoet Ak-Bounar; elle compte 12 prêtres et 16 frères convers et possède un collège avec une centaine d'élèves, y compris un petit nombre de séminaristes. Voir Bulgarie, t. n, col. 1230.

13° *Salésiens* de dom Bosco, établis à Péra depuis 1904 au nombre de deux; ils ont ouvert un petit internat et se préparent à fonder un institut des arts et métiers avec les subsides que doit leur fournir le gouvernement italien et le riche héritage que leur a laissé l'ancien délégué, Msr Bonetli.

14° *Pères de Sion,* fondés par Théodore Ratisbonne, établis au nombre de deux à Kadi-Keuï depuis 4903 comme aumôniers des sœurs du même nom.

15" *Grecs-calholiques,* communauté de pieux ecclésiastiques, établie à Péra et comprenant quatre membres. L'un d'eux dirige la mission de Malgara en Thrace; ils ont une petite revue mensuelle, depuis septembre4902, la Καθολικὴ ἐπιθεώρησι Κωνσταντινουπόλεω . Le P. Maximos Malatakés a écrit la meilleure réfutation théologique de l'encyclique patriarcale d'Anthime VII.

16" *Frères des écoles chrétiennes.* — Arrivés à Constantinople en 1842, ils s'établirent au collège Saint-Benoît des lazaristes qui leur ollrirent l'hospitalité. Il en fut ainsi jusqu'en 1818, où ils ouvrirent une école à eux, dans le quartier de Péra, près du Taxim, tout en continuant à résider à Saint-Benoît. En 1851, ils commencent à former des communautés séparées et, en 1854, ils prennent l'école paroissiale de Saint-Pierre. Depuis lors, à travers des vicissitudes diverses, leurs maisons et leurs œuvres ont prospéré. Aujourd'hui, ils ont 9 maisons, un institut commercial, trois collèges, 9 écoles comprenant en tout 2 197 élèves. Le nombre des frères est de 141. Voici brièvement les résidences : Kadi-Keuï, 52 frères, institut commercial fondé en 1903 et comptant 23 élèves; collège Saint-Joseph, fondé en 1863 et comptant 340 élèves; école paroissiale, fondée en 1878 et comptant 58 élèves. Galata, école paroissiale Saint-Pierre, fondée en 1854, 8 frères, 250 élèves, dominicains aumôniers. Péra, demi-pensionnat et externat Saint-Michel, fondé en 1886, 20 frères, 195 élèves, au-

môniers les Pères capucins; école (lu Taxim, fondée en H48, 8 frères, 320 élèves, aumônier un prêtre séculier. Pancaldi, école paroissiale de la cathédrale, 7 frères, 216 élèves, aumôniers les prêtres de la paroisse. Féri-Keuï, école f. dée en 1897, 8 frères, '110 élèves. Ces six communautés sont à Constantinople. Salonique, 17 frères, collège Saint-.lean-Baptiste avec 190 élèves, école paroissiale avec 65 élèves. Angora, 9 frères, fondation de 1893, école payante avec 165 élèves, école gratuite avec 85 élèves. Trébizonde, fondation de 1881, 12 frères, école primaire avec 190 élèves. Enfin, n'oublions pas, bien qu'il ne fasse pas partie du vicariat apostolique, le scolasticat de Rhodes comprenant 71 frères, professeurs et élèves, destinés à la province du Levant.

17» *Frères de Ploërmel,* fondés par Jean de Lamennais et pris comme auxiliaires depuis 1904 par les augustins de l'Assomption dans leurs écoles. Ils sont présentement dix frères, dont 4 employés à la mission de Brousse, 2 à celle de Zongoul-Dagh, 3 à celle d'Eski-Chéhir, un à l'école de Ilaïdar-Pacha.

Î8° Frères maristes ou petits-frères de Marie, appelés en Orient par le supérieur des lazaristes en septembre 1892, ils ont d'abord résidé au collège de Saint-Benoît. Actuellement, ils ont 8 résidences diverses, dont 6 à Constantinople ou dans la banlieue, soit à leur propre compte, soit pour le compte d'autrui; ils sont 46 en tout, 6 au collège Saint-Benoît et 6 au collège Sainte-Pulchérie, comme auxiliaires des lazaristes, 3 au collège des mékitaristes de Vienne à Pancaldi. 3 à l'externat des résurrectionistes d'Andrinople. Les maisons â eux sont Scutari, fondation de 1894, 9 frères, école d'enseignement secondaire préparant au baccalauréat moderne, 120 élèves; Makri-Keuï, fondation de 1895, 7 frères, 90 élèves; Bébek sur le Bosphore, fondation de 1896, 4 frères, 60 élèves; Samsoun sur la mer Noire, fondation de 1895, 8 frères, 90 élèves.

19° *Carmélites,* venues de Blois et établies à Féri-Keuï, quartier de Constantinople, depuis 1903.

20° .*Dominicaines de Mondovi,* sœurs italiennes, ont deux maisons, Makri-Keuï et Yédi-Koulé, deux faubourgs de la banlieue européenne de Constantinople, deux écoles, comptant l'une 80, l'autre 90 élèves, et sont au nombre de dix.

21° *FUles de la Charité,* françaises. — C'est M. Leleu, supérieur des prêtres de la Mission, qui les introduisit en Orient en 1838. Leurs œuvres, qui ont commencé petitement, se sont développés d'une manière extraordinaire; on ne compte aujourd'hui pas moins de 15 maisons et de 197 religieuses. Maison de la Providence, prés du collège Saint-Benoît, berceau de l'œuvre, fondation de 1839 et résidence de la supérieure régionale ou visitatrice, 36 sœurs, externat-ouvroir, catéchuménat, dispensaire, crèche pour 150 enfants; l'externat compte 514 élèves, l'orphelinat 40 filles et garçons. Maison du Taxim, fondation de 1848, 20 sœurs, dispensaire, hôpital civil et militaire de la France avec 75 lits, classes et ouvroirs pour les garçonnets et les tilles, 446 élèves, enfants pauvres assistés par le patronage, 120. L'œuvre de l'hôpital et celle des écoles, jadis réunies, sont maintenant distinctes. Saint-Joseph de Tchoqour-Bostan, fondation de 1869, 27 sœurs, orphelinat de filles 200 élèves, externat 236, pensionnat 25, dispensaire. Notre-Dame de la Paix à Chichli, fondation de 1879, grand hôpital, hospices d'incurables et d'aliénés, orphelinat de garçonsSO, école d'apprentissage 100 élèves, ' cole de filles 50 élèves, en tout 23 sœurs. Arligiana, hospice pour 70 vieillards, logés dans une série de petites maisonnettes, la direction et l'administration de cette œuvre est laïque, mais le soin des vieillards a été confié à six scrurs de Saint-Vincent de Paul ; elles ont de plus un asile qui compte de 50 à 60 enfants. Hôpital Geremia, ouvert en 1881 et recevant toutes sortes de malades gratuits et payants, sans distinction de culte, ni de nationalité; il est desservi par 6 sœurs. Hôpital municipal du VI· cercle ou arrondissement, ouvert en 1865 et desservi par 7 sœurs. Scutari, maison fondée en 1859, abandonnée et rouverte en 1883, 4 sœurs, école avec 1l 4 élèves, dispensaire; la chapelle des sœurs sert d'église paroissiale. Bébek sur le Bosphore, fondation de 1853, 5 sœurs, école avec 80 élèves, dispensaire; la chapelle sert d'église paroissiale aux Latins et aux Arméniens du voisinage. Brousse en Bithynie, fondation de 1857, 10 sœurs, petit hôpital, dispensaire, orphelinat avec30élèves, externat-pensionnat l60élèves. Salonique, fondation de 1855,20 sœurs, hôpital, dispensaire,écoles avec 170 élèves, asile avec 160 filles et garçons. Calamari, quartier de Salonique, 12 sœurs, orphelinat et petit externat. Zeitenlik, œuvre ouverte en 1861 pour les enfants trouvés et devenue maintenant orphelinat pour 40 garçons, 15 sœurs. Koukouche, fondation de 1885, 6 sœurs, dispensaire, orphelinat et petite école.

22° *FUles de la Charité,* autrichiennes. Elles n'ont qu'une maison à Constantinople, Saint-Georges, qui comprend un dispensaire, deux hôpitaux, l'un pour affections et maladies spéciales, l'autre pour les enfants, enfin un pensionnai externat qui compte 240 élèves; il y a en tout de 18 à 20 sœurs.

23° *Franciscaines de Calais,* établies à Péra dès 1886, 12 sœurs; elles soignent les malades à domicile, ont quelques pensionnaires âgés et des orphelines, enfin, elles aident dans leurs œuvres les capucins de Saint-Louis.

24° *Franciscaines de Gémona,* près Udine, en Italie, établies en Orient depuis 1872, ont quatre maisons et sont au nombre de 30. Sainte-Élisabeth â Péra, 20 sœurs; école paroissiale gratuite de Sainte-Marie, 70 élèves, pensionnat rue du Drogmanat, 149 élèves. Prinkipo, 4 sœurs, école paroissiale avec 80 élèves. San-Stéfano> 3 sœurs, école paroissiale avec -40 élèves. Dédéagatch, 3 sœurs, école paroissiale avec 30 élèves.

25° *Inimaculée-Conception d'ivrée,* en Italie, vulgairement dites sœurs d'ivrée, siège de la maison-mère. Introduites à Constantinople en 1869, elles y ont trois établissements et sont 35 en tout. Péra, école paroissiale de Saint-Antoine, 14 sœurs avec plus de 300 élèves; hôpital italien fort ancien et qui fut tenu par les filles de la Charité jusqu'en 1869, 14 sœurs; Beuyuk-Déré sur le Bosphore, 7 sœurs, école paroissiale avec 90 élèves.

26" *Inimaculée-Conception de Lourdes,* vulgairement dites sœurs de Lourdes, fondées en 1863 et, ayant pour but l'adoration perpétuelle du très saint sacrement et le soin des malades â domicile. Elles possèdent une maison à Kadi-Keuï depuis 1895 et sont au nombre de 14.

27° *Oblales de l'Assomption,* dirigées par les augustins de l'Assomption et destinées surtout à les aider dans leurs missions d'Orient. Au nombre de 125, elles possèdent actuellement 10 maisons, cinq en Europe et cinq en Asie-Mineure, 2 hôpitaux, un postulat et un noviciat indigènes, 8 dispensaires et 8 écoles avec 1070 élèves. Voici les maisons : Kadi-Keuï ou Chalcédoine, 3 sœurs chargées depuis 1905 de l'hôpital Chiflia. Ilaïdar-Pacha, quartier de Kadi-Keuï, fondation de 1895, 20 sœurs, dispensaire, école avec 360 élèves. Ismidt ou Nicornédie, fondation de 1891, 9 sœurs, dispensaire, école avec 75 élèves. Eski-Chéhir ou Dorylée, fondation de 1891, 10 sœurs, dispensaire, école avec 86 élèves. Phanaraki, près de Kadi-Keuï, fondation de 1886, 20 sœurs, noviciat indigène, dispensaire, école avec 64 élèves. Koum-Kapou. quartier de Constantinople, fondation de 1882, 25 sœurs, dispensaire, école avec 240 élèves. Moslratli, près Andrinople, 3 sœurs, œuvre bulgare. Kara-Agatch près Andrinople, 17 sœurs, dispensaire, externat avec HO élèves, postulat indigène pour le recrutement des religieuses comptant de 25 à 30 jeunes filles. Andrinople, deux maisons : extern.:

Sainte-Hélène»8sœurs, dispensaire, école avec 115élèves; hôpital tenu par 1U sœurs, qui ont encore une petite école de 25 à 30 élèves.

28° *Oblates de ΓAssomption de Nîmes,* branche séparée de la précédente, auxiliaires des jésuites depuis 1889 dans leur mission de la Petite-Arménie. Elles ont trois maisons et sont au nombre de 15, dont 5 à Marsivan, 6 à Tokat et 4 à Amassia, où elles tiennent des dispensaires et des écoles très fréquentées, parfois par 300 élèves, comme à Tokat.

29° *Petites-Sœurs des pauvres,* établies à Constantinople depuis 1891, à Féri-Keuï, où elles hospitalisent 122 vieillards; elles sont une dizaine de religieuses.

30® *Sœurs de Saint-Joseph de VApparition,* établies à Trébizonde, où elles dirigent un pensionnat de 150 élèves, et à Samsoun, où leur école primaire compte 120 élèves.

31° *Sœurs de Saint Joseph de Lyon,* prises par les jésuites comme auxiliaires dans leur mission de la Petite-Arménie; elles ont deux maisons à Sivas et à Césarée, sont de 18 à 20 sœurs, possèdent deux écoles et un orphelinat.

32° *Sœurs de Notre-Dame de Sion,* fondées par le P. Ratisbonne, ont deux maisons à Constantinople, l'une à Pancaldi près de la cathédrale, depuis 1857, l'autre à Kadi-Keuï, depuis 1863. Elles sont environ 120 religieuses, dont 70 pour Pancaldi et 50 pour Kadi-Keuï ; plus de la moitié sont des sœurs converses, employées au service de la maison. A Pancaldi, les sœurs tiennent un pensionnat qui compte environ 300 élèves. C'est le premier de tout l'Orient; leur école paroissiale a 180 élèves. A Kadi-Keuï, le pensionnat compte 130 élèves, l'école paroissiale une cinquantaine.

33° *Sœurs géorgiennes,* ont deux établissements, l'un à Féri-Keuï, l'auIre aux Dardanelles, où elles tiennent l'école paroissiale.

34° *Sœurs résurreclionnistes,* au nombre de 5. tiennent l'école de Malko-Tirnovo avec 85 élèves, près d'Andrinople,

A côté de l'œuvre de ces congrégations, en grande majorité françaises, signalons diverses œuvres laïques, comme les six conférences de Saint-Vincent de Paul à Constantinople, établies toutes les six dans des communautés françaises, l'association helléno-catholique de la Sympnia, l'association tinio-catholique, *Vassociations artigiana di pietà,* l'association des dames de Péra, l'association des dames de Galata. l'association des dames du Taxim, l'association des demoiselles de la crèche, le patronage des enfants pauvres, etc., etc., et l'on se rendra compte que, pour être tard venu et peu répandu encore, le catholicisme n'en a pas moins une vie des plus intenses.

A. Beiin, *Histoire de la latinité de Constantinople,* 2· édit., Paria, 1894: J.-B. Piolet, *Les missions catholiques françaises au xix· siècle,* Paris, t. i; Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient,* Paris, 1902; *Almanach à l'usaqe des familles catholiques de Constantinople,* 6 in-8·, Constantinople, 1901-1906; P. Michel, *Les missions latines en Orient,* dans la *Revue de I'Orient chrétien,* Paris, 1896, t. r, p. 88-123; n. 2, p. 91-136, 379-395; t. ir, p. 94-119, 176-218; divers articles du P. Palmieri dans le *Bessarione,* t. i, p. 248-252, 822-828, 709-726; t. n, p. 181-193; t. ni, p. 405-416; t. iv, p. 413-4*24; t. v, p. 331-343; L vm et ix, p. 492-520, 128-143; 156-160, 392; nouvelle série, t. I, p. 107-117; t. n, p. 354 sq. ; t. iv, p. 41-53; A. Palmieri, *L'associazione commerciale italiana di pietà in Coslantinopoli, 1837-1902.*

Bibliographie générale. — Comme un grand nombre d'ouvrages »>nt été cités au cours de l'exposition historique, il ne sera donné ici que de brèves indications.

1· *Histoire politique et religieuse.* — Tillemont, *Histoire des empereurs et des autres princes, qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Eglise,* 6 in-fol., Bruxelles, 1692; Du Cange, *Historia byzantina duplici commentario illustrata,* Paris, 1680, ouvrage capital comprenant deux parties : *Famihæ augustæ byzantina· seu stemmata imperatorum Constantinopolitanorum ; Constantinopolis Christiana seu descriptio urbis Constantinopolitanæ, qualis extitit sub imperatoribus Christianis;* V. Cousin. *Histoire de Constantinople depuis Justin jusqu'à la [In de l'empire,* 8 vol., Paris. 1671-1674; Ch. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire.* 30 vol., Paris. 1757-1784, la meilleure édition est celle qu'a annotée Saint-Martin, Paris, 1824-1836; E. Gibbon, *History of the decline and fall of the Roman empire,* 6 vol., Londres, 1776-1778; la meilleure édition est celle qu'a publiée J. B. Bury à Londres, à partir de 1896; G. Finlay el Tozer. *A history of Grece from its conquest by the Romans to the present time (B. C. 146 to A. D, 1864),* 7 vol., Oxford, 1877; K. Hopf, *Geschichte Griechenlands vom Begitm des Mittelalters bis auf unsere Zeil, 395-1821,* ouvrage important, enseveli dans Γ*Encyclopédie* de Ersch et Gruber, 1'· section,Leipzig, 1867-1868, t. lxxxv, lxxxvi; Fr. Hertzberg, *Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart,* Gotha, 1876-1878; *Geschichte der Byzantiner und des osmanischen Reiches bis gegen Ends des 16 Jahrhunderts,* Berlin, 1883, dans la collection de Oncken; il vaut mieux prendre la traduction russe considérablement augmentée de Bezobrazov, Moscou. 1897 ; Lavisse et Hambaud, *Histoire générale du iv* siècle à nos jours,* Paris. 1893-1894, t. I. p. 161-203, 625-687; t. il, p. 798-S83; t. m, p. 789-868; H. Gelzer, *Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte,* dans la *Geschichte der byzantinischen [atteratur,* de M. Krumbacher, 2' édit., Munich, 1897, p. 911-1067; Sp. Lambros, Ιστορία τη 'Ελλάδο , 3 vol., Athènes, 1888-1892, va jusqu a l'impératrice Irène; K. Paparrigopoulos, Ιστορια το5 ἰλληκαοδ tû-.ου , Athènes, 1887-1888; 2· édit., 5 vol., en français, *Histoire de la civilisation hellénique,* Paris, 1878; A. Ephlaliotès, Ιστορiα TiJ; Ρω-ν.οσύνη , Athènes, 1901,1.1, va jusqu'à l'empereur Justinien; D. Hesseling, *Byzantium* (en flamand), Haarben, 1902, histoire politique de 325 à 1453 et surtout histoire littéraire; Gfrôrer, *Byzantinische Geschichten,* 3 vol., Graz, 1872-1877; J. B. Bury, A *history of the later Roman empire (395-800),* Londres, 1889; A. Both, *Geschichte des byzantinischen Reiches,* Leipzig, 1904. ainsi que l'ouvrage *memento,* de Von Scala, *Das Griechentum seit Alexander dem Grossen,* Leipzig, 1904 ; L. Bréhier. *L'Église et l'Orient au moyen âge. Les croisades,* Paris, 1907.

2* *Monographies des empereurs.* — Elles commencent à deven'r assez nombreuses; mentionnons, parmi celles qui ont de la valeur, et pour ne commencer qu'à la mort de Théodose le Grand : A. Güldenspenning, *Geschichte des ostromisehen Reiches unter den Kaisem Arcadius und Theodosius II,* Halle, 1881; W. Barlh, *Kaiser Zeno,* Bâle, 1894; A. Hose. *Anastasius I,* Halle, 1882; *Die byz. hirchenpolitik unter Kaiser Anastasius I,* Wohlau, 1888; Knecht, *Die Religionspolitik K. Justinions,* Berlin. 1902; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au ri* siècle,* Paris, 1901; K. Groh, *Geschichtedes oströmischen Kaisers Justin II,* Leipzig, 1889, très superficiel; L. Drapeyron, *Héraclius,* Paris, 1869; Tr. Évanghelidès, Ἡράκλειος ὁ αὐτοκράτωρ τοῦ Βυζαντίου χαι ἡ χατά τον ζ'μ. χ. αἰωνα χατάστασι; τοδ Βυζαντιαχοδ χρατόυ , Odessa, 1903; A. Pernice, *L'imperar tore Eraclio,* Florence, 1905; K. Schenk, *Kaiser Leo III,* Halle, 1885; *Kaisers Leo III Walten ini Innem,* dans la *Byzant. Zeitschrift,* 1896, t. v, p. 257-301; Fr. Schlosser, *Geschichte der bilderstürmenden Kaiser des oströmischen Reiches,* Francfort, 1812; A. Lombard. *Études byzantines. Constantin V, empereur des Romains,* Paris. 1902; O. Harnack. *Das Karolingische und das byzant. Reich,* Gœttingue, 1880; M'r Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical,* Paris, 1898; Gasquet, *L'empire byzantin et la monarchie franque,* Paris, 1888; A. Kleinklausz. *L'empire carolingien, ses origines et sa transformation,* Paris, 1902; A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (en russe), 2 vol., Saint-Pétersbourg. 1900-1902; Brooks. *The Arabs in Asia Minor,* dans *Journal of hell. Studies,* 1898; *The campaigns of 716-718 from Arab sources, ibid.,* 1899; *Byzantium and Arabs in the time of the early Abbassides,* dans *Engl. hist. Review,* 1900-1901; Wellhausen. *Die Kampfe der Araber mit den Romseern in der Zeit der Umaijiden,* Gœttingue, 1901 ; N. Popov. *L'empereur Léon VI le Sage et son gouvernement au point de vue de l'histoire de l'Église* (en russe), Moscou, 1892; A. Hambaud, *L'empire grec au x* siècle, Constantin Porphyrogénète,* Paris, 1870; K. Léonhardt, *Kaiser Nicéphorus H Phocas und die Hamdaniden, 960 bis 969,* Halle, 1887; C. Schlumberger, *Nicéphore Phocas,* Paris, 1890; *L'épopée byzantine : Jean Tzimiscès et les jeunes années de Basile II,* Paris, 1896; *Basile II, le tueur de Bulgares,* Paris, 1900; *Les porphyrogénètes Zoé et Théodora,* 3 in-8·, Paris, 1905; H. Madler, *Theodora, Michael Stratiotikos, Isaac Comnenos,* Plauen, 1894; Fr. Wilken, *Rerum ab Alexio I, Joanne et Manuele Comnenis gestarum libri IV,* Heidelberg^

1811; F. Chnlandon, *Essai sur le règne d'Alexis Comnéne,* Paris, 1900; V. Vasilievskij, *Épisodes de l'histoire de Byzance au xif siècle* (en russe), dans le *Slav. Sbornik,* 1875-1876; Hans von Kap-Herr, *Die abendlàndlische Politik Kaiser Manuels,* Strasbourg, 1881 ; Fr. Wilken, *Andronicus Comnenas,* dans *Haumers histor. Taschenbuch,* 1831, t. n, p. 431-545; Th. Ouspenskij. *Alexis II et Andronic Comnéne* (en russe), dans le *Journal du ministère de l'instruction publique,* Saint-Pétersbourg, 1880, p. 95-130; 1881, p. 52-85; W. Norden, *Der vierte Kreuzzug im Bahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz,* Berlin, 1898; A. Gruhn. *Die byzantinische Politik zur Zeit der Kreuzzüge,* Berlin, 1904; E. Gerland, *Geschichte des latein.Kaiserreiches von Constantinapel, 1204-1210,* Hambourg, 1904, brève esquisse et prélude d'un travail ultérieur; Miliarakês, Ιστορία τοθ Βασιλιίου τή Νιχαία , Athènes, 1898; E. Stamatiadès, 'Ιστορία τή ἀλώσιω του Βυζαντίου υπό τ~ν Φράγχων καί τή αυτόθι ι ουσία αὐτδν, 1204-1261, Athènes. 1865; J. Krause, *Die Eroberungen von Konstantinopel im 13 und 15 Jahrhundert,* Halle, 1870; P. Kalligas, Μιλἰται βυζαντινή ιστορία 4πό τή πρώτη τη τιλιυταία ἀλώσιω , 1205-1453, Athènes, 1894; Ph. Fallmerayer, *Geschichtedes Kaisertums Trapezunt,* Munich, 1827 ; Tr. Evanghelidês, Ιστορία τη Τραπιζοὐντο από τίν ἀρχαιοτατων χρονίν μίχρι τή χαΟ'ἡμὰ , Odessa, 1898; V. Parisot, *Cantacuzène, homme d'État et historien,* Paris, 1845; G. Kohler. *Die Schlachten von Nicopolis und Warna,* Breslau, 1882: F. Delaville le Roux, *La France en Orient au xiv· siècle,* 2 vol., Paris. 1886; A. Wachter, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im xiv Jahrhundert,* Leipzig, 1903; N. lorga. *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au xv* siècle,* 3 in-8·, Paris, 1899-1902; E. Pears, *The fall of Constantinople being me story of the fourth Crusade,* Londres, 1885; *The destruction of the greek empire and the story of the capture of Constantinople by the Turks,* Londres, lu03; Neumann, *Die Weltstellung des byzant. Reiches vor den Kreuzzügen,* Leipzig, 1894; Berger de Xivrey, *Manuel If Paléologue,* Paris, 1853, dans les *Mémoires de l'institut de France,* t. xix, p. 1-201; E. Vlasto, *Les dentiers jours de Constantinople en 1453,* Paris, 1883; on peut y joindre W. Hidden Hutton, *Constantinople, The story of the old capital of the empire,* Londres, 1900.

3· *Histoire de VÉglise.* — Pour les évêques et les patriarches de Byzance, voir la bibliographie très détaillée, donnée plus haut. En outre, A. Athanasiadès, *Die Begrùndung des orthodoxen Staates durch Kaiser Theodosius den Grossen,* Leipzig, 1902; G. Krüger, *Monophysistische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Beichspolitik,* léna, 1894; G. Pfannmüller, *Die kirchliche Gesetzgebung Justinians,* Berlin, 1902; M»' Duchesne, *Vigile et Pélage,* dans la *Revue des questions historiques,* 1884; Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im vi Jahrhundert,* Munster, 1899; Loofs, *Das Lcben und die Werke des Leontius von Byzanz,* Leipzig, 1887; Rügamer, *Leontius von Byzanz,* Wurzbourg, 1894; S. Vailhé, *Suphrone le sophiste et Sophrone le patriarche,* extrait de la *Bevue de l'Orient chrétien,* 1902, concernant le monothélisme ; K. Schwarzlose. *Der Bilderstreit.* Gotha, 1890; L. Bréhier, *La querelle des images,* Paris, 1904; W. Vasilievskij, *La législation iconoclaste* (en russe), dans le *Journal du ministère de l'instruction publique,* Saint-Pétersbourg, 1878; sur la dernière période iconoclaste voir Thomas. *Theodor von Stoudion,* Osnabrück, 1902; C. Schneider, *Der heilige Theodor von Stoudion,* Munster, 1900; E. Marin, *Saint Théodore,* Paris, 1906; J. Pargoire, *Saint Théophane le chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite,* dans la *Viz. Vremennik,* Saint-Pétersbourg, t. IX, p. 31-102; A. Tougard, *La persécution iconoclaste d'après la correspondance de saint Théodore Studite,* Paris, 1891; S. Vailhé, *Saint-Michel le Syncelle et les deux frères Grapti,* dans la *Bevue de l'Orient chrétien,* t. vi, p. 313-333, 610-642, et toute une série d'études particulières du P. Pargoire sur des saints de cette période dans les *Échos d'Orient,* Paris, t. iv, p. 75-80, 164-170, 347-356; t. V, p. 157-161·, t. vi, p. 126-131, 183-191, 207-212; Th. Ouspenskij, *Esquisses pour l'histoire de la civilisation byzantine,* Saint-Pétersbourg, 1892, a trait au concile de 843 qui rétablit le culte des images ; A. Lébédev. *Histoire de la séparation des Églises aux i.r-xr siècles,* Moscou. 1900: *Esquisse de Fétat de l'Église byzantine de la fin du xi· au milieu du xv* siècle,* Moscou, 1902; ces deux ouvrages sont en russe; A. Lapôtre, *L'Europe et le saint-siège à l'époque carolingienne,* Paris, 1895, t. I, p. 30-90; Temoskij, *L'Église grecque à l'époque des concilés œcuméniques* (en russe), Kiev, 1883; J. Pargoire, *L'Église byzantine, de 527 à 847,* Paris, 1905 ; Jager, *Histoire de Photius,* Louvain, 1845; J. Hergenrother, *Photius,* 3 in-8*. Batisbonne, 1867-1869; cet ouvrage est en réalité l'histoire de l'Église byzantine depuis ses origines jusqu'au xi· siècle; H. Lammer, *Papst Nicolaus der erste und die byzant. Staats-Kirche seiner Zeit,* Berlin, 1857; L. Maimbourg, *Histoire du schisme des Grecs,* 2 vol.. Paris, 1677; L. Tosti, *Storia dell' origine dello scisma greco,* 2 in-12, Florence. 1856; J. G. Pilzipios, *L'Eglise orientale. Exposé historique de sa séparation el de sa réunion avec Borne,* Rome, 1855; A. Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident,* 2 vol., Munich, 1864-1865; les tendances étatistes et séparatistes de cet ouvrage, excellent d'ailleurs, sont à corriger par le *Photius* du cardinal Hergenrother; K. Demetracopoulos, 'Ιστορία του σχίσματο λατινική ἰχχλησία ἀπο τή ὀρθοδὸ ου ἰλληνιχή , Leipzig, 1867 ; K. Kalozimès, Ὁ παπισμὸ καί ἡ ορθόδοξο ἀνατολική ἐχχλησία, Leipzig, 1887; K. Vlastos, Δοκίμων ιστορικόν πιρι το5 σχίσματο τή δυτική ἰχχλησία ἀπο τή ορθοδόξου ἀνατολή , Athènes. 1896; L. Bréhier, *Le schisme orientaldu xr siècle,* Paris,1899. étudie l'œuvre de .Michel Cérulaire; N. Souvorov, *Le pape byzantin,* Moscou, 1902, ouvrage russe consacré au patriarche Michel Cérulaire; W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Machte und das Problem ihrer Wiederuereinigung bis zum Untergang des byzant. Beiehes,* Berlin, 1903, va de 1054 à 1453, mais étudie surtout les rapports des deux Églises au xir et au xin· siècle; Skabalanovic, *L'État byzantin et l'Église au xr siècle* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1884; Arsénij, *Bapports des Églises latine et grecque â l'époque des croisades* (en russe), dans le *Journal du ministère de l'instruction publique,* 1867, t. cxxxiri, p. 499-534: R. Stamper, *Papst Johannes XXI,* Munster, 1888, on y traite, p. 80-90, des tentatives d'union avec les Grecs, voir aussi p. 115-122; A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum græcæ et romane,* Vienne. 1872. contient quatorze pièces, dont la première est de 1124 et la dernière d'août 1582; L. Delisle examine divers projets d'union entre les années 1261 et 1278 dans les *Notices et extraits des manuscrits,* Paris, 1879, t. xxvn, II· partie, p. 87-167; J. Draseke, *Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII Paleologos,* dans *Zeitschrift für wissensch. Théologie,* 1891, t. xxxiv, p. 325-355; H. Omont, *Projets de réunion des Eglises grecque et latine sous Charles le Bel en 1327,* dans la *Bibliothèque de l'école des chartes,* 1892, p. 254-257 : J. Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient, 1342-1352,* Paris, 1904; N. Kalogéras traite de la question de l'union au concile de Bâle, de 1433 à 1437 dans la *Bevue internationale de théologie,* Berne. 1895, t. i, p. 39-57; J. Haller, *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Konzils von Basel,* Bâle, 1896; J. Zhisman, *Die Gnionsverhandlungen zwischen der orient, und romischen Kirche seit dem Anfange des xv Jahrhunderts bis zum Concil von Ferrara,* Vienne. 1858; H. Vast, *Le cardinal Bessarion,* Paris, 1878; sur le concile de Florence, voir la bibliographie détaillée dans la *Geschichte der byzantinischen Litteratur* de M. Krumbacher, 2* édit., Munich, p. 1092; .l. Draseke, *Zum Kircheneinigungsversuch des Juhres 1439,* dans la *Byzantinische Zeitschrift,* 1896, t. v, p. 572-586; Carra de Vaux, *Les souvenirs du concile de Florence,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* t. il, p. 69-93; A. Diamantopoulos. Μάρκο ὁ Εὐγινιχο χαϊ ἡ ἰν Φλοριντία σύνοδο , Athènes, 1899; A. Lébédev, *Histoire de l'Église gréco-orientale sous la domination turque de 1453 à nos jours* (en russe), 2 in-8·, Sergiev-Posad, 1896; D. Kyriakos, Ἐχχληαιαστιχη Ιστορία ἀπο τή ἰδρὐσιω τή Ιχχλησία μίχρι τ«ν χαό'ἡμὰ χρόνων, 3 in-8·, Athènes. 1898, la partie la plus intéressante en a été extraite dans une traduction allemande par E. Rausch, *Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453-1898.* Leipzig, 1902; Rausch, *Kirche und Kirchen im Lichte griechischer Forschung,* Leipzig, 1903, ouvrage qui complète le précédent; voir aussi H. Geizer, *Geistliches und Weltliches aus dem Orient,* Leipzig, 1900; K. Beth, *Die orientalische Christenheit der Miltelmeerlander,* Berlin, 1902; J. Aymon, *Monumens authentiques de la religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des chrétiens orientaux,* La Haye, 1708; il s'agit de l'époque de Cyrille Lucar; Trivier, *Cyrille Lucar,* Paris, 1877; E. Osvianikov, *Cyrille Lucaris et sa lutte avec la propagande romaine catholique en Orient* (en russe), Novotcherkassk, 1903; G. Poletto, *Il beato cardin. Gregorio Barbarigo e la riunione delle Chiese orientali alla romana,* dans *Bessarione,* nouvelle série, t. 1, p. 14-31, 176-196; N. Marini, *Un tentativo d'unione delle Chiese orientali dissidenti da parte di un prete byzantine nel secolo xvn, ibid.,* t. iv, p. 405-412; t. v, p. 115-149; *Documenti e note sulla politica orientale dei papi,* 1899, t. v, p. 238-258, 489-510; G. Papadopoulos, Ἡ σύγχρονο ἶιραρχία τή ὀρβοδὸ ου ανατολική Ἐκκλησία . Athènes, 1905, t. ι, le seul paru, dithyrambe en l'honneur de l'épiscopat actuel; I. Sokolov, *L'Église de Constantinople au xix· siècle,* Saint-Pétersbourg, t. I, le travail le plus sérieux entrepris jusqu'ici et qui contient l'histoire extérieure de l'ÉgUse.

la vie et les œuvres des patriarches grecs, enfin l'organisation intérieure du patriarcat: A. Lopoukhine, *Histoire de l'Église chrétienne au xtx· siècle* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1901, t. i, p. 1-216; enfin, trois ouvrages récents de l'archimandrite Callinique Délicanès, sur les rapports du patriarcat œcuménique avec les couvents du mont Athos, de 1630 à 1863, Πιριγφαφιχδ κατάλογο; t Sν Ιν το*; χώδι ι... έχχλησια<ττιχ<5ν ίγγφάφων rsot τ»ν {·/ Αθω μονδν, 1630-1863, Constantinople, 1902; avec les Églises d'Alexandrie, Antioche, Jérusalem et Chypre, de 1575 à 1863, Τà b τοί χώδι ι... ΐχχλζ,σ:αστιχά ιγγραφα τά άφορίντα it; τά σχίσιι; το3 οιχ. χατριαφχίιου πρό; τά ίχχλησΐα 'Αλιξανδρια;, 'Αντιόχεια, Ιεροσολύμων χαι Κύπρου, Constantinople, 1904 ; avec les autres Eglises autocépliales, Τά ιν τοί χ<ΰ$: :..... "{Α τά ίχχλησία Ρωσσία ..., Constantinople, 1905. Pour l'autorité religieuse des basileis, E. Beurlier, *Sur les vestiges du culte impérial à Byzance,* dans la *Revue des questions historiques,* 1892, t. Ll, p. 5-56; A. Gasquet, *L'autorité impériale en matière religieuse à Byzance,* Paris, 1879; H. Gelzer, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz,* dans *Historische Zeitschrift,* nouv. série, 1901, t. L, p. 195-252.

4· *Géographie ecclésiastique.* — En dehors des ouvrages de M. Gelzer, qui ont été cités plusieurs fois au cours de l'article, et du grand travail deLequien, *Oriens Christianus,* si universellement connu, il n'y a pas d'ouvrage d'ensemble et récent sur ce sujet. Comme études particulières, citons K. Lübeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hiérarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts,* Munster, 1901 ; H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung,* Leipzig, 1899; *Pergamon unter Byzantinern und Osmanen,* Berlin, 1903; P. Leporskij, *Histoire de l'exarchat de Thessalonique jusqu'au moment de sa réunion avec le patriarcat de Constantinople* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1901 ; A. Wachter, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im iéJahrhundert,* Leipzig, 1903; W. Ramsay, *The cities and bishopries of Phrygia,* 2 vol., Oxford, 1897; H. Gelzer, *Der Patriarchal von Achrida,* Leipzig, 1902, ouvrage capital pour les diocèses de Macédoine; les évêques de Serrés, dans la *Byzant. Zeitschrift,* 1894, t. in, p. 262-276; les évêques de Mélénic, dans la Έχχλησιαστιχή άλήθε·.α, t. xu. p. 143, 151; les évcques de Janina de 879 à 1889, dans la Νιολόγου ίβδομ* ΙπιΟιώρησι, 1893, t. π, p. 864-866; *Viz. Vremennik,* Saint-Pétersbourg, t. i, p. 742 ; les évêques de Larissa, de 525 à 1895, mais sans aucune indication de sources, *ibid.,* t. ni, p. 1033; les évêques de Kérasonte, de 43! à 1613, *ibid.,* t. n, p. 221-224, 266-269, 290 sq. ; *Viz. Vremennik,* t. i, p. 742; les évêques de Proconnèse se trouvent dans l'ouvrage de M. Gédéon, Γΐροιχάνη σο, Constantinople, 1895. Les *Échos (TOrient* contiennent toute une série d'articles sur ce sujet: *Les premier's évêques de Chalcédoine* (jusqu'en 451), t. m, p. 85-91, 204-209; t. iv, 21-30,104-113; *Les évêques de Philippes,* t. ni, p. 262-272; *Les Pères de Nicée et Lequien,* t. iv, p. 92sq.; *Les évêques de Thessalonique,* t. iv, p. 136-145, 212-221 ; t. v, p. 26-33, 90-97, 150-161 212-22! ; t. VI, p. 292-298; *Les évêques de Skiâthos et Skopélos,* t. VI, p. 386-389 ; *Les évêques de Pergame,* t. vu, p. 123; *Les métropolites d'Éphèse au xnr siècle,* t. vin, p. 286-290; *Les évêques de Patras,* t. vu, p. 103-107. Les évêques de Stroumitza sont dans *Le monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine,* Sofia, 1900, p. 94-101. Sur le projet de rééditer l'Oriens *Christianus* de Lequien, en le refondant de fond en comble, voir l'article des *Échos d'Orient,* t. ni, p. 326-333. Un prélat grec, M«' Anthime Alexoudis, métropolite d'Amasée, a dressé des listes pour un fort grand nombre de sièges épiscopaux dans Γ'Ανατολιχό άστήρ, revue défunte de Constantinople, 1890-1891, t. xxx, et dans le Νιόλογο, journal grec de Constantinople, mais ses catalogues ne comprenant qu'une nomenclature de noms propres, sans indication d'aucune source, n'ont à peu près aucune utilité. C'est, du reste, sur le même patron que sont taillés les autres catalogues des Grecs modernes, que j'omets à dessein.

5· *Théologie et auteurs ecclésiastiques.* — On trouvera sur eux et sur leurs ouvrages des renseignements dans les diverses patrologies, pour la période antérieure à Justinien jusqu'en 1453 ; voir le volume de M. Krumbacher, *Grschichte der byzantinischen Litteratur,* 2* édit., Munich, 1897; Fabricius, *Bibliotheca grxea,* 14 vol., Hambourg. 1712-1728. De 1453 à nos jours, Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirehe im 16 Jahrhundert,* Leipzig, 1899; E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux xv* et xvr siècles,* 3 in-8·, Paris, 1885-19·3; *Bdbiographie hellénique au xvu* siècle,* 5 in-8·, Paris, 1894-1963; Vrétos, λ'ιοιλλτ,»:χτ, Φιλολογία, 2 vol., Athènes, 1854-1857; K. Sathas, Νιοιλλη.ιχή Φιλολογία, Athènes, 1868; A. Demetracopoulos, Ότιοιο ο; 'Ελλά . Leipzig, 1868; Έχχλησιαστιχή βιεΐιοiζΐτ,, Leipzig. 1866,1.1; G. Zavira, Νία Ελλά, Athènes, 1872.

S. Vailhé.

CONSTANTIOS Ier, patriarche de Constantinople» naquit dans celle ville en 1770. Il lit ses éludes à Constantinople et à Jassy, et en 1789, par l'entremise du général Romantzov, qui avail occupé la Roumanie avec une année russe, il fut envoyé à ΓAcadémie de Kiev. Ses éludes de théologie achevées, il rentra dans sa ville natale en 1790, et en 1795 il se rendit au monastère du mont Sinaï, où il fut consacré hiéromoine en 1797. En 1805, il fut élevé au siège archiépiscopal du mont Sinaï, et six années durant, il résida au rnetochion de son monastère â Chypre. En 1830, il devint patriarche de Constantinople el se distingua par son zèle pour l'instruction et le progrès littéraire de ses sujets. En 1834, à la suite d'accusations portées contre lui à la Sublime-Porte, il fut déposé, et se relira à l'ilot d'Anligoni, où il mourut le 5 janvier 1859. Il a écrit deux ouvrages d'archéologie et d'histoire sur Constantinople et Alexandrie et plusieurs ouvrages théologiques dont voici la liste : 1° Υπόμνημα περί τη τών Αρμενίων μετά τη Άνατολικτ 'Ορθοδόξου 'Εκκλησία ασυμφωνία, Constantinople, 1850 ; 2° Συνοπτική διατριβή περί τού πότε, πώ και ποιώ τρόπω κατά διαφόρου έποχα ήρξαντο άποστέλλειν οί Πάπαι τού Μισσιοναρίου ει την 'Ανατολήν πρά διάδοσιν τή Παπική λύμη, ρ. 169-177; 3° Σύντομο άπάντησι προ τα έξ άμάξη ανερυθρίαστου κα\ έκτόπου κατά τε τή ανατολική 'Ορθοδόξου 'Εκκλησία και τού γένου ημών λοιδορία και ύβρει τού λεγομένου 'Αρχιεπισκόπου Πέτρα Ίουλιανού Μαρία Ίλλερώ, Athènes, 1844 ; 4° Άπάντησι τή ορθοδόξου Ανατολική 'Εκκλησία ει τήν άρτιω πεμφΟεισαν προ τού 'Ανατολικού 'Εγκύκλιον επιστολήν τού Μ. Πάπα τή 'Ρώμη ΙΙιου τού Έννάτου, Constantinople. 1848; 5° Άπάντησι κατά τού ζητήματο τού κ. Ευγενίου Boré περί τών έν Μεροσολύμοι άγιωντόπων, Constantinople, 1851; 6° Περί τών μετά τήν άλωσιν έκ τού κλήρου αρετή και παιδία διαπρεψάντων, ρ. 144-163. Ces écrits ont été réunis par Théodore Arisloclès sous le titre suivant: Κωνσταντίου Α'τούάπο Συναίου 'Αοιδίμου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεω τού Βυζαντίου συγγραφαί ελασσόνε εκκλησιαστικά! και φιλολογικά!, καί τινε έπιστολα'ι τού αύτού, Constantinople, 1886.

Βιογραφία Κωνσταντίου λ ' par Th. Aristoclès, en tète de l'édition des –υγγφαφαι ελάσσονι, p. 1-77 ; Sathas, Νιοιλληνιχή φιλολογία, Athènes, 1868, p. 741-744 ; Gédéon, Πατριαρχικοί κίναχι, Constantinople, 1890, p. 679-682; Bazili, *Otcherki Konstantinopoliia,* Saint-Pétersbourg, 1835, t. n, p. 152-153 ; Lébédev, *Istoria grekuvostotchuoi tzerkai pod vlastiu Turok,* Saint-Pétersbourg. 1896, t. i, p. 241-243; Sokolov, *Konstantinopolskaia tzerkov v xix viekic,* 1904, t. 1, p. 224-231, 522-537.

A. Palmieri.

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES. Elles sont intitulées: Διαταγαί τών αγίων αποστόλων δια Κλήμεντο τού Ρωμαίων επισκόπου τε και πολίτου, ή καθολική διδασκαλία. Elles sont divisées en huit livres et contiennent les matières d'un cours complet de droit canon ou, comme saint Épiphane le disait d'une de leurs parties, « elles renferment toute la discipline canonique. » *Hær.,* lxx, 10, cité *P. G.,* t. i, col. 544. Toutes les références de cet article sont faites â l'édition de la *P. G.,* t. i, col. 556-1156, par la simple indication de la colonne. Quand le texte présentera des difficultés, nous renverrons aussi â la magistrale édition de F. X. Funk, *Didascalia el conslilulionesapostolorum,* 2 in-8°, Paderborn, 1906. Nous citerons souvent encore l'ouvrage fondamental du même auteur. *Die apostolischen Konslilulionen, eine lilterar-historische Untersuchung,* Rottenbourg, 1891, par le seul nom de l'auteur, suivi de la page.

Les Constitutions apostoliques ne forment pas un tout homogène. Les six premiers livres sont un remaniement de la Didascalie; le l. VII commence par un remaniement de la Didachè et se termine par de nombreuses formules de prières; le l. VIII renferme une liturgie, les rites des diverses ordinations et des canons ecclé·

siastiques. Nous traiterons donc successivement : I. de l'histoire du texte; 11. des six premiers livres; III. du l. VII; IV. du l. VIII. V. Nous tirerons la conclusion. VI. Nous indiquerons enfin d'autres constitutions apostoliques déjà connues ou peu importantes.

1. Histoire du texte. — Le texle grec des Constitutions apostoliques fut publié pour la première fois par Fr. Torres, en 1563, et traduit en latin la même année par G. C. Bovio (Bovius). En 1578. Torres lui aussi en donna une traduction latine. Cet ouvrage était resté inconnu jusqu'alors à l'Église d'Occident. En Orient, par contre, on en trouve de longs extraits dans les *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte (vers 700), et le concile *in Trullo* (692), après avoir reconnu l'authenticité des 84 canons des apôtres, condamna les Constitutions : « Bien que ces canons nous ordonnent de recevoir les Constitutions (διατάξει) des saints apôtres par Clément (can. 84 des apôtres), auxquelles certaines falsifications et choses étrangères à l'Église ont été ajoutées jadis par quelques-uns des hétérodoxes au détriment de l'Eglise, de manière à nous obscurcir l'harmonieuse beauté des dogmes divins, nous croyons utile, pour l'édification et la sécurité du peuple chrétien de rejeter ces Constitutions, afin dè ne pas mêler les productions de la fausseté hérétique à l'enseignement (διδαχή) authentique et adéquat des apôtres. » *P. G.,* t. i, col. 547. Cette condamnation dut enlever aux Constitutions toute autorité officielle dans l'Eglise grecque, mais elles n'en continuèrent pas moins à être lues, car de nombreux écrivains les citent, *ibid.,* col. 547-554; édit. Funk, t. il, p. 14-39, et il en reste d'assez, nombreux manuscrits, édit. Funk, t. i, p. xxiv-xxxv.

En dépit du 2« canon du concile *in Trullo,* F. Torres et C. Bovio, l'éditeur et le traducteur de l'ouvrage, crurent à son authenticité. Celte foi les soutint durant leurs travaux, et il faut avouer qu'ils ne manquaient pas, pour leur époque, de spécieuses raisons : aux arguments intrinsèques basés sur le témoignage de l'auteur, ils ajoutaient de nombreux arguments de tradition tirés des écrits de saint Epiphane, d'Eusèbe, de saint Alhanase et de saint Ignace. On ne pouvait pas démontrer alors avec rigueur que les trois premiers visaient non pas les Constitutions apostoliques, mais bien la Didascalie et la Didachè, et que le texte, imprimé à cette époque sous le nom de saint Ignace, était un texte interpolé; Bovio répondait à la condamnation du VI» concile en citant le témoignage de saint Épiphane; il reconnaissait que certains passages relatifs au Verbe et à l'Esprit-Saint étaient difficiles à interpréter et il concluait avec quelque raison que si les ariens et les macédoniens avaient introduit quelques erreurs dans cet ouvrage, il ne s'ensuivait pas pour cela que l'on dût perdre tout le travail de Clément : *sed tamen vel concedamus paulianos arianosque, sive etiani macedonianos, aliquas voculas iis libris injecisse, quibus opinionis sute pravitatem possint defendere, eritne obsecro verum ut ideo integrum amittamus Clementem,* Venise, 1563, préface non paginée.

Par contre, tous les savants, catholiques et protestants. en dehors de quelques érudits anglais, se refusèrent à admettre l'origine apostolique des Constitutions. Ils objectaient : l» Certaines absurdités ou hérésies, par exemple, II, xxvi, col. 668, ou l'évêque, le prêtre et la diaconesse sont comparés au Père, au Fils et au Saint-Esprit; VI, xx, col. 965-968, où les sacrifices, les purifications, en un mot toute la loi mosaïque, auraient été imposés aux Juifs uniquement à cause de l'érection du veau d'or; VI, xv, col. 948, sur la rebaptisation; V, xx, col. 900; II, xliv, col. 704, où l'on peut trouver un sens arien; 111, xvn, col. 800; VIII, v, col. 1073; VI, xi, col. 936, où l'on peut trouver un sens macédonien. -'Certains mots récents qu'il était impossible de faire remonter aux apôtres comme νεοφώτιστο , ou baptisé depuis peu. II, x. col. 609; VIII, vm; φωτίζειν, baptiser. VIII, vi-viii, col. 1077, 1081; Ιερατικὸ κατάλογο , HI, xv, col. 793; μύησι , initiation, VII, XLit, col. 1044; ἐνσωμάτιοσι , III, V, col. 768; παστοφόρια, VIII, xm. col. 1110. 3" La hiérarchie qui est plus complète qu'aux temps apostoliques et comprend des sous-diacres, des portiers, des exorcistes et des lecteurs, II, xxvm, col. 674; VIII, xxi, xxn, xxvt, xxvm, col. 1118-1126. 4" Certains anachronismes et quelques inexactitudes, VII, xi.vi, col. 1148-1156; III. vt. col. 769. 5" Certains usages relativement modernes comme les dimes, II, xxxiv, xxxv, col. 681-685; VIII, xxx, col. 1125; le célibat, VI, xvn, col. 957; certaines fêtes, V, xx, col. 896; VIII, XXXIII, col. 1135-1136; la construction et l'orientation des églises, 11. i.vu, col. 724-737; la forme de l'administration du baptême et de l'eucharistie, VII, xxn-xxvi, col. 1012-1020. Ces raisons n'étaient pas péremptoires, car certaines difficultés pouvaient être éludées par une interprétation bienveillante des textes, et les autres pouvaient être mises à la charge des faussaires dénoncés déjà par le concile *in Trullo* et que l'on pouvait rendre responsables des erreurs et des anachronismes. La découverte des principales sources des Constitutions, c'est-à-dire de la Didascalie et de la Didachè, pouvait seule apporter une solution définitive.

L'attention se porta bientôt vers les versions orientales, mais elle s'égara d'abord sur les versions arabes qui sont plutôt des remaniements que des traductions. Torrès écrit déjà, fol. 17 v, tenir du cardinal Sirlet qu'une traduction arabe des ΔιαταγαΙ se trouve à la bibliothèque Vaticane. Whiston signale deux manuscrits arabes à Oxford et .l. E. Grabe montre que ces deux manuscrits ne comprennent qu'un extrait des six premiers livres des Constitutions apostoliques. Funk, p. 9. Cependant la version syriaque de la Didascalie commençait à être connue. Abraham Ecchellensis en avait cité quelques extraits et Grabe se'préoccupait d'obtenir la transcription de tout l'ouvrage, lorsqu'il mourut. Funk, *ibid.* Renaudot analysa la Didascalie et conclut: « On ne peut dire si la version (syriaque de la Didascalie) a été faite sur un texte grec (des Constitutions apostoliques) différent de celui qui est imprimé, ou si c'en est un abrégé; car l'un et l'autre sont également possibles, puisqu'il y a une très grande variété dans les manuscrits, sans qu'on puisse déterminer quel est le plus authentique, et elle est encore plus grande dans les versions arabes. » *Perpétuité de la foi,* l. IX, c. i, édit. Migne, Paris, 1841, t. ni, col. 1160. Cette conclusion se trouve développée dans le ms. 16 de la collection Renaudot, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris, manuscrit qui contient une longue analyse de la Didascalie, fol. 352-354,370-372. Cette analyse est suivie deces mots : *Hucusque Didascalia, qualis exhibetur a vetusto interprete syro... Neque si ab haereticis, quod antiquorum Patrum nonnulli testati sunt, corruptae sunt Constitutiones apostolicæ, multaque, Clemenlinorum nomine supposita, sunt absurda plane et frivola, negari tamen cum ulla idonea ratione potest extitisse antiquissimam disciplinae ecclesiasticae ex traditione descriptionem, quas collectionis hujus fons et origo fuit,* «l *alibi probatum est. Hanc porro Syriacam qualiscumque sit antiquiorem fortasse græca qualis edita est suspicari quisquam posset, nam magna est in ipsis græcis codicibus diversitas; non minor quam inter diversas versiones orientales esse possit, qua de rejam alibi multa dicta sunt. Meliorem autem syriacam plerisque aliis suadet non brevitas modo, sed praesertim simplicitas ex qua, ut et certis aliis notis, inlelligilur faciam esse versionem vel epitomen ex græcis exemplaribus, quod de arabicis, æthiopicis aut, si quae sunt alite, Constitutionum apostolicarum versionibus conjicere non licet.* Un siècle et demi plus lard (1848), J. W. Bickell étudia les versions syriaque.

arabe et éthiopienne de la Didascalie, et crut pouvoir conclure que la version syriaque n'était qu'un résumé d'un ouvrage grec antérieur aux Constitutions apostoliques et correspondant à leurs six premiers livres. Funk. p. 15. Paul de Lagarde énonça la véritable solution. Il édita la Didascalie syriaque, 1854, et signala qu'elle correspondait au texte cité par saint Épiphane, tandis que les six premiers livres des Constitutions apostoliques n'en étaient qu'un remaniement. Les fragments latins de la Didascalie, publiés par M. Hauler en I960, sont enfin venus montrer que la version syriaque reproduit fidèlement le texte grec, car elle concorde très suffisamment avec la version latine. L'origine des six premiers livres des Constitutions apostoliques était dés lors connue avec certitude.

En 1883, Mor Philotheos Bryennios publia le texte jusqu'alors inconnu de la Διδαχή τών δώδεκα αποστόλων, dans lequel on s'accorda à voir l'ouvrage visé par Eusèbe et par saint Athanase. Or cette Διδαχή correspond à la première partie du livre Vil des Constitutions apostoliques et vient donc nous en révéler la source.

Enfin Paul de Lagarde avait publié en 1856 une édition du L VIH des Constitutions apostoliques tel qu'il figure dans un manuscrit de Munich. Ce texte comprend. après une pièce préliminaire, Const. aposL, Vlll, t, n, des « constitutions des apôtres sur les ordinations, rédigées par saint Hippolyte » et des « constitutions de Pierre » ou « de Pierre et Paul » ou « des saints apôtres », c'est-à-dire le plus grand nombre des chapitres du I. Vlll, à l'exclusion des passages liturgiques. Les canons des apôtres se retrouvent dans une partie des canons coptes arabes, voir Canons des apôtres, t. n, col. 1615, dans les canons d'Hippolyte, dont la version arabe a été éditée par Hanebergen 1870, et dans le *Testamentum D.* A'. *J. G.,* édité par Mur Kahmani en 1899. Ces textes orientaux ont permis aux savants de quitter le terrain des hypothèses où l'on avait dù se confiner depuis Torrês, et d'affirmer que les Constitutions apostoliques sont une compilation, accompagnée de quelques remaniements, d'écrits plus anciens regardés comme apostoliques. Ces écrits plus anciens sont la Didascalie, dont le remaniement constitue les six premiers livres des Constitutions; la Didachêel un formulaire de prières qui ont servi à constituer le l. VII ; enfin les constitutions d'Hippolyte et les canons ecclésiastiques des apôtres (peut-être les canons d'Hippolyte) qui ont servi, avec une liturgie, à constituer le l. Vlll.

Nous n'avons pas à traiter des écrits antérieurs, utilisés par le compilateur des Constitutions apostoliques; ils seront étudiés ailleurs. Sur la Didaché, voir t. l, col. 1680-1687. Nous nous bornons ici à caractériser l'œuvre propre du compilateur des Constitutions : ce qu'il a ajouté ou retranché, son époque, ses tendances, son but.

IL Les six premiers livres. — 1° *Comparaison avec la Didascalie.* — L'interpolateur a fort peu modifié les deux premiers livres, car il y avait peu à changer aux préceptes moraux qui y sont donnés, et il semble d'ailleurs augmenter progressivement son travail personnel : il ajoute, dans le L III, les c. x, xi, xvn, xvm, xx, et remanie les c. vm et ix ; dans le L IV, il ajoute les c. xn-xiv, et allonge les c. vi et x (le c. xn figure plus loin dans la Didascalie et a donc été transposé); dans le l. V, il ajoute les c. vm et ix et remanie complètement les c. vu, xm-xx ; enfin, dans le I. VI, lèse, n, vi, xi, xv-xvn. xxiii-xxvm, lui appartiennent presque complètement ainsi que la plus grande partie du c. xvm.

Dans l'édition de M. Funk, les textes propres à l'interpolateur sont soulignés. Ainsi la différence des Constitutions et de la Didascalie frappe les yeux du lecteur. Ces modifications, surtout dans les deux premiers livres, sont souvent accidentelles; l'auteur écourte un texte de l'Écriture, ou bien en ajoute de nouveaux que lui fournit sa mémoire. Le plus souvent, il accommode à son époque le texte de la Didascalie : il proscrit les bains mixtes, il abrège ou remanie les passages antijudaïsants. il augmente les pouvoirs de l'évêque, il complète la hiérarchie en mentionnant des lecteurs et des chantres. Quant aux passages ariens et macédoniens, ils sont si peu nombreux et si peu décisifs que l'auteur ne semble vraiment pas avoir voulu contribuer à répandre ces hérésies.

2° *Epoque et patrie de l'interpolateur.* — M. Fork fait remarquer, p. 78, qu'il utilise des formules courantes seulement au iv« siècle, et que les ordres inférieurs du clergé nommés par lui, sa liturgie, le baptême des enfants, les fêtes qu'il connaît et les jeunes qu'il impose nous reportent encore à la même époque. H serait d'ailleurs postérieur au concile de Nicée à cause de sa détermination de la Pâque et de l'égale importance qu'il attribue au samedi et au dimanche. Funk, p. 82-84. M. Funk s'attache en particulier à la fête de Noël que les Constitutions apostoliques, V, xm, col. 858, placent au 25 décembre. Or, pendant longtemps en Orient on fêtait la naissance de Notre-Seigneur au 6 janvier, jour de l'Épiphanie. Ce fut sans doute l'an 388 que la fête de la naissance fut portée à Antioche pour la première fois au 25 décembre. Devrait-on remonter dix ans plus haut, que l'interpolateur, en tant que témoin de cette fête, ne devrait toujours pas être placé avant 380. H est même plus raisonnable de dire qu'il a dù vivreau moment où cette fête était depuis longtemps établie, sinon il n'aurait pas osé la donner comme apostolique. Le véritable *terminus a quo,* dit M. Funk, p. 93, serait donc le commencement du Ve siècle. D'ailleurs, on ne peut le placer beaucoup plus lard, car on ne trouve dans son ouvrage aucun écho des controverses christologiques qui allaient passionner toute la chrétienté autour des noms de Nestorius et d'Eutychés.

L'interpolateur nous a appris incidemment à quel pays il appartenait, lorsqu'ils donné aux mois les noms syro-macédoniens, par exemple, V, xiv, col. 872, « le premier mois qui est Ξανθικὸ ; » V, xvn, col. 888, « le douzième mois, qui est appelé Δόσιρο ; » V, xx, col. 896, « le dixième jour du mois Γορπιαϊο . » Ces noms furent portés en Syrie par les Macédoniens et comme on sait qu'ils furent en usage à Éphèse, Paul de Lagarde supposa qu'une partie des Constitutions apostoliques provenait de ce diocèse. M. Funk montre avec raison, p.96, qu'il n'en est rien, car le calendrier des Éphésiens faisait commencer le mois Δύστρο au 24 janvier, tandis que les Constitutions apostoliques, V, xvn, col. 888, font correspondre le 22 de ce mois à l'équinoxe du printemps, ce qui exige que le mois de Δύστρο des Constitutions coïncide avec notre mois de mars. Or c'est ce qui avait lieu en Syrie. On ne peut pas d'ailleurs placer l'auteur en Palestine, car la fête de Noël ne fut introduite à Jérusalem que par Juvénal, évêque de 425 à 458, et comme notre auteur la mentionne explicitement comme apostolique et ne peut pas avoir écrit après 425, parce qu'il ne fait aucune allusion à Nestorius ou à Eulychés, il nous reste donc à le placer en Syrie à l'exclusion de la Palestine. Funk, p. 97.

3' *Son école théologique et ses sources.* — Le concile *in Trullo* ayant décrété que des falsifications et des choses étrangères à l'Église (les hérésies) avaient été ajoutées aux Constitutions apostoliques par quelques hétérodoxes, on se préoccupa dès lors de retrouver les passages qui avaient motivé la décision du concile. Photius, cod. 112-113, cité *P. G.,* t. i, col. 548-549, y signalait des fictions (κακοπ/.αστία) et le mépris de la deulérosis (seconde loi ou loi juive), mais avouait en même temps que ces reproches ne lui paraissaient guère dignes d'attention; ilajoutait enfin qu'on pouvait accuser les Constitutions d'arianisme, mais qu'il était possible, toutefois non sans difficulté, de les laver de

cette accusation. Tel fut aussi l'avis de Bovio et de Cotelier. On admit cependant en général que l'on trouvait dans les Conslitutions des passages ariens, mais M. Funk, qui cite et étudie ces passages, p. 98-103,104-106, a pu montrer que les uns se trouvaient déjà dans la Didascalie et ne peuvent donc être mis â la charge de l'interpolateur, tandis que les autres sont conformes à la manière d'écrire de bien des orthodoxes et doivent d'ailleurs être expliqués en tenant compte d'autres passages qui sont évidemment antiariens. En particulier, la comparaison du Saint-Esprit avec la diaconesse, *Const. apost.,* II, xxvt, se trouve déjà dans la Didascalie et semble avoir une origine syriaque, car en syriaque seulement le nom du Saint-Esprit est féminin et conduisait donc les Syriens à comparer le Saint-Esprit à une femme (ce qu'a déjà fait Bardesane), et, dans le cas présent, à la diaconesse. On ne peut donc pas conclure du précédent passage que l'auteur des Constitutions était macédonien, puisqu'il l'a emprunté à la Didascalie. Les autres passages, allégués dans ce sens, ne résistent pas non plus à l'examen. Funk, p. 103-101. Parconlre, on peut tenir l'auteur des Constitutions pour un apollinariste, bien que les six premiers livres seuls ne permettent pas de le démontrer rigoureusement. Celte hypothèse expliquerait du moins pourquoi l'auteur semble faire alterner des passages d'aspect arien avec des passages nicéniens.

L'interpolateur emprunte surtout ses additions à l'Ëcriture, il introduit près de soixante-dix citations nouvelles tirées du Pentateuque; il a connu aussi un catalogue d'hérésies, VI, vi-ix, peut-être celui d'Hégésippe, et une rédaction des Clémentines. Funk. p. 107-111. C'est peut-être la rédaction des Clémentines qui lui a suggéré l'idée d'attribuer les Constitutions à Clément de Borne, VI, xvm. Funk, p. 112.

4» I' *a-t-il eu plusieurs interpolateurs successifs? —* Les six premiers livres des Constitutions se retrouvent dans une traduction arabe divisée en 39 chapitres et traduite à son tour en éthiopien. Ces traductions ne proviennent pas du syriaque ou du texte grec, source du syriaque, mais d'un texte grec déjà interpolé. On est donc tenté d'imaginer un premier interpolateur qui aurait remanié la Didascalie conservée en syriaque, tout en ajoutant une division en chapitres; puis un second interpolateur aurait introduit la division en six livres et aurait ajouté deux livres. M. Funk préfère voir dans la Didascalie arabe un extrait des six premiers livres des Constitutions, car l'auteur du remaniement cite *l'Apostolische h'irchenordnung,* voir Canons des apôtres, t. n, col. 1613, et les canons de Clément. Ces canons d'après M. Funk ne seraient qu'un extrait du I. VIII des Constitutions; il serait donc ainsi prouvé que l'auteur de la Didascalie conservée en arabe connaissait le I. VII des Constitutions et travaillait après la formation de ce recueil.

Il est cependant difficile de comprendre pourquoi l'auteur de la Didascalie conservée en arabe aurait remplacé la division en livres par une division en chapitres; de plus, sa citation des canons de Clément et de l'.-l*poslolische Kirchenordnung* peut prouver tout simplement qu'il connaissait l'Octateuque de Clément, voir t. n, col. 1616, recueil cité par Sévère d'Antioche, vers 520, qui a chance d'être plus ancien que les Constitutions. Voir t. n, col. 1617. En outre, les textes des Constitutions cités par saint Ëpiphane ne concordent pas complètement avec le texte de la Didascalie syriaque. Ce fait, joint à ce qu'il ne connaît plus le titre : « Didascalie, » mais le titre διατάξει, qui est souvent celui les Conslitutions, nous conduit à admettre qu'il a connu un remaniement différent de la Didascalie et des Conslitutions. Enfin, un texte au moins tiré des διατάγματα ou des διατάξει; et cité par Cotelier, *P. G.,* t. I. col. 518, oir col. 1536, ne se trouve pas dans nos éditions des Conslitutions. Il ne semble donc pas impossible qu'il y ait eu, en sus des six premiers livres actuels, une revision, source de la Didascalie arabe, et une seconde revision citée par saint Epiphane.

III. Le VIIe livre. — 1» *Comparaison de la première partie avec la Didachè. —* Dès le commencement, l'auteur ajoute un prologue, puis par endroits paraphrase, cite des textes et des exemples et supprime parfois, mais très rarement, quelques mots.

Voici quelques exemples de ces remaniements :

Didachè, i, 1.	Const, apost., L VIII, c. i.
Tl y a deux chemins : l'un de la vie et l'autre de ta mort; mais entre ces deux chemins, la différence est grande.	Nous disons qu'il y a deux chemins, l'un de la vie et l'autre de la mort, mais ils n'ont aucun rapport entre eux, car leur différence est grande, bien plus, ils sont complètement distincts, le chemin de la vie est naturel, et celui de la mort est adventice, il ne provient pas de la volonté de Dieu, mais des embûches de l'adversaire.
I, 2.	L. VIII, c. n.
Voici donc le chemin de la vie : d'abord, tu aimeras Dieu qui t'a créé ; puis ton prochain comme toi-même, et tout ce que tu ne voudrais pas que l'on te fit, ne le fais pas à autrui.	Le premier est le chemin de la vie et c'est celui que la loi recommande : d'aimer le Seigneur Dieu de toute la pensée et de toute l'ûme, l'unique et le seul, en dehors duquel il n'y en a pas d'autre et le prochain comme soi-mème, et : tout ce que tu neveux pas qu'il t'arrive ne le fais pas toi-mème à autrui.
i, 3.	
L'enseignement renfermé dans ces paroles est le suivant : Bénissez ceux qui vous maudissent et priez pour vos ennemis; jeûnez pour ceux qui vous persécutent. Car, quel mérite auriez-vous à aimer ceux qui vous aiment? Est-ce que les Gentils ne le font pas? Pour vous, aimez ceux qui vous haïssent et vous n'aurez plus d'ennemis.	Bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous calomnient, aimez vos ennemis. Quel mérite aurez-vous si vous aimez ceux qui vous aiment? car les Gentils le font aussi : pour vous, aimez ceux qui vous haïssent et vous n'aurez pas d'ennemis, car tu ne haïras aucun homme, est-il dit. ni Égyptien, ni Iduméen, car tous sont l'œuvre de Dieu. Fuyez d'ailleurs non pas les natures mais les volontés des méchants.

Il en est de même pour toute la voie de la vie, *Didachè,* i-iv; *Const, apost.,* VII, i-xvn, puis la voie de la mort est transcrite sans grands changements, *Didachè,* v; *Const, apost.,* xvm; mais les différences dans la partie liturgique sont de nouveau nombreuses : après avoir omis le paragraphe sur le joug du Seigneur et avoir cité de nombreux textes relatifs à la nourriture, *Didachè,* Vi; *Const, apost.,* xix-xxi, l'interpolateur décrit l'administration du baptême, sans doute telle qu'elle avait lieu de son temps. On oint les baptisés d'huile avant le baptême et de μύρον après. Les Syriens qui baptisaient ainsi voyaient dans cette seconde onction le sacrement de confirmation. Cf. can. 30 de Jean de Telia, dans *Ancienne littérature canonique syriaque,* fasc. 2, Paris, 1906, p. 15. Celui qui administre le baptême n'est plus tenu au jeûne que la Didachè lui imposait ainsi qu'aux assistants. Par contre, on devra jeûner cinq jours par semaine ou du moins les mercredi et vendredi (la Didascalie, c. xxi, n'imposait ceci que durant la semaine sainte); on devra fêter les samedis et les dimanches à l'exception du samedi saint. La liturgie eucharistique est modifiée; les deux parties « pour la coupe », et « pour la fraction du pain », ne sont plus séparées, le passage qui concerne les prophètes, *Data-*

chè, x, 7, est supprimé, car ils n'existaient plus au temps de l'inlerpolateur; une oraison sur le μύρον est ajoutée. *Consl. apost.,* l. Vil, c. xxvn. Enfin, après quelques autres omissions de circonstance, la finale de la Didachè, fortement interpolée, se retrouve dans te c. xxxii des Constitutions.

Dans son édition, M. Funk souligne les passages du l. VH qui sont empruntés à la Didachè.

2» *Analyse de la seconde partie du l. VII,c. xxxitr-XLix.* — Celte seconde partie contient : l. Une longue prière divisée en six chapitres, xxxni-xxxvin, col. 1024-'1037, et destinée aux initiés : « Notre Sauveur éternel, le roi des Dieux, qui es seul tout puissant et Seigneur, le Dieu de tous les êtres, » etc. L'auteur rappelle la création et la providence divine à l'égard des patriarches, puis du peuple juif et du peuple chrétien; il termine ainsi : « Pour toutes choses, à toi la gloire et la vénération, par Jésus-Christ maintenant et toujours et dans les siècles. *A men.* » — 2. L'auteur nous annonce ensuite (lin du c. xxxvnt), qu'il va compléter ce qui précède. Il a dit auparavant comment doivent vivre ceux qui sont déjà initiés et quelles actions de grâces ils doivent rendre à Dieu, il va s'occuper ensuite des non-initiés, c. xxxix-xlv, col. 1037-1047 : « Celui qui doit apprendre la parole pieuse sera instruit avant son baptême dans la science du non engendré, dans la connaissance du Fils unique, dans la certitude du Saint-Espril. Qu'il apprenne l'ordonnance de la création variée, le mode de la providence, etc., jusqu'à : « Nous avons jugé bon d'établir cela au sujet des caté- « chuménes. » Cette partie est la plus importante, car elle renferme la description détaillée du rite du baptême résumé précédemment, c. xxn, d'après la Didachè et déjà modifié. On trouve ici la bénédiction de l'huile, c. xi.n, avec celle de l'eau et du μύρον, c. Xl.m, xi.tv, puis la prière des nouveaux initiés, c. xi.v. — 3. Le livre se termine par la liste de ceux que les apôtres ont ordonnés, c. xlvi, et par la formule des prières du matin, du soir et au moment des repas, c. xi.vn-xi.ix. La liste des évêques ordonnés par les apôlres est très importante, car elle renferme de nombreux anachronismes et elle a servi à montrer, dès l'apparition des Constitutions, que la rédaction actuelle ne pouvait pas être d'origine apostolique. Pitra a édité, p. 366 sq., en petits caractères, les c. xxxni-xxxvm *a,* xi.r, xi.ni *b, XLiva,* xlvii, xlviii, du l. VIL

3° *Epoque el pairie de l'inlerpolateur.* — Le I. VII ne renferme pas beaucoup d'indices caractéristiques. Cependant M. Funk, p. 116-118, d'après quelques locutions relativement modernes, fixe la composition au iv* siècle; puis faisant remarquer que l'auteur, c. xxn, col. 1012, dit avoir déjà parlé du baptême, ce qui ne peut lui être arrivé que dans le l. III, c. xvn, xvin, il prend pour *terminus a quo* la rédaction des six premiers livres, c'est-à-dire le commencement du ve siècle. Voir col. 1524. D'ailleurs une comparaison minutieuse du l. Vil avec les l. 1-VI a amené M. Funk, comme nous le dirons col. 1528, à attribuer les sept livres au même auteur. Le commencement du Ve siècle serait donc aussi l'époque de la rédaction du I. VII.

La question de la patrie de l'inlerpolateur est tranchée par là même : il est de la Syrie.

i» *S"H école théologique et ses sources.* — Les quelques locutions de l'auteur employées par les ariens et les semi-ariens ne prouvent pas qu'il ait partagé leurs erreurs, car ces locutions ont aussi été employées par des auteurs orthodoxes, et un auteur arien aurait laissé des traces plus apparentes de son erreur. L'auteur doit donc être regardé comme un partisan du concile de Nicée. mais on ne peut rien dire de plus. Funk, p. 123.

En sus de la Didachè. il est â pr'-sumer que l'auteur a utilisé dans la seconde partie du livre un ancien riluel ou formulaire, car il n'est pas vraisemblable, d'après ses habitudes, qu'il ait créé lui-même ces prières, c. xxxm-xi.ix, pour les donner ensuite comme apostoliques. Il est très probable, par contre, qu'il les a modiliées pour les accommoder à son temps et qu'il a allongé sinon ajouté quelques chapitres. Le c. xi.vi sur les évêques ordonnés par les apôtres a quelque chance de lui appartenir en propre et d'avoir été puisé dans Eusèbe, *H. E.,* ni, 4, 14,22: iv, 5, dans les Clémentines, *Horn.,* m, 63; xi, 34; *Recogn.,* ni, 65; vi. 15, et dans le Nouveau Teslament. Il faut noter cependant que la question de l'apostolicité des Églises fut de bonne heure à l'ordre du jour; une liste de ce genre nous est conservée sous le nom d'Hippolyte, *P. G.,* I. x, col. 951-958, et une autre plus courte sous le nom de l'apôtre Addaï, publiée et traduite en grec par Paul de Lagarde, *Reliquite juris ecclesiastici ant.*r Leipzig, 1856, *syriace,* . 40-44, et *græce,* p. 94-95. puis publiée et traduite en latin par Mer Rahmani, *Studia syriaca,* fasc. l, Paris, 1904. Il n'est pas impossible que l'auteur du l. VII n'ait eu qu'à transcrire une liste antérieure, soi-disant apostolique.

On trouve aussi de nombreux points de contact entre le l. VII des Constitutions el les lettres interpolées de saint Ignace qui sont signalés parmi les variantes de l'édition Migne, col. 1005, 1011, 1013, 1032, 1033, 1034, etc., et de l'édition Funk, t. t, p. 387, 389, 397, 399, 401, etc. Aussi attribue-t-on les deux remaniements au même auteur.

5» V*a-t-il eu plusieurs interpolateurs successifs?* — Anastase le Sinaïte, q. xv, cite un long extrait du l. Vil, . ı-xvin, *P. G.,* t. i.xxxtx, col. 472-476; édit. Funk, t. n, p. 63-67. Son texte présente d'assez nombreuses dilférencesavec les Constitutions et pourrait être regardé comme un texte intermédiaire, à moins d'admettre qu'Athanase n'a pas reproduit très fidèlement son manuscrit. Même dans le cas où l'on admettrait deux interpolateurs, l'œuvre du second serait relativement minime et le seul qui ait vraiment de l'importance serait le premier. On peut se demander s'il est le même que l'inlerpolateur des six premiers livres ou s'il en est différent.

6° *Comparaison du l. VIT avec les six premiers.* — M. Funk a étudié longuement cette question, p. 123-132, et a montré qu'il y avait tout lieu d'attribuer au même auteur l'interpolation des I. 1-VI et du I. VII. Car l'auteur du l. VII renvoie à ce qu'il a déjà dit au sujet du baptême, cf. 1.VII.c. xxn, etl. III, c. xvn, xvin, il semble donc bien se donner aussi comme l'auteur de la première partie. Ce fait nous a déjà servi pour déterminer l'époque de l'inlerpolateur. De plus, la Didascalie porte presqu'à la fin, après *Consl. apost.,* l. VI, c. xxx : « Nous pourrions, par beaucoup d'autres démonstrations analogues, vous faire connaître avec évidence la *Didascalie,* mais pour ne pas augmenter et allonger le livre nous terminerons déjà et arrêterons le discours, de crainte que, par la sévérité de la vérité, l'enseignement de notre parole ne vous reste que peu de temps. » L'auteur des Constitutions a supprimé cette phrase ainsi que toute la suite, ce qu'il n'aurait pas fait s'il avait terminé son remaniement au l. VI. En outre, une élude minutieuse du texte des l. I-VI et du I. VII révèle de très nombreuses analogies entre les premiers et le dernier, il est donc naturel de les attribuer à un même interpolaleur. Les deux parties ont des locutions communes relatives aux personnes de la sainte Trinité ainsi qu'un grand nombre de textes bibliques communs (32 sur 70) avec les mêmes particularités, et des sources communes : les Clémentines el Eusèbe. Enfin la tradition les connaît au même titre : Anastase le Sinaïte cite le l. VII aussi bien que les six premiers. Il en est de même du pseudo-Ignace. 11 semble donc bien que les sept, premiers livres ont été interpolés par un même

individu en Syrie au commencement du v' siècle.

IV. Le livre VIII. — 1° *Sa division.* — Le titre nous indique déjà une triple division : περὶ χαρισμάτων, καὶ χειροτονιών, καὶ κανόνων εκκλησιαστικών.

1. *Des charismes, c.* ι, *π.* — Ceux qui ont reçu le don des miracles, par exemple pour convertir les infidèles, ne doivent pas s'en enorgueillir et mépriser ceux qui ne l'ont pas reçu; les supérieurs ne doivent pas non plus mépriser leurs inférieurs; d'ailleurs, bien des prophètes, des thaumaturges, des rois, des évêques et des prêtres étaient des pécheurs, tandis que même des femmes ont pu prophétiser; on ne doit donc pas se mépriser les uns les autres, que chacun soit humble pour que Dieu se complaise en lui. — 2. *Des ordinations,* c. in-xxvr. — Cette seconde partie n'est pas homogène. Le c. m sert tout autant de conclusion à la première partie que d'introduction à la seconde; il peut donc être rattaché aussi bien à l'une qu'à l'autre. Il est vrai qu'on trouve ensuite l'ordination de l'évêque, c. tv, v, du prêtre, c. xvi, du diacre, c. xvir, xvm, de la diaconesse, c. xix. xx, du sous-diacre, c. xxt, du lecteur, c. xxn, avec des ordonnances sur les confesseurs, c. xxm, les vierges, c. xxiv, les veuves,c. xxv, l'exorciste,c. xxvi,car ces derniers «n'ont pas d'ordination», mais on trouve en plus un long passage, c. v-xi, qui n'a rien à voir avec les ordinations et n'est qu'un missel contenant les oraisons à réciter sur les catéchumènes, les énergmnènes, les baptisés, les pénitents et les fidèles, suivies, c. xn-xv, de l'ordinaire de la messe avec la préface, les commémoraisons, la consécration, col. 1104, l'offertoire, *ibid.,* et plusieurs prières après la communion,c. xiit-xv. Ces chapitres semblent donc former un tout et constituer une liturgie qui indique, après la lecture de la sainte Écriture, quelles oraisons on doit réciter pour les assistants et comment il faut célébrer le saint sacrifice. Les oraisons sont attribuées à saint André, col. 1076, et le canon de la messe à saint Jacques, col. 1002. — 3. *Des canons ecclesiastiques, c.* xxvii-xlvi. — Cetle partie n'est pas plus homogène que la seconde. Après deux chapitres xxvn, xxvm, sur l'ordination de l'évêque et les autres clercs, qui pourraient aussi bien conclure la seconde partie que commencer la troisième, on trouve des « canons » portés par les divers apôtres sur les biens ecclésiastiques, c. xxx, xxxi, sur ceux qu'il faut admettre ou ne pas admettre au baptême, c. x.xxn; sur les jours de fête, c. xxxm; les heures de prière, c. xxxiv; les offices des morts, c. xi.ii-xliv; l'admission des persécutés, c. xt.v; mais on trouve une sorte de rituel avec des formules de bénédiction, c. xxxix, xl, ou de prière du matin et du soir, c. xxxvi-xl, et de prière pour les morts, c. xi.t. Ces derniers chapitres sont d'ailleurs présentés par l'auteur comme un complément à la liturgie de la partie précédente. Cf.c.xxxv. Enfin, le c. xlvi termine le livre en recommandant à chaque clerc de rester à sa place et de ne pas usurper les fonctions qui ne sont pas siennes.

Ajoutons que dans certains manuscrits on trouve à h fin du l. VIII les 84 (ou 85) canons apostoliques; aussi Turrianus et M. Funk les ont reproduits à la fin de leur édition des Constitutions. Ces canons ne sont guère indiqués dans le titre à moins de leur attribuer, à eux seuls, le titre de « canons ecclésiastiques » qui se rapporterait ainsi au seul c. xi.vn. On les appelle plutôt ‹ canons apostoliques », et ils ne rentrent pas dans le plan de l'ouvrage, cependant nous avons déjà dit, voir Canons des apôtres, t. n, col. 1610, que pour M. Funk et M. Bardenhewer, l'auteur ou le compilateur des canons et le compilateur des Constitutions apostoliques ne font qu'un. Nous ne nous en occuperons plus ici.

2° *Les sources du l. VIII.* — Tout le monde est d'accord pour reconnaître dans le l. VIII, en sus de la première pièce consacrée aux charismes, c. I, n, une oompilation d une liturgie et de canons ecclésiastiques sur les ordinations, les fêtes, etc.,attribuée aux apôtres; mais l'accord cesse complètement, lorsqu'il s'agit de préciser les sources, de fixer leurs auteurs et de classer respectivement le I. VIII des Constitutions et les nombreux textes parallèles qui sont conservés.

1. *Textes parallèles au l. VIII.* — Nous avons déjà signalé dans l'article Canons des apôtres, la fin des *Canones ecclesiastici,* can. 21-71 (ou 31-78), suries ordinations et cérémonies, voir t. n, col. 1615, et l'Octateuque de Clément, qui renferme à peu de chose près les mêmes matières. Voir t. n, col. 1616. Il suffit d'ajouter que M. Funk a donné une traduction latine des *Canones ecclesiastici*parallèles au l. VIII des Constitutions apostoliques, t. n, p. 97-119, et de faire connaître un *Epitome* grec du L VIII, et les canons d'Hippolyte.

a. Epitome grec. — Grabe avait déjà signalé, *Spicil. Patrum,* t. l, p. 283, qu'un manuscrit d'Oxford, *Barocc.,* XXVI, portait le litre : Didascalie des saints apôtres sur les charismes, suivi des c. i et il; après quoi, sous le nouveau titre : ordonnances des saints apôtres sur les ordinations (rédigées) par Hippolyte, venaient les c. iv, v, xvi-xxvm, xxx et xxxi. D'autres manuscrits renferment en plus les canons des c, xxxi-xxxiv, xlii-xlvi. De nombreux manuscrits, par contre, ne renferment que ces derniers canons. Dans P. de Lagarde, *Beliquiæ juris eccl. ant. græce,* Leipzig, 1856, p. 1-18, et F. X. Funk, t. n, p. 72-96, on trouve d'abord les deux fragments déjà mentionnés par Grabe, édit. Funk, t. n, . 72-84, puis les ordonnances du saint apôlre Paul sur les canons ecclésiastiques, édit. Funk, t. il, p. 85-87, qui correspondent à *Const, aposl.,* l. VIII, c. xxxn; ensuite les ordonnances des saints apôtres Pierre et Paul, édit. Funk, t. Il, p. 87-91, qui correspondent à *Const, aposl.,* I. VIII, xxxm, xxxiv, xlii-xlv; enfin la Didascalie de tous les saints apôtres sur le bon ordre, édit. Funk, t. 11,p. 92-96, qui correspond à *Const, aposl.,* l. VIII, c. xlvi.

Cet *Epitome* figure encore dans le manuscrit Coislin 211, fol. 262. à la suite d'un recueil de canons et de textes canoniques. Le texte du Coislin 211 s'arrête au . xlvi, ligne 6, ἀποστεἰλαντα με, col. 1149, mais il ajoute και τα εξή , ce qui montre qu'il suppose peut-être aussi la fin du chapitre; puis il termine par : AI περὶ τών χειροτονιών τάξει τών ἁγιων αποστόλων ἐγράφησαν διά 'Ιππολύτου, καὶ τα ἐκ τή βιβλιοθήκη τού Ὠριγένου δια Παμφίλου του ἱερομάρτυρο ἐκ τή ἐν 'Αντιόχεια συνόδου τών αποστόλων, τουτέστιν ἐκ τών συνοδικών αυτών κανόνων, ἀδεκτα δέ εκεἰνα λέγονται" Τα προ τού ἀρχιερεΐ μυστικά Κλήμεντο νοβευιέντα παρά τών αιρετικών, ἁ οὐδέ γράφονται ει νομοκάνον. « Les ordonnances des saints apôtres relatives aux ordinations furent écrites par Hippolyte et les choses tirées de la bibliothèque d'Origène (furent écrites) par Pamphile d'après le concile des apôtres à Antioche, c'est-à-dire d'après leurs canons synodaux; tout cela est appelé : non reçu. Quant aux choses mystiques écrites par Clément aux évêques, elles furent falsifiées par les hérétiques et elles ne sont même pas écrites dans le Nomocanon. » Dans ces lignes, *['Epitome* du l. VIll est attribué à nouveau à Hippolyte, du moins en partie, les canons d'Antioche à Pamphile. Voir t. n, col. 1619. Ils figurent d'ailleurs un peu plus loin, au fol. 278 v, dans ce manuscrit 211. Enfin « les choses mystiques » de Clément aux évêques, qui ne peuvent guère être ici que les Constitutions apostoliques, auraient été falsifiées par les hérétiques.

b. Canons d'Hippolyte. — Ces canons ne sont conservés qu'en arabe. Vansleb a donné leurs titres. *Histoire de ΓEglise d'Alexandrie,* Paris, 1677, et Ilaneberg les a édités avec traduction latine et annotations en 1870. II. Achelis a reproduit la traduction latine revisée, et l'a commentée longuement dans les *Texte und l'ntersuchungen,* Leipzig, 1891, t. vi, fasc. 4. Les mati. r - sont connexes au l. VIII des Constitutions aposloliq-·.-

2. *Leur classification.* — En somme, il faut classer la lin des *Canones ecclesiastici* ou lOctateuque, mais plus particuliérement les can. 21-47 (ou 31-62), qui constitue *l'Ægyptische Kirchenordnung,* avec *VEpitome* du I. VIII et les canons d'Hippolvte par rapport au 1. VUE

D'après M. IL Achelis, *Realencyclopâdie fur prot. Théologie,* 3· édit., t. i, les canons d'IIippolyte sont le premier écrit du cycle; ils représentent un remaniement des canons d'IIippolyte et enfin le 1. VIII n'est pour la plus grande partie des chapitres à partir du c. iv qu'un nouveau remaniement de *l'Ægyptische Kirchenordnung.*

L'opinion de M. Achelis est appuyée sur la longue étude publiée par lui dans les *Texte und Enters.,* déjà mentionnée. Dans cette étude, il cite sur colonnes parallèles les traductions des 38canons d'IIippolyte et des canons 31-62 qui constituent *l'Ægyptische Kirchenordnung,* avec le texte du 1. VIII. ou plutôt avec des fragments choisis dans les c. tv, v, xn, xv, xxin, xxi, xxn, XX, XXV, XXIV, XXXI, XXXII, XI, XI.II, XLIII, XLIV, XXIX, XL, xxxi de ce livre. Il faut aussi faire quelques interversions dans les canons d'IIippolyte pour les faire concorder avec l'ordre de *l'Ægyptische Kirchenordnung.* Al. Achelis les range dans l'ordre suivant : 1-20 *a,* 32, 33 *a,* 20 *b,* 33 *b,* 34-36,22. 24. 27. 28, 29*a,* 2I. 24 *b.* 25a, 26, 27 *a,* 25 *b,* 27 c,27 *b,* 27 *d,* 29 *b,* 23, 38. Les can. 30, 31, 37 d'IIippolyte manquent dans cette reconstruction. Ce seul tableau montre les difficultés d'établir une simple concordance entre les textes qu'il s'agit de classer.

La discussion textuelle est encore plus difficile, car les traductions arabes ne brillent pas en général par leur fidélité et celle-ci ne fait pas exception à la loi générale. I) est donc difficile de distinguer les parties anciennes, sur lesquelles seules on peut fonder un raisonnement, des additions dues aux traducteurs arabes. En bien des endroits on reconnaît de mauvaises paraphrases du 1. VIII, par exemple, *Texte und Enters.,* t. vi, fasc. 4. p. 80-85, on trouve paraphrasé le c. xxxn du I. VIII. Le texte si simple : *Miles accedens, doceatur nemini injuriant inferre, non calumniari, contentus esse sibi datis stipendiis : obtemperans his, admittatur; repugnans, rejiciatur,* coi. 1130, devient dans les canons d'IIippolyte. p. SI : *Homo qui accepit potestatem occidendi vel miles nunquam recipiatur omnino,* etc. *Christianus ne fiat propria voluntate miles.* De même, les longs développements des canons d'IIippolyte relatifs aux femmes, p. 85-90, ont une tournure beaucoup plus orientale que romaine. Certains conseils rappellent le c. ni de la Didascalie; d'autres les coutumes musulmanes : *juniores feminee virgines, quando tempus adest, quo ad gradum mulierum evehuntur, capita velent sicut mulieres grandiores* παλλιοι;, *neque tamen tenui panno utantur, p.* 89. Enfin, la défense de participer aux mystères les 20 jours ou les 40 jours qui suivent l'enfantement selon que l'enfant est un garçon ou une fille, p. 88, et encore d'entrer dans le lieu saint les 40 ou les 80 jours qui suivent l'enfantement selon que l'enfant est un garçon ou une fille, p. 90, rappelle seulement une coutume syrienne qui n'était qu'une mauvaise coutume déjà stigmatisée par Jacques d'Édesse des !.< tin du vu* siècle : « Il est des prêtres insensés et non instruits qni. selon l'ancienne loi de Moïse, interdisent l'entree de l'église durant 40 jours â celle qui a enfant- un garçon et durant 80 jours à celle qui a enfant»* une tille. »Can. 79de Jacques d'Édesse, *Les canons et résolutions canoniques de Jean de Telia, Jacques d'Édesse,* etc.. Paris. 1906. p. 67.

Pour échapper à quelques-unes de ces difficultés, J. Wordsworth, évêque anglican de Salisbury, a apporté quelques compl-'-ments a la théorie de H. Achelis. *The ministry ofgrace,* 2* édit-, 190B, résumé par F. X. Funk, *Theologische Quartalschrift,* 1906, n. 1. Les canons d'IIippolyte sont encore le plus ancien des écrits que nous avons à classer, mais ils ne proviennent plus d'IIippolyte; ils ne sont qu'un remaniement d'un plus ancien écrit, d'une constitution ecclésiastique perdue qui renfermait : *a)* des régies pour le choix et la consécration de l'évêque comme pour l'ordination d'autres clercs : du prêtre, du diacre et vraisemblablement du lecteur; *b)* des préceptes pour la réception des prosélytes et l'instruction des catéchumènes avec la description du baptême, de la confirmation et de la communion; c) le canon sur les jeûnes et les aumônes, etc. Celte ancienne constitution proviendrait de la Syrie ou de la Palestine et aurait ensuite été adoptée et allongée à Rome. C'est cette rédaction romaine, moins quelques nouvelles interpolations, qui serait conservée dans les canons d'IIippolyte et aussi dans *l'Epitome,* mis tous deux sous le nom d'Hippolyte. Ces rédactions romaines seraient antérieures à l'an 216. probablement de la lin du n· siècle; puis elles auraient passé de nouveau en Orient où elles auraient été conservées. Comme l'écrit M. Funk, ces théories, pour sortir du champ des hypothèses, demanderaient une démonstration serrée.

Mentionnons encore la théorie de M»r Rahmani. patriarche des Syriens catholiques, qui place en premier lieu le *Testamentum. D. N. J. C.* (ou lOctateuque). Dans les prolégomènes de son édition, Mayence, 1899, il compare *l'Ægyptische Kirchenordnung* au *Testament :* les canons 31-39 sont extraits des c. xx, xxi, xxix-xxxi, xxxin-XL, xi.vi, XI.V11 du 1. 1; les canons 40-62 sont extraits du 1. Il du 7'eslament, p. xxi-xxxi. D'autre part, *l'Ægyptische Kirchenordnung* a donné naissance aux c. v, x-xxv, xxvii-xxix, xxxn, xxxiv-xl du I. VIII des Constitutions, p. xxxi-xxxiv. Enfin, les canons d'IIippolyte sont aussi une amplification de *l'Ægyptische Kirchenordnung,* p. xxxv-xi.l. Voici, p. xxxv, l'opinion de Mb» Rahmani sur l'origine des canons d'IIippolyte : *Qui canones Hippolyti attente inspiciet, facile deprehendet auctorem seu compilatorem ipsorum hominem fuisse vulgarem, parum sollicitum de ordine canonum logico, quem contra turbamt, alios ipsis inserendo extra reni vagantes. Ex collatione aiotem eorumdem canonum cum canonibus ecclesiasticis (Ægyptische Kirchenordnung) evidenter apparet illos ex his originem ducere atque pseudo-Hippolytum minus apte quædam contraxisse, alia praetermisisse, nonnulla depravasse, plura etiam immutasse atque accommodasse recentiori usui sero tempore vigenti.* Terminons par le jugement du même prélat sur la dissertation de M. Achelis : Ad *suas assertiones probandas modo gratis asserit quamplures inter hippolylanos canones esse adseilitios. quos uncinis includit, modo ambiguas et obscuras quasdam sententias non ex contextu aut locis respondentibus canonum ecclesiasticorum explicat, bene vero pro falsa quam sibi confinxit opinatione de constitutione pristinæ Ecclesiae ipsiusque ritibus et disciplina; tandem haud raro ipsa menda, quæ incuria amanuensis vel negligentia interpretis fudit, tanquam argumenta assumit atque urget,* p. xxxv.

M. Λ. Banmstark a étudié les textes orientaux parallèles au 1. VIII des Constitutions dans *l'Oriens Christianus,* Rome, 1901. p. 98-137, et il résulte, du moins à son sentiment, que le *Testamentum T). N. J. C.* n'est pas la source de *l'Ægyptische Kirchenordnung* et que les canons d'IIippolyte ne peuvent pas eux non plus être la source de cette ordonnance. Cf. Funk, *Zum achten Ruch der Apostolischen Konslitutionen und den verivandlen Schriflen.* dans *Theol. Quartalschrift,* ▪1902, n. 2, p. 234.

Enfin M. Funk n'a jamais varié dans son opinion. Quelles que soient les sources employées par le rédacteur du 1. VIII des Constitutions, il tient que tous les

textes parallèles conservés, et produits actuellement, proviennent de ce I. VIII. Il fait remarquer que Γ.Epitome, qui concorde presque toujours avec le l. VIII, l'abandonne cependant à l'occasion du lecteur, où il concorde avec *VÆgyplische Kirchenordnung;* c'est donc un texte intermédiaire. Par suite, le premier ouvrage est le l. VIII des Constitutions, un extrait de cet ouvrage constitue *VEpilome,* lequel remanié a produit *VÆgyplische Kirchenordnung* et les canons d'Hippolyte. Quant au *Testamentum,* c'est le dernier écrit du cycle. Funk, *Das Testament unseres Uerm und die verwandten Schriften,* Mayence, 1901.

Ces contradictions entre les divers auteurs montrent du moins, comme l'écrivait M. H. Achelis, *Realencyclopüdie,* 3' édit., t. i, p. 737, que « la question des sources n'est pas terminée en tous points ». Tout esprit unitaire sera séduit par la théorie fort cohérente de M. Funk qui ramène tous les textes à l'unité dans le l. VIll des Constitutions. Il ne déplaît pas de croire que le rédacteur de ce livre (identique au rédacteur des sept premiers) se serait borné, après un exorde, c. I-1II, à fondre ensemble et à attribuer aux divers apôtres l'ordinal, la liturgie et le rituel de son Eglise (probablement de l'Église d'Antioche); son ouvrage aurait ensuite été découpé en morceaux. Citons, comme exemple inédit, la compilation dn I. VIII qui est contenue dans le manuscrit grec n. 361- de Paris, fol. 81-86. Cette compilation est divisée en 45 canons : can. I-18, c. xxxii, du l. VIll, 19-29; c. xxxin-xxxiv; 30 à 33, c. XLlI-.XLVl, ligne 7, ἀποστείλαντά με, col. 1149; 34, c. iv; 35, c. xvt jusqu'à la ligne 5, διακόνων, col. 1113; 36 et 37, c. xxx-xxxi ; 38-45, c. xxxvn-xxxvm. Après ces 45 canons viennent « canons des saints apôtres pour que les évêques ne transgressent pas les ordres dn Seigneur »; c'est le c. xlvi depuis les premières lignes déjà trouvées plus haut jusqu'à la ligne 27 de la col. 1153, xai ἀναγνώσται; puis 28 canons περὶ ëmσζόπων ἐζ των διατάξεων. Ces derniers proviennent de partout. Le début est inspiré des Constitutions apostoliques, l. II, c. Lvn. Il est heureux que cette compilation n'ait pas été paraphrasée en arabe, elle aurait encore augmenté l'imbroglio.

Beaucoup préféreront voir dans le l. VIII des Constitutions une juxtaposition de l'*Epitome* grec qu'ils feront remonter à saint Hippolyte lui-même, de deux chapitres sur les charismes du même auteur et d'une liturgie dont ils chercheront la source à Rome et à Antioche. D'autres enfin chercheront les écrits originaux dans les traductions orientales et seront amenés, vu le peu de sûreté qu'offrent ces traductions, à les décomposer en couches successives dont la plus ancienne sera attribuée à saint Hippolyte. C'est ce que vient de faire M. E. von der Goltz à l'aide de la version éthiopienne des canons ecclésiastiques (canons coptes-arabes 1-71 (ou 1-78), voir Canons des apôtres, t. n, col. 1612-1615). Cette version éthiopienne a été publiée et traduite par G. Horner, *The statutes of the apostles or Canones ecclesiastici,* Londres, 1904, en même temps que le texte et la traduction des versions copte et arabe. Dom de Bruynes expose dans la *Revue bénédictine,* 1906, p. 422-429, les hypothèses de M. von der Gultz sur les prétendus écrits d'Hippolyte et les trouve, arec raison, prématurées.

Nous recommandons à ces derniers esprits l'édition du cardinal Pitra, *Juris eccles. grteci hist, et monumenta,* Rome, 1864. t. 1, qui démembre le I. VIII en trois ou quatre parties. On trouve d'abord, p. 48-75 : *Constitutiones de mystico ministerio.* C'est la pièce ssii χειροτονιών que bien des manuscrits et des versions attribuent explicitement à saint Hippolyte; c'est en même temps *VEpitome* grec, dont nous avons indiqué plus haut le contenu. Lorsque les textes du L VIll et de *VEpitome* présentent de notables différences, le cardinal Pitra les publie tous deux sur colonnes parallèles.

Beaucoup plus loin, p. 386, nous trouvons, à la lin de l'édition des Constitutions apostoliques ce qui reste du I. VIII lorsqu'on en a enlevé la pièce précédente. Ce reste est encore divisé en deux ou trois parties. On trouve d'abord, p. 386 : *Pars prior. De donis spiritualibus.* Ce sont les c. ι-m ou la pièce des charismes qui n'est attribuée à saint Hippolyte dans aucun manuscrit, mais qu'on lui attribue cependant parce qu'il semble avoir composé un ouvrage de ce titre. Enfin, on trouve, p. 393 : *Pars posterior;* celte partie est imprimée en petits caractères et comprend d'abord *Sancti Andreæ apostoli lilurgia catechumenorum,* lin du c. v depuis Καὶ μετά, col. 1076, puis les c. vi-xn. Vient ensuite (toujours en petits caractères) *Anaphora sancti Jacobi apostoli,* puis les c. xn-xv, xxxv-xt.t. Pitra avertit d'ailleurs en note que cette anaphore n'est pas de saint Jacques et diffère de celle qui est conservée par ailleurs sous son nom. Enfin le c. xt.vt tout entier, imprimé en caractères ordinaires, clôt la publication. Le cardinal Pitra n'en avait donné que les sept premières lignes jusqu'à ἀποστείλαντά με (comme beaucoup de manuscrits en particulier Coislin 211), dans son édition du περὶ χειροτονιών, p. 45-75.

3° *Époque et patrie du compilateur.* — M. Funk fonde ses recherches sur les fêtes mentionnées ou non dans le l. VIII des Constitutions. D'après la date de leur introduction connue par ailleurs, il est conduit à placer la rédaction de ce l. VIll au commencement du v* siècle. D'ailleurs, la liturgie se rapproche beaucoup de celle d'Antioche. De plus, l'auteur associe Evodius avec Clément et Jacques, on peut donc croire qu'il a voulu mentionner le premier évêque de son pays, c'est-à-dire d'Antioche. Funk, p. 164. La compilation aurait donc été faite en Syrie et non à Jérusalem, p. 165.

4° *Son école théologique.* — M. Funk relève, p. 165-167, quelques expressions qui rappellent la terminologie arienne et montre qu'elles ne peuvent toutefois provenir d'un arien. H n'y a donc aucune opposition entre ce livre et les sept précédents : on trouve même patrie, même époque et mêmes tendances théologiques. M. Funk a d'ailleurs poussé la comparaison plus loin.

5° *Comparaison du l. VIll avec les sept premiers.* — L'aspect du l. VIH, morcelé très souvent en canons prononcés par les divers apôtres, est tout différent de celui que présentaient les longues tirades — le plus souvent anonymes — des premiers livres, mais cette différence tient aux sources employées et ne peut donc pas être imputée au dernier rédacteur. C'est faute d'avoir fait cette distinction que Drey et Krabbe regardaient le compilateur du l. VIll comme différent du compilateur des sept premiers. Funk, p. 168-169. Les quelques contradictions qu'on a voulu établir entre ces deux parties sont faciles à expliquer. Funk. p. 169-173; d'ailleurs, de nombreux points de contact, Funk, p. 174-178, montrent que le l. VIll a été compilé par le même auteur que les sept premiers. C'est ce même auteur qui a interpolé aussi les lettres de saint Ignace. Tel est aussi l'avis de M. Harnack. *Altchrisl. Literalur,* Leipzig, 1893, p. 542, 777, et de M. Batiffol, *La littérature grecque,* Paris, 1898, p. 200-201.

V. Conclusion. — Après avoir décomposé ou démembré les Constitutions apostoliques en leurs diverses parties, nous Unissons donc par conclure qu elles forment un seul tout, puisque c'est le même interpolateur qui a réuni et complété les huit livres. Il n'avait pas pour but de défendre une doclrine ou une école théologique, mais seulement, semble-t-il, de fondre ensemble les divers documents connus de lui qui étaient censés remonter aux apôtres. Il ne s'est pas borné à les transcrire, mais il en a donné ce que nous

appelons maintenant une nouvelle édition, en les accommodant un peu, par suppressions et additions, à l'étal de l'Eglise à son époque. Parfois aussi, il se servait de sa connaissance de l'Écrilure sainte et île son érudition pour compléter les considérations de ses devanciers. Sa fidélité relative nous permet d'entrevoir à travers son édition l'état de l'Église au ni® et au iv® siècle, de même que son souci de la mise au point nous présente, grâce à ses additions et suppressions, l'état de l'Eglise au commencement du v® siècle. Les sources des six premiers livres et de la première moitié du VIIe sont connues; la lin du I. VII et le VIII prêteront longtemps encore sujet à controverses.

I. Éditions. — Les anciennes éditions et traductions sont indiquées dans Fabricius, *Bibliotheca græca,* édit. Maries, t. vu, p. 24-26, ainsi que les principaux manuscrits, p. 26-28. Les éditions plus récentes sont citées dans Batiffol, *La littérature grecque,* Paris, 1898, p. 200. L'édition princeps a pour titre : Διαταγα: τ«ν αγίων ἀποστόλων διά Κλήμιντο; τo5 'Ρωμαίων ἰπισχόπου τι χαΐ πολίτου χαθολιχή δ-.δασχαλία διά βιβλίων οχτώ. *Constitutiones sanctorum apostolorum doctrina catholica a Clementeromano episcopo et cive scripta libris octo, Francisco Turriani prolegomena et explanationes apologetica* in easdem constitutiones,* Venise, 1563. Après les prolégomènes en grec qui comprennent surtout les témoignages anciens et l'indication des trois manuscrits utilisés, 1-18, on trouve à peu de chose près le texte connu, fol. 1-161, les deux premiers chapitres du l. VH sont divisés autrement que dans Migne. On trouve aussi quelques fautes d'impression dans la numérotation des chapitres, puis à la tin du C. XLVI, l'éditeur ajoute Κανόνι ιχχλησιαστιχοι των αυτών Αγιών ἀποστόλω·/, avec les canons des apôtres au nombre de 75. Les scholies en grec occupent ensuite les fol. 165-195. La première traduction par Bovio était intitulée : *De Constitutionibus apostolicis, IL Clemente romans auctore, libri octo, nunc primum e tenebris eruti et ad orthodoxam /idem astruendam apprime utiles,* in-'··, Venise, 1563. En 1564, on fit de cette traduction deux éditions in-16 à Lyon et â Anvers, et une édition in-8· à Paris. Torres publia lui-même une traduction latine avec des scholies et des observations à Anvers, en 1578. Le texte et la traduction de Terrés furent reproduits par Mansi. *Concil.,* Florence. 1759, t. i, col. 257-596; l'éditeur avertit que ces Constitutions ne sont pas des apôtres, mais d'un écrivain qui fleurissait au moins au nr siècle, col. 258. L'édition de W. Whiston avec traduction anglaise occupe le t. H de *Primitive Christianity Reviv'd,* Londres. 1711. On trouvera mentionnées dans Fabricius les éditions de Fronton-Ie-Duc, I^abbe. Gallandi et l'excellente édition de Cotelier. Paris. 1672. avec ses réimpressions. C'est celle-ci qui est reproduite dans Migne. M. Batiflol mentionne celle de P. de Lagarde (Boetticher) et nous avons fait connaître plus haut celle de Pitra. Ajoutons que M. Funk, pour son édition, a pu utiliser les trois manuscrits de Torrès qui sont *Vatic.. 838, 3088* et *1056* ou *3089 :* il a tenu compte d'ailleurs de tous les manuscrits signalés et a donné dans le t. i les Constitutions suivies des canons des apôtres et dans le t. n les textes parallèles au l. VIH* et les petites ordonnances attribuées aux apôtres.

IL Travaux. — Nous avons suivi surtout F. X. Funk. *Die Apostulischen Konstitutionen,* Bottenbourg, 1891. Cet ouvrage contient une courte bibliographie, p. vi-vn, et une histoire complète du texte et des controverses, p.1-27. Rappelons Jean Daillé, *De pseudepigraphis apostolicis seu libris octo Constitutionum apostulicarum apocryphis libri HI.* Harderwick (Gueldre), 1653: J. S. Drey, *Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones det' Apostel,* Tubingue. 1832; O. Krabbe, *Heberden Ursprung und den Inhalt der Apostolischen Kunslitutioven des Clemens Romanus,* Hambourg, 1829; H. Achelis. *Die Canones Hippolyti,* Leipzig. 1891, dans *Texte und Untersuchungen* de von Gebhardt el Harnack, t. vi, fasc. 4. Voir aussi la plupart des auteurs cités à Canons des apôtres, t. ii. A'· ub ns F. X. Funk, *Das Testament unseres Herrn,* Mayence, 1901 ; *Zam achten Buch der Apostolischen Konstitutionen und den verwandten Schriflen,* dans *Theolog. Quartalschrift,* 1ft«2, p. 223-236: *Das achtc Buch der Apostolischen Konstitutionm in der kuptischen Ueberlieferung, ibid.,* 1964, p. 429-442; *Die Ægyptische Kirchenordnung, ibid.,* 1966, p. 1-27: Bardenbewer, *Les Pères de l'Église,* Paris. 1898, t. i, p. 47-51 ; J. Leipc !dt. *Smdische Ausrüge ausdem VIII Buche der Apost. Konstit.,* Leipzig. I * '». dans *Texte und Untersuch.,* t. xxvt, fasc. l *b.* trad, allemande des canons ecclésiastiques 63 à 78 d'après l'édition de Lagarde, voir t. n. col. 1615. avec compléments tirés d un manuscrit copte de Paris; E. von der Gultz, *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeinde Ordnungen,* dans *Silzungsberichte der kiln. Preuss. Akademie der Wissenschaften,* 1906, p. 141-157; *Die Taufgebete Hippolyte und andere Taufgebete der alten Kirche,* dans *Zeitschrift fur Kirchengesehichte,* 1906, p. 1-27; P. Drews, *Untersuchungen. über die sogen. Ctementinische Liturgie im VIH Bach der apostolischen Konstitutionen.* L *Die Ctementinische Liturgie in Rom,* Tubingue, 1906: Voir aussi les articles de *Realencyclop. fürprot. Théologie, 3* édit.,* t. i (par H. Achelis); A *religious encyclopaedia,* de Ph. Schalf. Edimbourg, 1883, p. 116; *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau. 1884, t. m (par Funk).

VI. Autres écrits de même nom. — 1° La Constitution apostolique ou *Apostolische Kirchenordnung,* voir t. il, col. 1613.

2ft La Constitution ' ecclésiastique égyptienne ou *Ægyptische Kirchenordnung,* voir t. n, col. 1615.

3° La Constitution des saints apôtres : διαταξι των ἁγιων αποστόλων. Ce texte récent et sans grande importance est analysé par Pitra, *.luris eccl. Græcorum historia et monum.,* Rome, 1864, t. i, p. 421, d'après le manuscrit *20T2* du Vatican. Il se trouve aussi dans le *Parisinus 929,* fol. 480-502. Nous reproduisons et complétons, â l'aide de ce manuscrit *929,* l'analyse qu'en a donnée le cardinal Pitra. Après l'ascension du Sauveur, les apôtres jeûnent durant quarante jours dans la vallée de Josaphat. Puis Pierre demande au Seigneur quelle sera la récompense de celui qui observe le carême. Paul demande quelle sera la peine des fornicateurs et des sodomites. André demande quelle est « la valeur » des sept jours. L'ange lui répond qu'il ne faut pas travailler le dimanche et qu'il faut jeûner et prier le mercredi et le vendredi. Jacques demande quelle est la récompense de celui qui observe le mercredi et le vendredi. Quand l'âme entre au ciel avec les anges, le mercredi et le vendredi viennent au-devant d'elle et lui disent : Salut, notre amie. Barthélemy demande quelle sera la récompense de ceux qui renoncent aux biens et les donnent aux pauvres. Thomas interroge sur le clerc qui abandonne l'Église, les prêtres bigames, etc. Malheur â celui qui ne garde pas la nuit du saint dimanche (dès le samedi soir). Barthélemy demande â connaître les mystères du Père. On lui expose la création des anges, l'ordre des sept cieux et la création de l'homme. Michel, Gabriel et tous leurs anges adorèrent l'homme, œuvre de Dieu; mais Satanael refusa de s'incliner devant l'homme sorti de la boue et fut précipité dans l'abîme avec les siens. Philippe demande pourquoi les hommes seront jugés et le Sauveur lui fait un tableau des crimes qui se commettent. Luc, Matthieu, Marc et Thaddée veulent connaître la punition des pécheurs; une nuée les emporte chez les suppliciés; Matthieu voit un diacre qui a les mains el les yeux brûlés et le feu sort de sa bouche : c'est un diacre qui a abandonné sa femme, en a pris une autre el n'a pas cessé de lire l'Evangile. Puis « le démiurge » impose les mains aux apôtres et leur dit : « Réjouissez-vous, mes frères chéris, recevez le Saint-Esprit el allez enseigner toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Eils et du Saint-Esprit, maintenant et toujours. » Comme écrit Pitra : *Sic, mullis locis ad Constitutiones respicientibus, clauditur satis insulsa et omnium fortasse quæ supersunt maxime inconcinnata Didascalia.*

Ιιερί τή επιφάνια τού κυρίου ἐκ τών ἀποστολικών Διαταγμάτων (ou διατάξεων), sur la naissance du Seigneur d'après les Constitutions apostoliques. Suivant celte petite pièce, publiée par Cotelier, *P. G.,* t. i, col. 517, Notre-Seigneur serait né le 29 chihac (décembre) à la septième heure du jour; il serait mort le 23 phamenolh (le 29 dans le ms. */555 A,* fol. 184), le vendredi â la même heure, le quatorzième jour de la lune.

M. Funk écrit, *Ein Fragment zu den Apostolischen Konst.,* dans *Theol. Quartalschrift,* 1903. p. 195-202, qu'on a voulu à tort faire remonter ce fragment â la

Didascalie. C'est sans doute un développement des Constitutions apostoliques, I. V, c. XIH-XIX, et l. VIII, c. xxxiii, pour établir la date de certaines fêles et non pas un fragment d'un ouvrage important. Il ne peut avoir été composé au plus tôt que dans la seconde moitié du Ve siècle en Egypte, car il utilise les noms égyptiens des mois. En effet, on trouve des idées analogues vers la fin de la *Réfutation d'Eutychius* (livre des conciles) par Sévère, évêque d'Aschmounaïn, *Patrologia orientalis,* t. m, fasc. 2, p. 222-225. Les dates fournies par les divers manuscrits ne sont même pas d'accord entre elles. F. Nxu.

CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ, loi votée par la Constituante le 12 juillet 1790 et sanctionnée par Louis XVI le 24 août suivant, imposant à l'Église de France une organisation schismatique, au nom des droits de l'État. Cette organisation est maintenue par le clergé dit constitutionnel, au nom des droits de l'Église gallicane et de la constitution même de l'Église, après la séparation de l'Église et de l'Etat, réalisée par les lois du 2e jour des sans-culoltides an II (18 septembre 1794) et du 3 ventôse an 111 (21 février 1795) et du 7 vendémiaire an IV (28 septembre 1795). — 1. Les origmes. II. Les mesures préparatoires. III. Discussion et dispositions. IV. L'opposition, le serment et la persécution des réfractaires. V. Suspension du culte. VI. La séparation de l'Église et de l'État et la nouvelle Eglise constitutionnelle. VII. La fin du schisme : le concordat.

I. Les origines. — Comment la Constituante fut-elle amenée â faire la constitution civile? Ce ne fut pas, comme on l'a écrit, surtout par les principes philosophiques du xvm· siècle. La constitution civile ne fut pas, du moins dans l'intention de la plupart de ceux qui la votèrent, une machine de guerre dressée contre l'Eglise par l'incrédulité. Elle a des origines historiques et l'une d'elles est la situation même de l'Église de France en 17 9.

1° *L'Églhe gallicane en 1180.* — La constitution civile apparaît surtout comme une œuvre de gallicanisme exagéré et d'égalité. Or, ces deux caractères s'expliquent en partie par les doctrines et les abus de l'Église gallicane à la lin du xvm· siècle. On disait alors l'Église gallicane. « comme l'on dit l'Eglise anglicane, écrira de Maistre, alors que l'on ne dit pas l'Eglise espagnole, l'Église italienne, l'Église polonaise. » Et, en effet, tout . n s'affirmant fidèlement soumise au pontife romain et indissolublement unie à l'Église universelle dont il est le chef, l'Eglise gallicane avait ses doctrines et ses maximes, ses traditions et ses coutumes, ses libertés et ses franchises. Toutes se ramenaient à cet objet : « maintenir en face du pouvoir pontifical l'indépendance des Églises locales et de la société laïque » Hanotaux), et à celte double formule : dans l'ordre temporel tout entier, les rois de France sont indépendants du pape, et dans l'ordre spirituel, la puissance du pape a ses limites : il n'est pas supérieur aux conciles généraux; il est tenu aux décrets et arrêts rendus par eux. L'Église gallicane elle-même peut opposer à ses décrets disciplinaires ses propres traditions et coutumes. Ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est l'autorité du roi sur l'Église de France. Cet évêque du dehors, comme on l'appelle, est « une manière de pape rival du premier ». Le temporel est incontestablement son domaine propre, « ce qui lui permet de régler l'organisation ecclésiastique intérieure du royaume dans ses rapports avec le pouvoir civil. » Puis, comme les limites du temporel et du spirituel sont loin d'être fixées, il occupe comine exclusivement sien « ce domaine mixte o ;ue ne cessent de se disputer Home et les souverains; envahit même le domaine spirituel. Ainsi, il n'a pas . prétention de fixer le dogme, mais il se fait juge de son opportunité : aucune bulle, aucun canon de concile même œcuménique ne peut être reçu en France, s'il ne l'agrée. Les papes lui ont d'ailleurs concédé une fonction importante qui appartient évidemment à l'Église : le concordat de 1516 qui dure encore en 1789 donne au roi la nomination des évêques, abbés et prieurs, sous la simple réserve de l'approbation pontificale. De cette façon le roi est complètement maître chez lui; les consciences relèvent de lui comme tout le reste. Souvent il côtoie le schisme, mais il s'arrête à temps. L'épiscopat, lui, est gallican, il tient à ses libertés traditionnelles; mais il n'approuve point tous les empiètements du pouvoir royal. D'un autre côté, le roi ne va pas aussi loin que le voudrait le parlement, la magistrature. Elle voudrait arriver à la domination de l'Etat sur l'Eglise, sans la limite, sans le contre-poids qu'impose l'autorité romaine. « Pour beaucoup de parlementaires le schisme n'est pas l'écueil, c'est le but : » c'est de ce gallicanisme parlementaire que la constitution civile est l'œuvre. Cf. dans le *Recueil des Instructions données aux ambassadeurs et ministres de France à Rome depuis les traités de Westphalie,* t. I, *l'introduction,* par G. Hanotaux, Paris, 1888.

Cette dépendance de l'Eglise gallicane vis-à-vis du roi trouvait sa compensation et son explication dans la situation privilégiée de l'Église dans l'Etat. Elle était Église d'État dans toute la force du terme ; les dissidents étaient hors la loi : les registres des actes religieux constataient seuls les situations légales; c'est à peine si l'édit de 1787 venait d'améliorer la situation civile des protestants. Le clergé était le premier ordre de l'État; il avait et au delà tous les privi.eges de la noblesse; ses délégués s'assemblaient régulièrement tous les cinq ans pour faire entendre au roi les vœux et doléances de l'ordre. L'enseignement à tous les degrés était donné par lui ou relevait de lui. Enfin il était riche : il possédait, avec des charges, il est vrai, les 2/5 du royaume, sans parler de la dîme et du casuel. Cette situation privilégiée avait ses dangers, à un mcment où les privilèges commençaient à paraître odieux, dangers d'autant plus grands que l'Église de France prêtait liane à bien des attaques par des anomalies et des abus. Les limites, si l'on peut user ici de ce terme, de la France ecclésiastique ne correspondaient pas aux limites de la France politique. Les archevêques de Besançon, Cambrai, Embrun et Vienne avaient des sulfragants hors de France; en revanche, les archevêques étrangers de Gênes, Pise, Trêves, Mayence, Malines avaient juridiction soit sur des évêques fiançais, soit sur quelque point du territoire. De même avaient juridiction en France, sans parler des trois sulfragants d'Avignon, les évêques de Tournai, Vpres, Liège, Genève, Spire et Bâle; depuis la lin du xvm· siècle, il est vrai, l'évêque de Baie avait un auxiliaire chargé de la partie française de son diocèse : c'était en 1789 Gobel, évêque de Lydda. En somme, la France relevait de 24 métropoles et de 124 évêchés, si l'on compte Moulins, siège nouvellement créé, dont l'évéque Gallois de la Tour était nommé par Louis XVI, mais qui attendait encore l'assentiment du pape. Sur ce nombre 18 archevêchés et 118 évêchés seulement étaient en France. Cf. Brette, *Recueil de documents relatifs à la convocation des Étals généraux de 1180,* 3 in 8°, Paris, 1801-1904. Et combien l'étendue et les richesses de ces diocèses étaient différentesl Tandis que Vence et Grasse, par exemple, ne comprenaient que 13 et 25 cures et n"offraient que 7 et 10000 livres de revenus, Amiens et Chartres comprenaient 800 et 810 cures, Narbonne et Strasbourg avaient un revenu de 160 et 400 000 L.res. La même inégalité se retrouvait partout dans la répartition des richesses. Le clergé ollrait un total d'envixon 130000 personnes. Cf IL Taine, *L'ancien régime,* not 1. De ces 130 000, 70 000 appartiennent au clergé séculier;

«J0000 aux ordres religieux. Ce clergé régulier, environ 23000 moines et 37000 religieuses, a une bonne part des revenus de l'Église : les 1272 religieux de l'abbaye de Saint· Maur ont un revenu de 8 millions; les bénédictins de Cluny de 1 800000 livres. Malheureusement, si dans les 1 500 maisons de religieuses, « sauf dans les vingt-cinq chapitres de chanoinesses, qui sont des rendez-vous demi-mondains de filles nobles et pauvres, presque partout la ferveur, la sobriété, l'utilité sont incontestables, » il n'en est pas de même des congrégations d'hommes. « Toutes sont en voie de dépérissement, plusieurs périssent faute de novices; » et ce qui est plus déplorable : « Parmi les religieux, une tiédeur générale, en beaucoup de maisons du relâchement, dans quelques-unes des scandales. » Puis, l'institution monastique sert de support à un abus révoltant, la commende, dont ne profite qu'une noblesse prodigue ou débauch''e. Quant au clergé séculier, curés et vicaires (>0000, prélats, vicaires-généraux, chanoines •des chapitres 2800, chanoines des collégiales 5G00, ecclésiastiques sans bénéfices 3000, il souffrait d'aulres abus. C'est la minorité, prélats, vicaires-généraux, chanoines, gros décimateurs qui détiennent les honneurs et les richesses. Aussi, ces situations sont-elles réservées aux jeunes gens sortis de la noblesse de cour ou de la haute finance. L'épiscopat lui-méme se recrute presque exclusivement dans la noblesse; il y a 3 ou 4 évêchés « crottés » réservés aux roturiers. Ces privilégiés constituent le haut clergé. La naissance, la situation, les richesses, le luxe ont établi une démarcation profonde, presque de l'hostilité, entre eux et le bas clergé, c'est-à-dire, les curés et les vicaires à portion congrue; sortis du peuple, qui vivent pauvrement, sans autre espérance que l'espérance du ciel. Ils sont un peu comme ces bas-officiers que l'édit de Ségur arrête impitoyablement dans les rangs inférieurs de l'armée, il faut le remarquer cependant : « L'épiscopat français en 1789. suivant le jugement de l'abbé Sicard, était bien plus régulier, bien plus recommandable qu'on ne le pense généralement et que ne l'ont dit la plupart des historiens. » Ce qu'on pourrait lui reprocher davantage, c'est de n'avoir pas su prévoir et de s'être tenu trop longtemps comme isolé du bas clergé et du peuple.

2° *Les cahiers de 1789.* — Quoi qu'il en soit, les cahiers de 1789, cahiers du clergé, auxquels le bas clergé, a d'ailleurs participé, comme cahiers de la noblesse et du tiers, protestent contre ces abus : tous ou à peu près demandent, par exemple, une amélioration du sort des curés. Mais tandis que le clergé avait su borner les demandes de réformes et surtout demander qu'elles se fassent suivant les voies canoniques, le tiers et la noblesse ne se gênent pas pour demander des réformes radicales, comme la suppression des ordres religieux et l'attribution de leurs biens à des œuvres d'enseignement ou de charité. Certains cahiers du tiers et quelques cahiers du clergé vont jusqu'à demander avec le clergé du bailliage de Toul « le rétablissement de la pragmatique sanction, la suppression de tous les concordats et induits par lesquels les souverains pontifes auraient accordé à Sa Majesté la nomination aux places ecclésiastiques ». Cf. Brelte, *loc. cil.;* E. Champion. *La Irance en 1789 d'après les cahiers des États généraux,* in-12, Paris, 1897.

3» *La Constituante.* — Quelles étaient vis-à-vis de l'Église les dispositions de la Constituante qui allait se proclamer l'héritière des droits et des prétentions du souverain? De toutes les passions « l'une des plus obsédantes chez les constituants, comme chez la plupart des Français éclairés du xvm· siècle, a écrit M. Sorel, était la passion antireligieuse »; mais les constituants ne s'en doutaient pas, de même qu'il y avait chez enx un état d'esprit républicain, tandis qu'ils protestaient de leur amour pour le roi. Sans doute, le tiers comprenait « des libres-penseurs de profession, adversaires invétérés de toute croyance religieuse et de toute Église établie », comme Mirabeau, des adeptes du néo-christianisme de Bousseau, comme Robespierre, « des protestants à peine affranchis des lois iniques, qui leur imputaient leur foi à titre de trahison et chez lesquels l'esprit de l'Evangile temprait difficilement, lorsque la suprématie de l'Église catholique était en jeu, l'horreur d'un siècle entier de persécution » comme Barnave. et tous pèseront d'un lourd poids dans les questions religieuses; mais la plupart des députés du tiers s'affirmaient catholiques et avaient des façons chrétiennes de parler et de vivre. Celle majorité éta.t peu faite néanmoins pour traiter de sang-froid la question religieuse : 1» parce qu'elle est composée de bourgeois qui déteslent dans l'Eglise « un corps privilégié et très opulent »; 2° parce que ces bourgeois sont imprégnés de ce gallicanisme parlementaire, qui ne laisse aucun doute sur l'omnipotence de l'Etat, et qui fait d'eux les ennemis de Rome, suprême rempart de l'indépendance du clergé; leur type est Camus. Il y a parmi eux « quelques représentants attardés du jansénisme » que distingue seulement une plus grande animosité vis-à-vis de Rome; le type est ici Treilhard. Il faut le remarquer : le jansénisme n'a pas eu d'autre influence sur la constitution civile. Ses représentants les plus connus, en dehors de l'assemblée se diviseront même sur la question. Maullrol et Jabineau. par exemple, seront les adversaires irréconciliables de cette réforme; 3° parce qu'enlin ils manquent d'esprit politique et d'expérience. Voulant reconstituer rationnellement la France, ils poseront des principes généraux dont ils prétendront réaliser toutes les conséquences logiques, plus ou moins utopiques. « Dans le Tiers-État, dit Taine, sur 577 membres, dix seulement ont exercé de grandes fonctions, celles d'intendant, de conseiller d'État, de receveur-général... La grosse majorité se compose d'avocats inconnus et de gens de loi d'ordre subalterne..., enfermés depuis leur jeunesse dans le cercle étroit d'une médiocre juridiction ou d'une routine paperassière, sans autre échappée que des promenades philosophiques à travers les espaces imaginaires, sous la conduite de Rousseau et de Raynal. » La noblesse, non seulement la noblesse libérale que conduit le duc d'Orléans, mais l'ordre presque entier, est indifférent en matière de religion. Beaucoup de nobles sont « philosophes » à la façon de Voltaire et peu seraient fâchés de voir frapper l'ordre rival, encore qu'eux-mêmes profitent de sès abus. Quant au clergé,sera-t-il uni pour faire front? Ses 291 représentants comprennent 83 membres du haut clergé: 42 prélats et 35 abbés, et 208 curés. Or, entre ceux-ci et les premiers il y a une scission profonde, on l'a vu. Beaucoup de prélats, habitués â manier les hommes et les affaires, auraient de l'expérience, mais ils sont des chefs sans armée. Les curés ne les suivent pas. En beaucoup de bailliages, les curés se sont fait élire contre des membres du haut clergé; à l'assemblée, ils suivront le tiers dont tout les rapproche : la naissance, les doctrines gallicanes et parfois jansénistes et les passions égalitaires. Ils veulent une amélioration à leur sort; ils aspirent à plus d'égalité : or, ils ne sont pas habitués à regarder vers Rome; de leurs chefs ils n'attendent rien : toute leur espérance est dans le tiers. Le type et en quelque sorte le chef des évêques députés est l'archevêque d'Aix, Boisgelinj le type et en quelque sorte le chef des curés est Grégoire. Le 10 juin 1789, cin<] semaines après l'ouverture des États généraux, tandis que durait encore la crise provoquée par la vérification des pouvoirs, c'est-à-dire en réalité du vote par ordre auquel étaient hostiles la majeure partie de la noblesse et des évêques, Grégoire faisait paraître une *Nouvelle lettre d'un curé à ses confrères députés aux États généraux,*

in-8°. Il y encourageait les curés à prendre parti pour le tiers, car » le tiers ne voudra plus qu'un ordre dans l'Etat; il voudra extirper au moins une partie des abus »; enfin il améliorera le sort des curés et vicaires : « Il y a longtemps que la pension alimentaire des congruistes serait augmentée si elle avait pu être réglée par le tiers. » Il rappelait ensuite aux 208 curés qu'ils en représentaient 40000, « la partie la plus nombreuse comme la plus utile du clergé français » et que par conséquent leurs vues devaient prévaloir. Son appel s'adressait à des esprits bien disposés; il fut entendu et les curés rendirent possible la révolution, y compris les réformes religieuses, par leur adhésion au tiers.

II. Les premières mesures. — La constitution civile fut préparée par une série de mesures où l'on a voulu retrouver un plan savant d'attaque contre l'Eglise. La Constituante avait nommé le 20 août un comité, dit comité ecclésiastique, chargé de préparer les réformes relatives à la religion et au clergé. Mais avant que ce comité ait pu lui présenter un plan d'ensemble, elle s'était déjà occupée du clergé et surtout à cause des questions financières.

1° *La suppression des privilèges du clergé, et de la dime.* — Les premières mesures de la Constituante relativement au clergé sont comprises dans la série des décrets dits du 4 août et de plusieurs desquels le haut clergé avait pris l'initiative. A la suite de ces décrets : 1» le clergé cessa d'être un ordre privilégié, comme la noblesse d'ailleurs. Cette disposition fut confirmée par un décret du 3 novembre suivant abolissant les élections par ordres vu qu' « il n'y a plus d'ordres et de distinctionsd'ordres »,et d'une façon plus générale par l'art.1er de la Déclaration des droits; 2° le clergé perdait tous ses droits féodaux et rentes foncières perpétuelles déclarées rachetables; 3° « les droits casuels des curés de campagne étaient supprimés et cesseraient d'être payés, aussitôt qu'il aurait été pourvu à l'augmenlalion des portions congrues » ; 4° la pluralité des bénéfices et des pensions sur bénéfices était interdite dès que le total dépassait 3000 livres; 5° étaient supprimés le droit de déport et, chose plus grave, car cette suppression créait déjà une sorte de rupture du concordat, les annates, qui appartenaient au pape en vertu du traité de 4516; 6° enfin, décision non moins importante, puisqu'elle posait la question du droit de propriété du clergé et qu'elle préparait la confiscation des biens ecclésiastiques et la transformation du clergé en corps salarié : « les dimes de toute nature et les redevances qui en tiennent lieu, possédées par les corps séculiers ou réguliers, même celles qui auraient été abandonnées à des laïcs en remplacement et pour option de portions congrues » étaient d durées rachetables (4 août), puis purement et simplement abolies (Il août), « sauf à subvenir d'une autre manière à la dépense du culte divin, à l'entretien des ministres des autels. Cependant, jusqu'à ce qu'il y ait été pourvu, lesdites dîmes continueraient d'être perçues. » Le clergé n'avait pas échappé à l'entrainement irréfléchi de l'Assernblée dans la nuit du 4 août : spontanément il avait consenti à ce que les dîmes fussent rachetables. Mais le 10 août, tandis que ('Assemblée v rifiait les décrets précipités du 4, un député du tiers, Arnault, proposa que les dîmes fussent déclarées non pas rachetables mais supprimées, quitte à la nation à pourvoir d'une autre façon aux besoins du culte. Mira-I' au l'appuya : il soutint que le clergé n'ayant pas le droit d'aliéner le fonds ne pouvait être considéré comme un vrai propriétaire; que la dîme était d'ailleurs simplement le subside avec lequel la nation *salariait les officiers de -morale et d'instruction* et qu'ainsi elle pouvait supprimer la dime et la remplacer par un subside «ans porter atteinte au droit de propriété en général et aux droits du clergé. Le haut clergé qui vit immédiatement l'importance de ces théories protesta et levêque de Langres aborda nettement la question : « Les ecclésiastiques sont-ils propriétaires ou la nation l'est-elle? A qui les dîmes ont-elles été données? A la nation? Non, elles n'ont été données ni à la nation, ni par elle, » et il conclut que la nation ne pouvait les supprimer sans l'aveu de l'Église. Il fut appuyé par Grégoire, le chef des curés patriotes depuis sa lettre du 10 juin, mais qui tenait à l'indépendance du clergé : il demandait le rachat des dimes par canton et le placement en fonds de terre des sommes ainsi acquises; et surtout par Siéyès qui ruina le motif que l'on donnait pour la suppression de la dîme : il démontra que « ce ne seraient pas les pauvres qui profiteraient de l'abolition pure et simple, mais les riches ». Cf. H. Taine, *La Révolution, l'anarchie,* 1.1,l. II, c. il. Mais ces raisons ne purent triompher de l'éloquence de Mirabeau qu'appuyait du reste une émeute de Paris provoquée pour la circonstance. Ce fut cependant par une renonciation volontaire du clergé que se termina la discussion, le 11 août. Quelques curés, qui tenaient peu à conserver les dîmes, lesquelles passaient surtout aux moines, aux chapitres, aux prélats, déclarèrent à la tribune faire l'abandon de leurs droits. Le haut clergé sentit alors la partie perdue et voulut se donner du moins le bénéfice de la renonciation. C'est pourquoi l'archevêque de Paris, de Juigné, prononçait bientôt ces paroles à la tribune : « Nos collègues n'ont fait que devancer le sacrifice que nous otl'rons tous à la patrie. Nous remettons tous entre les mains de la nation toutes les dîmes ecclésiastiques et nous nous confions entièrement en sa sagesse. » Le cardinal de La Rochefoucauld parla également du consentement unanime du clergé. Évidemment les dîmes, qui devaient durer jusqu'à leur remplacement, ne furent plus payées. Celte journée coûtait cherau clergé : il perdait la moitié de son revenu, de 70 à 80 millions; son droit de propriété était profondément entamé, et la formule du clergé de l'avenir était trouvée : fonctionnaire salarié chargé de l'enseignement de la morale.

2° *La confiscation des biens du clergé. Le clergé salarié.* — L'Église gallicane ne tarda pas à perdre le reste de ses biens meubles et immeubles. l.a proposition de les lui' enlever avait déjà été formulée le 8 août par La Coste et soutenue par Alexandre de Lameth; mais cette proposition avait effrayé et elle avait été repoussée. Le 10 octobre 1789, elle était reprise ou à peu près, au nom du comité des finances, par l'évêque d'Autun, Talleyrand. Dans un rapport connu, il disait à l'Assernblée, ne plus voir qu'une ressource pour tirer la France de sa détresse financière : les biens ecclésiastiques, sur lesquels d'ailleurs la nation avait des droits souverains. Il proposait en conséquence de décréter : 1» la remise à la nation des rentes et biens-lords du clergé; 2· l'obligation pour la nation d'assurer au clergé sur les premiers revenus de l'État « cent millions qui décroîtront jusqu'à 80 ou 85 millions au plus, lorsque par la mort de certains titulaires, le clergé ne sera plus composé que des ministres les plus utiles ». On voit ici comment les mesures financières amenaient la Constituante aux réformes religieuses. Talleyrand faisait ce calcul : les biens ecclésiastiques proprement dits représentaient un revenu de 70 millions, auxquels s'ajouteraient immédiatement 80 millions de dîmes, percevables jusqu'à leur remplacement, soit un total de45O millions. En attribuant 100, puis 80 millions à l'entretien du clergé, la nation réaliserait un bénéfice qui lui permettrait de payer la dette du clergé, de combler le déficit et de créer une caisse d'amortissement. Et il indiquait un plan pour la vente immédiate des biens-fonds du clergé; 3° « aucun curé ne devait jouir d'un revenu moindre de 1 200 livres non compris le presbytère et un jardin » : c'était la reconnaissance d'une légitime demande des cahiers, mais aussi le moyeu d-

gagner au projet les curés qui n'avaient rien à perdre â échanger leurs anciens revenus contre celui-ci ; 4° une commission de 36 membres composée particulièrement d'ecclésiastiques ou une assemblée extraordinaire du clergé, sous la surveillance de la Constituante, réglerait toutes les questions soulevées : fusion des communautés, extinction des bénéfices sans fonctions, etc. Ce projet était compliqué. Mirabeau, plus pratique et qui voulait faire d'abord triompher le principe, proposa à ('Assemblée, le 13 octobre, de voler simplement ces deux articles : 1° « La propriété des biens du clergé appartient â la nation, à la charge de pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte, â l'entretien de ses ministres et au soulagement des pauvres, sous la surveillance et d'après les instructions des provinces; 2" dans les dispositions à faire... il ne pourra être assuré à la dotation d'aucun curé moins de 1200 livres par année, non compris les logements el jardins en dépendants. » Thouret et le duc de La Rochefoucauld essayèrent de faire ajouter que le clergé serait incapable « d'avoir la propriété d'aucun bien-fonds ou autres immeubles », mais leur proposition fut écartée et toute la bataille se livra autour des deux articles du projet Mirabeau. Ce projet fut soutenu aux côtés de Mirabeau par Garnave, Garat, Pétion, Duport; mais il fut vigoureusement combattu par les prélats naturellement, ainsi les archevêques et évêques d'Aix, de Clermont et de Nîmes; par l'abbé de Montesquiou et Maury; par des membres de la noblesse, le vicomte de Mirabeau, par exemp'e, et même par des curés patriotes comme Grégoire et Gouttes qui demandaient, à tout le moins, la dotation des curés en biens-fonds. Des plans conciliateurs furent proposés par Malouet, par l'abbé d'Eymar el par l'archevêque d'Aix. Boisgelin, dans la séance du 31 octobre, après avoir démontré que l'Église a le droit de posséder et combien son crédit était utile à l'État, offrit au nom de son ordre 400 millions que le clergé emprunterait en donnant hypothèque sur ses biens, dont il paierait les intérêts et qu'il rembourserait par des ventes progressives faites suivant les formes canoniques et civiles. Boisgelin ajoutait au nom de tous ses collègues que le sort des curés serait amélioré. Son discours produisit grande impression . les 400 millions qu'il otlrait. c'était la somme jugée nécessaire aux besoins de l'État. Malheureusement l'Assemblée n'alla aux voix que le surlendemain 2 novembre. Cette fois encore, elle vota au milieu de l'agitation de la rue, provoquée à dessein ; puis Mirabeau substitua au terme : « les biens ecclésiastiques appartiennent, » celui-ci : « sont à la disposition de. » Ce terme effrayait moins : il paraissait respecter le droit de propriété; la proposition Mirabeau ainsi amendée passa; néanmoins ce fut pénible : elle ne recueillit que 368 voix contre 346 et 40 abstentions. La suite immédiate allait prouver que l'on ne se déliait pas à tort. Le 9 novembre, ('Assemblée votait sur la proposition de Treilhard, qu'il serait sursis aux nominations à tous les bénéfices, excepté toutefois aux cur.s et surtout, malgré de nouveaux efforts de l'épiscopat qui se souvenait de cette parole de Frédéric II citée peu apres par La Fare : « Rien n'est plus capable d'allaildir l'empire de la religion catholique que d'enlever aux églises leur patrimoine. » elle décidait, les 19 et 21 décembre, l'aliénation de 400 millions de biens nationaux. c'est-à-dire des biens des domaines de la couronne et des apanages et de biens ecclésiastiques. Ainsi commença la grande expropriation du clergé : elle ne devait pas d'ailleurs profiter beaucoup à l'État. Voir Taine, *lue. cit.* En avril 1790, un grand débat se produisit de nouveau sur cette question. D'une part, du 9 au 17, l'Assemblée discuta la création des assignats, dont les biens ecclésiastiques devaient former la garantie et concurremment elle discutait le rapport que le dep'lé du Beaujolais, Ci.asset, lui avait présenté au nom du comité des dimes, touchant « l'administration des biens déclarés à la disposition de la nation, l'abolition des dîmes, la continuation de leur perception pendant l'année 1790 et la manière dont il sera pourvu aux frais du culte et à l'entretien des ministres des autels, au soulagement des pauvres et aux pensions des ecclésiastiques ». Ce rapport avait été déposé le 10; ses conclusions étaient que : 1» les biens ecclésiastiques devaient être administrés par les corps administratifs; 2» les dimes cesseraient d'étre perçues à jamais à partir du premier janvier 1791 ; 3° « à partir de la présente année, le traitement de tous les ecclésiastiques devait être payé en argent »; 4° « dans l'état des dépenses publiques de chaque année, il devait être porté une somme suffisante pour fournir aux frais du culte, à l'entretien des ministres des autels, etc. ». Ces conclusions furent votées le 14 avril par l'Assemblée malgré les efforts de Boisgelin qui réédita encore sa proposition d'emprunt. Tous ses efforts furent vains devant cet argument que firent valoir Cliasset, Thouret, etc. : Le culte est une fonction publique; tous par conséquent sont tenus à y contribuer; c'est un devoir dont personne n'a le droit de se dispenser; et d'un autre eût·', il ne faut pas que ceux qui exercent lesfonctionsecclésiastiques se trouvent dans une situation meilleure que celle des autres fonctionnaires et qui les rende indépendants de l'Etat. Les 12 et 13 avril, la discussion fut interrompue par le combat autour de la motion de dom Gerle de proclamer le catholicisme religion d'Etat. L'Assemblée ne vota point cette motion, mais dans la loi, là ou il était parlé des frais du culte, le député Loys fit ajouter les mots de « catholique, apostolique et romain ». Le décret du 14 avril consommait la spoliation de l'Eglise et faisait vraiment du clergé un corps de salariés. Cet ensemble de décrets sur les biens ecclésiastiques était gros de conséquences :les uns appelaient la suppression plus ou moins complète et rapide des ordres religieux ; les autres, celui du 14 avril en particulier, appelaient la constitution civile. « Le jour où l'Assemblée nationale décréta le salaire des cultes, a-t-on dit, par le motif que la religion est un grand service public et que ses ministres sont des ofliciers de morale, elle prit par là même l'engagement d'organiser ce service publiccomme tous les autres; une première faute eu entraînait une autre » (de Pressensé).

3» *La suppression des ordres religieux.* — Cette suppression avait été réclamée dans plus d'un cahier du tiers, sous le prétexte que les couvents ne répondaient plus à leur raison d'être, si jamais ils avaient été utiles. D'ailleurs, des couvents d'hommes sortaient des supplications de délivrance : témoin cette pétition « imprimée par ordre de l'Assemblée nationale » qu'adressaient à la Conslituanle, lui abandonnant tous les revenus de l'ordre de Cluny et lui demandant de leur rendre la liberté, de jeunes bénédictins de Saint-Martin des-Champs. Mais la confiscation des biens ecclésiastiques rendait pressante la question des ordres religieux. Dès le 17 décembre, le jour même où était décidée la première aliénation des biens nationaux, Treilhard déposait, au nom du comité ecclésiastique, un rapport el un projet de décret concernant les ordres religieux. Quelle était alors la situation de ces ordres? Us avaient perdu leurs privilèges et la possession de leurs biens, mais ils avaient gardé leurs rapports séculaires avec l'État qui, sanctionnant les trois vœux, soumettait les religieux à l'incapacité de se marier, de posséder et par suite de recueillir ou de transmettre une succession eide quitter les couvents sous peine d'y être réintégrés par le bras séculier. Treilhard avait à répondre à ces questions : Seraient-ils supprimés tous ou seulement en partie? Si quelques-uns étaient conservés, comment vivraient-ils? Quels seraient désormais leurs rapports avec le pouvoi.· civil? Treilhard part de cette double

idée : 4° que le clergé a besoin lui aussi de cette régénération générale d'où la Constituante entend faire sortir une France rationnellement constituée; 2° que le clergé régulier, « après de si grands services rendus â la religion, à l'agriculture et aux belles-lettres, » s'est laissé corrompre, a cessé d'élre utile et pèse à beaucoup de religieux « qui regrettent une liberté dont aucune jouissance ne compense aujourd'hui la perle ». Il ne concluait pas cependant à la suppression de tous les couvents; mais: 1° la loi ne reconnaîtrait plus de veeux solennels; en conséquence, tout religieux pourrait désormais sortir du cloître et prendre rang dans le clergé séculier, « sauf ensuite son recours à l'autorité ecclésiastique, en ce qui concerne le lien spirituel seulement; » 2° les ordres, « jugés utiles aux sciences, à l'éducation publique et au soulagement des malades, » vivraient et pourraient se recruter; les autres disparaîtraient immédiatement ou dans un avenir rapproché; en principe, ils seraient supprimés, mais un certain nombre de maisons subsisteraient pour les religieux fidèles à leurs vœux, avec défense de recevoir des novices; 3° des pensions égales seraient assurées à tous les religieux sortis du cloître et des traitements égaux aux religieux qui y demeureraient; 4» « leurs privilèges et exemptions seraient supprimés et les religieux assujettis sans exception à la juridiction des évêques ». *Bapport fail au nom du comité ecclésiastique, le jeudi il décembre 1789, sur les ordres religieux,* in-8», 1790. La discussion s'ouvrit le 11 février 1790; déjà le 5, l'Assemblée avait décidé que dans une même localité il ne pourrait y avoir qu'une maison de religieux du même ordre; et bien auparavant, le 28 octobre 1789, au cours de la discussion sur les biens nationaux, elle avait suspendu provisoirement l'émission des vœux solennels. L'évêque de Clermont, s'appuyant sur les cahiers du clergé, protesta au nom de l'Église dont le projet Treilhard méconnaissait les droits, de la religion dont on détruisait un appui, des droits de l'homme « dont le plus grand est de choisir le genre de vie qui lui plaît » et proposait ce contre-projet : J» aucun ordre religieux ne sera supprimé à moins qu'il ne soit vraiment réduit; 2° la loi permettra aux religieux de se séculariser, mais à la condition qu'ils y soient autorisés auparavant par la puissance spirituelle. *Opinion de 31. l'évêque de Clermont sur les ordres religieux, prononcée dans la séance du 11 février,* in-8», 1790. L'abbé de Montesquieu proposa cette formule conciliatrice : « La loi ne reconnaît plus de vœux solennels, mais elle reconnaît le droit d'association. » Malgré leurs efforts, malgré l'évêque de Nancy qui, le 12 février, se place surtout au point de vue financier et qui, le 13 février, demande sans succès à l'Assemblée de décréter le catholicisme religion d'Etat, malgré Grégoire qui juge la mesure impolitique et dangereuse, l'Assemblée, se souvenant peut-être des précédents, de Port-Royal et des jésuites, en un mot, du droit de vie et de mort que s'étaient octroyé les derniers rois sur les ordres religieux, vota le 13 février la proposition Treilhard, encore aggravée par Thouret et par Barnave. Elle décréta : I" comme *articles constitutionnels* non seulement que la loi ne reconnaît plus les vœux monastiques, mais que les ordres et congrégations religieux sont et demeurent supprimés en France sans qu'il puisse en être établis de semblables à l'avenir ; tous les religieux et religieuses pouvaient quitter sans délai leurs couvents et recevraient une pension ; 2» comme *articles transitoires,* les autres dispositions du projet Treilhard, nécessairement modifiées. Ainsi les ordres religieux, « chargés de l'enseignement et des établissements de charité, » etc., n'étaient conservés que « jusqu'à ce que l'Assemblée ait pris un parti -ur cet objet », et le droit de recevoir des novices ne leur était pas rendu. Pour les pensions une distinction était, faite, malgré Grégoire, entre religieux mendiants recevant suivant leur âge, 700, 800 ou 900 livres et les autres parmi lesquels furent compris, grâce à Montesquieu et à Grégoire, les ci-devant jésuites, 900, 1000 et 1200 livres. Sur l'opportunité et la valeur de cette loi, cf. Taine, *loc. cit.* Très peu de religieuses, mais bon nombre de religieux profitèrent de la loi. On retrouvera ces religieux prêtres constitutionnels ou ennemis du catholicisme.

4° *La liberté des cultes.* — Mais tandis que se décidait par le détail, pour ainsi dire, la réforme de l'Église, une question avait été posée : L'Église catholique continuerait-elle â être religion d'Etat dans la France nouvelle? Les cahiers du clergé et beaucoup de ceux du tiers le demandaient et insistaient pour que l'édit de 1787 fût rapporté. Ce fut tout le contraire qui se produisit. Le combat autour de cetle question commença à propos de la Déclaration des droits. Le clergé voulait y faire introduire ces trois articles (22 août) : « Art. K' La loi ne pouvant atteindre les délits secrets, c'est à L morale à la suppléer. Il est donc essentiel pour le bon ordre de la société que l'une et l'autre soient respectées. — Art. 17. Le maintien de la religion exige un culte public. Le respect pour le culte public est donc indispensable. — Art. 18. Tout citoyen qui ne trouble point l'ordre public ne doit pas être inquiété. » Mais le protestant Babaul-Saint-Etienne et surtout Mirabeau s'élevèrent contre les deux premiers articles dont la rédaction vague leur paraissait dangereuse pour les cultes dissidents. Mirabeau fit aussi l'apologie de l'état laïque, assurant à tous les cultes une pleine égalité et se contentant de protéger l'ordre public. Mais il n'osa, tant la masse des Constituants paraissait encore catholique, proposer aux suffrages de l'Assemblée l'égalité des cultes. Il se contenta de la suppression des deux premiers articles; le troisième fut voté avec quelques modilicalions : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses. » Le clergé, toutefois, renonça d'autant moins à son dessein que l'Assemblée paraissait de plus en plus hostile à l'Église et disposée à ne plus faire de distinction entre dissidents et catholiques. Le 21 décembre 1789, en effet, elle décrétait que les non-catholiques, qui rempliraient d'ailleurs toutes les conditions prescrites, pourraient être « élus dans tous les degrés d'administration, sans exception », et seraient admissibles à tous les emplois civils et militaires, « sans entendre rien préjuger, cependant, relativement aux juifs sur l'état desquels l'Assemblée nationale se réservait de prononcer. » Par deux fois donc le clergé revint à la charge.

Une première fois, le 13 février, l'on discutait la question des ordres religieux, et la veille, dans une *Motion sur la suppression des ordres religieux,* in-8», 1790, l'évêque de Nancy avait pu dire : « .le suis loin de penser qu'on veuille porter atteinte à la religion de nos pères; mais il faut convenir que si ce funeste projet était formé, il était difficile de travailler plus efficacement à son succès. » Le 13 donc, Garat l'aîné avait traité l'institution monastique de scandale public, d'outrage fait â l'humanité, d'établissement antisocial. Comme protestation, l'évêque de Nancy demanda aussitôt « qu'aujourd'hui et dès ce moment il soit délibéré que : La religion catholique, apostolique et romaine est la religion nationale et de l'Etat ». La discussion fut courte mais violente. Charles de Lameth, Menou, Rœderer. etc., s'opposèrent à ce que la motion fût mise aux voix; Lameth, parce que le projet proposé n'avait d'autre but que de détourner l'Assemblée de la discussion commencée, et que d'ailleurs elle était inutile : l'Assemblée ne devait-elle pas faire une profession publique le lendemain en assistant â un *Te Deum* à Notre-Dame les deux autres la considéraient comme dangereuse · t propre à ramener les guerres de religion. Vainement

la droite s'efforça-t-elle de répondre ; La Fare ne put même défendre ses intentions incriminées par Lameth : l'Assemblée passa â l'ordre du jour. Cf. *Precis de ce qui s'est j assé à la séance de l'Assemblée nationale, du samedi 13 février,* par Un impartial, in-80, 4790.

Une seconde fois, le 12 avril, la motion venait alors d'<in prêtre patriote, dom Gerle, « chartreux gagné au parti de la Révolution, tout en demeurant attaché à son ordre et à son Église, » pour le moment du moins; il était d'ailleurs un membre assidu du club des Jacobins. L'on discutait le rapport de Chasset. Plus d'une fois, des rangs de la droite s'était élevée celte accusation que l'Assemblée ou plutôt ses comités voulaient perdre le catholicisme et, à tout le moins, le rejeter au rang de toutes les religions. « Pour fermer la bouche » à ces députés « qui calomniaient l'Assemblée », dom Gerle reprenait la proposition de l'évêque de Nancy. Sa motion était ainsi formulée : « La religion catholique, apostolique et romaine est et demeurera pour toujours la religion de la nation, et son culte sera le seul public et autorisé. » Cette motion provoqua une discussion tumultueuse les 12 et 13 avril. La droite s'efforça de le faire voter, y voyant un moyen d'arrêter les désastres que subissait l'Église. La gauche qui ne voulait â aucun prix de cette proclamation, afin de ne point se Mer, faisait toujours entendre les mêmes arguments : C'était une proclamation inutileau moment où l'Assemblée s'apprêtait à salarier les seuls ministres du culte catholique; c'était un appel au fanatisme à un moment où la France était déjà si agitée. Elle tint bon, bien que dom Gerle eût ajouté cet amendement : 0 Les citoyens non catholiques jouiront de tous les droits qui leur ont été accordés par les précédents décrets. » Le 12 avril au soir, rien n'était terminé. Paris s'agita, contre le « parti des évêques », et ce fut au milieu d'une véritable émeute que la discussion reprit le 13. Les Jacobins avaient amené dom Gerle à retirer sa motion, mais elle fut reprise par Maury. Enfin entraînée par un discours où Mirabeau agita le spectre de la Saint-Barthélemy et dont Maury essaya vainement de parahser l'elfet, l'Assemblée adopta cet ordre du jour de La Rochefoucauld « qui ajoutait, disait d'Epresménil, l'hypocrisie à l'insulte » : « L'Assemblée nationale, considérant qu'elle n'a ni ne peut avoir aucun pouvoir à exercer sur les consciences et sur les opinions religieuses; que la majesté de la religion et le respect profond qui lui est dû ne permettent pas qu'elle devienne l'objet d'une délibération; considérant que l'attachement ne l'Assemblée nationale au culte catholique, apostolique et romain, ne saurait être mis en doute, dans le moment où ce culte va être mis par elle à la première place des dépenses publiques et où, par un mouvement unanime, elle a prouvé son respect de la seule manière qui pouvait convenir au caractère de l'Assemblée nationale : a décrété et décrète qu'elle ne peut ni ne doit délibérer sur la motion proposée et qu'elle va reprendre l'ordre du jour concernant les biens ecclésiastiques. » Cette attitude de l'Assemblée provoqua en France un vif mouvement de protestation. Le 19 avril, 297 députés signaient une protestation où ils disaient entre autres choses : « Nous étions arrivés avec l'ordre précis ou l'intention connue de nos bailliages respectifs, de faire déclarer, comme article de la Constitution française, que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de l'État et qu'elle doit continuer à jouir seule dans le royaume de la solennité du culte public. · Parmi les 297 signataires il y avait 101 membres de la noblesse. 49 du tiers sur 600, et 144 seulement du clergé dont 33 évêques sur environ 300. A cette protestation adh rêrent de nombreux chapitres, le clergé de plusieurs diocèses, les catholiques de plusieurs villes, Nîmes, Toulouse, Albi, Montauban, etc. Il y eut même dans le Midi des troubles sanglants.

Ainsi, « au bout d'un an de révoltrtion, le clergé catholique avait cessé d'exercer en France le monopole de la religion; il avait également cessé d'exercer les droits d'un ordre privilégié; il avait enfin cessé d'exister comme propriétaire » (Debidour). Cependant si l'œuvre des Constituants s'était arrêtée là, « elle serait restée, dit M. Sorel, une œuvre politique; comme le principe en était conforme à la nouvelle constitution de la France, qu'elle était motivée par les nécessités du temps et répondait à un sentiment très ancien dans la nation, il ne s'en serait point vraisemblablement suivi de crise redoutable. L'Église aurait protesté, mais, avec plus ou moins de résignation, elle se serait soumise à des mesures désormais irrévocables. » La conséquence logique de tous les décrets portés eût été la séparation de l'Église et de l'État; mais les Constituants étaient trop pénétrés des doctrines du gallicanisme ou du *Contrat social* pour songer à cette solution. Après avoir dépouillé l'Eglise et lui avoir ainsi enlevé toute raison d'accepter un contrôle de l'État, ils prétendirent la soumettre entièrement à l'État; après avoir refusé de proclamer le catholicisme religion d'Etat, ils décrétèrent une forme officielle du catholicisme, en dehors de laquelle non seulement il ne sera pas permis à un catholique de prier publiquement, mais même il ne lui sera pas possible d'être bon citoyen. Cette Église se dessine déjà : elle ne sera plus qu'une corporation de fonctionnaires salariés, enfermés dans des cadres réduits, une partie de l'administration à côté de la magistrature et de l'armée.

III. Discussion de la constitution civile; ses dispositions. — C'est le 20 août 1789, que la Constituante avait nommé le comité ecclésiastique, chargé de préparer « les projets de loi relatifs à la religion et au clergé ».Ce comité avait compris d'abord 15 membres: 5 ecclésiastiques, les évéques de Clermont et de Luçon, de Bonal et de Mercy, et les curés Grandin, Lalande et Vaneau ; les 19 autres étaient Lanjuinais, d'Ormesson, Martineau, le prince de Robecq, Sallé de Choux, Treilbard, Legrand, Durand de Maillane, Despatis de Courleilles et de Bouthillier; dont les plus remarquables étaient d'anciens magistrats ou avocats des parlements, savants canonistes, tous gallicans et même jansénistes . ainsi Lanjuinais, Treilhard, Martineau et surtout Durand de Maillane très connu pour un *Dictionnaire de droit canonique,* 2 in-4», Avignon, 1761, et pour un ouvrage intitulé : *Les libertés de l'Église gallicane prouvées et commentées,* 5 in-4», Lyon, 1771. Au 7 février, sur la demande de Treilhard, sous le prétexte que les travaux du comité l'exigeaient, en réalité parce que le comité était divisé en deux partis égaux qui se paralysaient, l'Assembléeadjoignit 15 nouveaux membres aux anciens, 7 ecclésiastiques, les religieux dom Gerle, chartreux, et dom Breton, bénédictin; les curés Massieu, Expilly, Gassendi, et Thibaut et l'abbé de Montesquieu; les 8 autres étaient Dionis de Séjour, Guillaume, de la Coste, Dupont de Nemours, Chasset, Boislandry, Fermont, La Poule ; tous, laïques et ecclésiastiques, sauf l'abbé de Montesquiou, étaient acquis aux idées des membres les plus avancés du comité. Ce fut à la.fin de mai que le comité lit déposer sur la tribune de l'Assemblée les rapports et les projets de lois où se résumaient ses travaux. Ces rapports et projets étaient au nombre de 3 : les premiers et les plus importants avaient pour auteur Martineau, et pour objet « la forme nouvelle et le traitement du clergé futur », autrement dit, la constitution du clergé; les seconds, « sur le traitement du clergé actuel, » étaient l'œuvre d'Expilly ; les troisièmes, œuvre de Dprand de Maillane, traitaient « des fondations et des patronages laïques ».

Dans son rapport, Martineau, après avoir constaté la salutaire inlluence de la religion sur les mœurs des

citoyens et sur la prospérité des empires, invite l'Assemblée â rendre â la religion « tonie son énergie et toute sa dignité ». Il ne s'agit pas de toucher « aux régies de la loi et de la morale » : sur ces choses, « la religion catholique, apostolique et romaine... ne peut éprouver ni changement, ni altération ; » il s'agit simplement de la discipline extérieure. Et sur ce point que propose le comité? simplement le retour à « la discipline de l'Eglise primitive... ouvrage des apôtres, fruit des leçons qu'ils avaient reçues de la bouche de leur divin Maître..., en un mot, la plus utile aux hommes ». Combien de fois celle œuvre a été inutilement tentée par les conciles! « Il fallait, disait ensuite Martineau aux Constituants, toute la force de la révolution dont nous sommes témoins, il fallait toute la puissance dont vous êtes revêtus pour entreprendre et consommer un aussi grand ouvrage. » En conséquence, il présenlait à ('Assemblée un projet de loi en 4 titres, dont il s'ellorçait de donner à l'avance une justification générale : 1° Quels sont les titres, offices et emplois ecclésiastiques qu'il convient de supprimer? « Il faut, répond le rapporteur, qu'il y ait dans l'Église, ainsi que dans tout gouvernement bien ordonné, tous les emplois nécessaires et en aussi grand nombre que le demandent les besoins des peuples et la dignité du culte. Mais il est contre toute raison... d'en conserver d'inutiles. » En conséquence seront seuls conservés les archevêques et évêques, les curés et leurs vicaires. Les diocèses correspondront aux départements; interdiction sera faite à tout Français de recourir pour quelque cause que ce soit à un évêque étranger. Le nombre des paroisses sera restreint, mais l'on donnera aux curés « autant de vicaires qu'ils le demanderont » : ainsi seront évités des inconvénients comme l'isolement et l'oisiveté. Il n'était point parlé du pape. 2° Quelle sera la manière de pourvoir aux offices et emplois ecclésiastiques conservés? « De toutes les parties de la discipline de l'Église primitive, il n'en est pas, dit Martineau, où il se soit introduit des abus plus absurdes et en plus grand nombre que dans celle-ci; » et de la parole de saint Paul que « tout pontife, choisi par les hommes, est établi pour le bien des hommes », aussi bien que de l'usage de l'Eglise primitive et de l'ancienne Eglise gallicane, il conclut à l'élection des ministres du culte par la nation, à la façon des fonctionnaires du temps. L'élu demandera la confirmation canonique à son métropolitain. Il n'aura plus à s'adresser à « l'évêque de Rome » ; toutefois, « il pourra lui écrire comme au chef visible de l'Église universelle. » Le titre ni· parlait du traitement des ministres de la religion; et le ive de la loi de la résidence. Le dernier article du projet était ainsi formulé : « Le roi sera supplié de prendre toutes les mesures qui seront jugées nécessaires, pour assurer la pleine et entière exécution du présent décret. »

La discussion générale s'ouvrit le 29 mai par un discours de l'archevêque d'Aix. Sans nier les abus, il émettait un doute sur la compétence de l'Assemblée et il lui demandait de recourir « aux voies canoniques », soit à un concile national, soit au chef de l'Église universelle. Treilhard lui répondit en démontrant que les changements proposés étaient utiles et que l'Assemblée avait le droit de les faire. Ainsi engagée, la discussion générale continua jusqu'au Ier juin. Le projet fut combattu par plusieurs ecclésiastiques entre autres Goulard, curé de Roanne, mais soutenu par Robespierre, par Camus, par les curés .lallet et Gouttes qui semblent céder au désir d'élever les curés et d'abaisser les évêques. Le 1er juin, avant que l'on passât à la discussion des articles, l'évêque de Clermont, appuyé par l'archevêque d'Aix, essaya de nouveau d'obtenir la convocation d'un concile national, sans quoi, disait-il au nom de ses collègues députés, il leur serait impossible « de participer en rien, par rapport au plan proposé, â des délibérations émanées d'une puissance purement civile qui ne peut s'étendre sur la juridiction spirituelle de l'Église ». L'Assemblée repoussa la motion, elle repoussa de même une proposition conciliatrice· de l'évêque de I.ydda, Gobel, demandant que, « à l'égard des articles avant quelque connexion avec les objets purement spirituels, le roi prit les voies canoniques; » enfin elle passa à l'ordre du jour sur une autre motion conciliatrice, celle du curé de Pontivy, Guégan. demandant que le dernier article du projet Martineau fût discuté avant tout autre : parmi « les mesures nécessaires » pouvaient être comprises des négociations avec Rome. Cet article, d'ailleurs, fut entièrement supprimé. Ainsi l'Assemblée présidait seule, au nom de la souveraineté nationale, à la réorganisation de l'Eglise gallicane. L'abstention de l'épiscopat rendit moins longue la discussion des articles. Elle occupa cependant seize séances. Grégoire, qui s'était tu dans la discussion générale, intervint plusieurs fois dans la discussion du titre Ier. A l'art. 4 qui interdisait à tout Français le recours à un évêque étranger, il fit ajouter ces mots : » sans préjudice de l'unité de la foi et de la communion qui sera entretenue avec lechefde l'Église universelle; » il obtint aussi que la réduction du nombre des paroisses de campagne indiquée dans le projet, art. 18 sq., fut supprimée. Il fut moins heureux lorsqu'il tenta d'élargir le rôle de l'évêque, trop réduit, à son gré, par les art. 8 sq. au rôle d'un curé de cathédrale. Une grande bataille se livra, presque uniquement entre députés de gauche, autour de l'art. 5 : « En aucun cas, il ne pourra y avoir de recours que de l'évêque au synode diocésain et du métropolitain au synode de la métropole. » Treilhard, non content du silence fait sur la question des appels au pape, eût encore voulu supprimer la juridiction métropolitaine, « Jésus-Christ n'ayant donné à aucun de ses apôtres une juridiction sur les autres; » mais Camus prétendit garder celte juridiction, à la condition que le métropolitain ne pût juger d'aucun appel sans la participation du synode métropolitain. Cette solution à tendance presbytérienne, suivant la remarque d» d'Epresménil, prévalut et l'on eut cet art. 5: « Lorsque l'évêque diocésain aura prononcé dans son synode..., il y aura lieu au recours au métropolitain lequel prononcera dans le synode métropolitain. » Une lutte non moins vive se produisit, le 9 juin, autour des premiers articles du titre II, attribuant le choix des évêques et des curés aux électeurs ordinaires de département et de district, d'après la loi du 22 décembre 1789, et parmi lesquels rentraient les non-catholiques. La chose parut si grave que, malgré son parti pris de silence, l'épiscopat crut devoir renouveler, mais sans plus de succès, toujours par la voix de l'évêque de Clermont, ses demandes et ses protestations. En dehors de lui et de la droite, le principe de l'élection, garantie de l'accession possible de tous, aux charges les plus élevées, n'était pas attaqué, mais bien le corps électoral désigné; de nombreux amendements furent déposés dans ce sens mais inutilement. Successivement furent repoussés, grâce à Robespierre et à Barnave, soutenant le premier que les prêtres, officiers publics, doivent être recrutés comme tous les officiers publics, sous peine d'abus et de contradiction, le second qu'il ne saurait y avoir deux manières de déléguer les pouvoirs, tous les amendements proposés. amendements du curé Jacquemart, député de la-sénéchaussée d'Angers, appuyé par Marlineau lui-même, demandant que le choix des évêques fût confié au clergé du diocèse, réuni en synode et auquel on pourrait adjoindre les membres de l'administration départementale; de Goupil de Préfeln demandant que l'on remplaçât les non-catholiques par un nombre égal de citoyens catholiques; de Grégoire demandant que l'on exclût les non-catholiques, et que les évêques co-provinciaux et

le métropolitain fussent électeurs de droit; de Camus demandant que « l'élection des évêques se fit dans l'assemblée électorale où se rendraient les plus anciens curés et vicaires de chaque district avec voix délibérante »; de Rewbell demandant un corps électoral expressément choisi à cet effet, quoique suivant les formes de la loi du 22 décembre, etc. Le titre ni, ou du traitement des ministres de la religion, donna lieu â quelques débats. Intervinrent Cazalès pour demander le relèvement de la situation matérielle faite au clergé « afin de ne pas séparer la religion de la charité »; Gouttes et Grégoire pour demander que les curés reçussent en biens-fonds la moitié de leur traitement; Robespierre et Chapelier pour demander une diminution du traitement réservé aux évêques. Mais le projet du comité passa presque intégralement. Le titre iv, sur la résidence, passa sans difficulté. L'ensemble du projet fut adopté sans difficulté aussi le 12 juillet. Quelque temps après et sans grands débats fut discuté le rapport d'Expilly et voté le décret du 24 juillet 1790 sur « le traitement du clergé actuel ».

Dans son titre i", la nouvelle constitution donnait d'abord à l'Église de France les limites et les cadres généraux de la France administrative (art. 1-4). Chaque département formait un diocèse; les sièges des évêchés étaient fixés à Rouen, Bayeux, Coutances, Séez, Évreux, Beauvais, Amiens, Saint-Omer, Reims, Verdun, Nancy, Metz, Sedan, Soissons, Cambrai, Besançon, Colmar, Strasbourg, Saint-Dié, Vesou), Langres, Dijon, Saint-Claude, Rennes, Saint-Brieuc, Quimper, Vannes, Nantes, Angers, Le Mans, Laval, Paris, Versailles, Chartres, Orléans, Sens, Troyes, Meaux, Bourges, Blois, Tours, Poitiers, Châteauroux, Guéret, Moulins, Nevers, Bordeaux, Luçon, Saintes, Dax, Agen, Périgueux, Tulle, Limoges, Angoulême, Saint-Maixent, Toulouse, Auch, Oléron, Tarbes, Pamiers Perpignan, Narbonne, Rodez, Cahors, Albi, Aix. Bastia, Fréjus, Digne, Embrun. Valence, Nîmes, Béziers, Lyon, Clermont Saint-Flour, Le Puy, Viviers, Grenoble, Belley et Autun. Ces S3 évêchés se groupaient en dix arrondissements métropolitains : l» la métropole des côtes de la Manche (Rouen), comprenait les évêchés des départements de la Seine-Inférieure, du Calvados, de la Manche, de l'Orne, de l'Eure, de l'Oise, de la Somme, du Pas-de-Calais; 2° la métropole du Nord-Est (Reims) : Marne, Meuse, Meurthe, Moselle, Ardennes, Aisne, Nord; 3° la métropole de l'Est (Besançon) : Doubs, Haut-Rhin, Bas-Rhin, Vosges, Haute-Saône, Haute-Marne, Côte-d'Or, Jura; 4° la métropole du Nord-Ouest (Rennes) : Ille-et-Vilaine, Côtes-du-Nord, Finistère, Morbihan, Loire-Inférieure, Mayenne et Loire, Sarthe, Mayenne ; 5» la métropole de Paris : Paris, Seine-et-Oise, Eure-et-Loir, Loiret, Yonne, Aube, Seine-et-Marne; 6° la métropole du centre (Bourges) : Cher, Loir-et-Cher, Indre-et-Loire. Vienne, Indre, Creuse, Allier, Nièvre; 7» la métropole du Sud-Ouest (Bordeaux) : Gironde, Vendée, Charente-Inférieure, Landes, Lot-et-Garonne, Dordogne, Corrèze, Haute-Vienne, Charente, Deux-Sèvres; 8· la métropole du Sud (Toulouse) : llaute-Gar.nne. Gers, Basses-Pyrénées, Pyrénées-Orientales, Aude. Aveyron, Lot, Tarn; 9» la métropole des côtes de la Méditerranée (Aix) : Bouches-du-Rhône, Corse, Var, Basses-Alpes, Haut-s-Alpes, Drôme, Lozère, Gard, Hérault; !‣ la métropole du Sud-Est (Lyon) : Rhône-et-Loire, Puy-de-Dôme, Cantal, Haute-Loire, Ardèche, Isère. Ain. Saône-et-Loire. Aucune paroisse de France ne pouvait plus relever d'un métropolitain ou d'un évêque en dehors de ces 83, qu'il soit étranger on non. C'était un bouleversement complétée l'ancienne France ecclésiastique. 9 villes : Albi. Arles, Auch, Narbonne, Sens, Tours. Cambrai. Embrun et Vienne, cessaient d'être des métropoles ; en revanche Rennes en devenait une; 8 villes acquéraient le titre épiscopal ; Sedan, Châteauroux, Guéret, Colmar, Vesoul, Saint-Maixent, Versailles et Laval, et 61 le perdaient; de plus les limites nouvelles, des évêchés conservés différaient considérablement des anciennes. Les divisions paroissiales antérieures étaient appelées, elles aussi, à faire place à de nouvelles déterminées par le pouvoir civil « sur l'avis de l'évêque et de l'administration civile » (art. 6). La loi établissait cependant certaines règles. La ville épiscopale, à moins qu'elle ne fût trop étendue, ne devait plus comprendre qu'une paroisse groupée autour de l'église cathédrale, ainsi « ramenée à son état primitif d'être en même temps église paroissiale et église épiscopale »(art. 7). Le curé devait en être l'évêque (art. 8), assisté de vicaires, 16 dans les villes au-dessus de 10 000 âmes et de 12 dans les autres (art. 9). Pour les autres villes ou pour les bourgs, quand « ils ne comprendront pas plus de 6000 âmes », ils ne constitueront qu'une paroisse (art. 15) ; dans le cas contraire, l'organisation paroissiale sera réglée « suivant les besoins des peuples et des localités », mais chaque paroisse pourra comprendre plus de 6 000 paroissiens (art. 16). La même organisation sera donnée aux paroisses de campagne, mais aucun chiffre précis n'est indiqué (art. 17); « dans les lieux écartés il sera établi ou conservé » une chapelle de secours (art. 18). Chaque diocèse aura un séminaire, un seul (art. 10), établi, autant que faire se pourra, près de l'église cathédrale et même dans l'enceinte des bâtiments réservés â l'évêque » (art. 11); « pour la conduite et l'instruction des jeunes élèves reçus dans le séminaire, il y aura un vicaire-supérieur et trois vicaires-directeurs subordonnés â l'évêque » (art. 12). Enfin, la vie de chaque diocèse aura pour dernier organe « le conseil épiscopal »; ll comprendra « les vicaires des églises cathédrales, les vicaires-supérieurs et vicaires-directeurs du séminaire » : ce sera ainsi une véritable assemblée, « et l'évêque ne pourra faire aucun acte de juridiction en ce qui concerne le gouvernement du diocèse et du séminaire qu'après en avoir délibéré avec eux » (art. 14). Étaient « éteintsou supprimés, sans qu'il puisse jamais en être établi de semblables », disait l'art. 15, « tous titres et offices, autres que ceux mentionnés en la présente constitution, les dignités, canonicats, prébendes, demi-prébendes, chapelles, chapellenies..., tous chapitres réguliers et séculiers..., les abbayes et prieurés en règle ou en commende... et tous autres bénéfices et prestimonies... » Les bénéfices à patronage laïc suivaient le même sort (art. 21), aussi bien que « tous litres et fondations de pleine collation laïcale » (art. 22). Entre les offices ecclésiastiques conservés, une hiérarchie était maintenue : au degré inférieur, le curé et les vicaires; au-dessus, l'évêque, mais qui ne peut faire acte de juridiction que de l'aveu de son conseil (art. 14) et prononcer que dans son synode (art. 5); au-dessus enfin, le métropolitain, dont les pouvoirs dans son diocèse ne sont autres que ceux de l'évêque, mais â qui l'on en peut appeler de l'évêque, à la condition qu'il prononce dans son synode métropolitain (art. 5) et qui donne de droit à l'évêque élu la confirmation canonique. Quant au pape, il est indiqué au sommet de la hiérarchie comme « chef de l'Eglise universelle »; mais c'est un chef sans pouvoir; la nouvelle Eglise de France n'entretiendra avec lui que « l'unité de foi et de communion » (art. 4).

Le titre II, *Nomination aux bénéfices ecclésiastiques,* fixait d'abord la manière générale « de pourvoir aux évêchés et aux cures...; â savoir, la forme des élections (art. 1), qui « toutes se feront par la voie du scrutin et à la pluralité absolue des suffrages » (art. 2). Puis, étaient indiquées les conditions auxquelles la loi reconnaîtrait désormais des prêtres pour évêques (arl. 3-22) : **1"** *L'élection* par l'assemblée des électeurs du département qui procéderont comme pour l'élection des admi-

nistrations de département (art. 3). A quel moment devait elle se faire? La nouvelle reçue de la vacance d'un siège épiscopal, le procureur général syndic du département en avertissait par lettre les procureurs syndics des districts, leur donnant mission de convoquer les électeurs et fixant le jour de l'élection : ce jour devait être un dimanche, au plus tard le troisième après la lettre d'avis en question. Toutefois, si la vacance du siège épiscopal se produisait vers le moment où les électeurs devraient procéder à l'élection des administrations du département, ce moment serait attendu. Le lieu et l'heure étaient fixés : l'élection devait se faire « dans l'église principale du chef-lieu du département, à l'issue de la messe paroissiale à laquelle seront tenus d'assister tous ies électeurs a (art. 3-6). Chaque électeur, avant de voter, « fera serment de ne nommer que celui qu'il aura choisi en son âme et conscience » (art. 29). Tout prêtre n'est pas éligible, il faut ou avoir été titulaire d un siège épiscopal supprimé (art. 8), ou « avoir rempli, au moins pendant quinze ans, les fonctions du ministère ecclésiastique dans le diocèse en qualité de curé, de desservant ou de vicaire, ou comme vicaire-supérieur, ou comme vicaire-directeur du séminaire (art. 7). Les curés et autres ecclésiastiques qui, par l'ellet de la nouvelle circonscription des diocèses, se trouvaient dans un diocèse différent de celui où ils exerçaient leurs fonctions, étaient réputés les avoir exercées dans leur nouveau diocèse... » (art. 9). « Pourront aussi être élus, disaient les art. 10 et 11, les curés actuels qui auront dix années d'exercice dans une cure du diocèse, encore qu'ils n'eussent pas auparavant rempli les fonctions de vicaire; il en sera de même des curés dont les paroisses auraient été supprimées en vertu du présent décret. » Étaient également éligibles à la condition d'avoir rempli « leurs fonctions » pendant quinze ans à compter de leur promotion au sacerdoce, " les missionnaires, les vicaires-généraux des évêques. les ecclésiastiques desservant les hôpitaux ou chargés de l'éducation publiq (art. 12), ainsi que tous dignitaires, chanoines et en général tous bénéficiers et titulaires qui étaient obligés â résidence ou exerçaient des fonctions ecclésiastiques » (art. 13). — 2° La *proclamation* devait se faire « par le président de l'assemblée électorale dans l'église où l'élection aurait été faite, en présence du peuple et du clergé » et avant une messe solennelle; procès-verbal du tout devait être envoyé au roi (art. 14 et 15). — 3° Pour la *confirmation canonique,* l'élu n'aura plus à demander au pape l'institution canonique : « il lui écrira comme au chef visible de l'Église universelle » et uniquement « en témoignage de l'unité de foi et de la communion qu'il doit entretenir avec lui » (art. 19). Mais « au plus tard dans le mois que suivra son élection » l'élu sollicitera en personne de son métropolitain, s'il est simplement évêque, du plus ancien de ses sulfragants, s'il est métropolitain, la confirmation canonique (art. 16). Le métropolitain — ou l'ancien évêque — aura la faculté d'examiner l'élu en présence de son conseil sur sa doctrine et sur ses mœurs (art. 17); mais « il ne pourra exiger de lui d autre serment, sinon qu'il fait profession de la religion catholique, apostolique et romaine » (art. 18). Si le métropolitain croit devoir refuser l'institution canonique, il donnera par écrit les raisons de son refus et l'élu ira en appel, suivant une procédure qui ne fut réglée que par un décret du 11 novembre 1790, sanctionné le 24. En vertu de ce décret, l'appel comme d'abus du refus de confirmation devait être porté devant le tribunal de district dans lequel serait situé le siège épiscopal : le tribunal jugerait en dernier ressort. Mais, pour avoir le droit de recourir à ce juge suprême, l'élu aura dù, assisté de deux notaires, insister par lui-méme auprès de son métropolitain, puis s'adresser « successivement à tous les évêques de l'arrondissement, chacun suivant l'ordre de leur ancienneté », par lui-même on « par son fondé de procuration », mais toujours avec deux notaires : ce n'est qu'aprés un refus persistant et unanime, constaté par des procès-verbaux en bonne forme, qu'il aura recours à la juridiction civile (art. 2-5); encore faudra-t-il qu'il interjette son appel « au plus tard, dans le délai d'un mois... â peine de déchéance » (art. 6). Les refusants pourront justifier leur refus auprès du tribunal, mais ils n'y sont point tenus et surtout « ils ne pourront former opposition au jugement... sous prétexte qu'ils n'y auront pas été partie » (art. 7). Si le tribunal déclare qu'il n'y a pas abus, il sera procédé à de nouvelles élections (art. 8); mais s'il déclare qu'il y a abus, « il enverra l'élu en possession du temporel et nommera l'évêque auquel il sera tenu de se présenter pour le supplier de lui accorder la confirmation canonique » (art. 9). Ce même évêque pourra être le prélat consécrateur (art. 10) et la consécration pourra se faire dans sa cathédrale (art. 11). — 4» Mais la *consécration* devait se faire et de toute nécessité, d'uprès la loi primitive, dans l'église cathédrale du nouvel élu. « par le métropolitain, ou à son défaut par le plus ancien évêque de l'arrondissement de la métropole, assisté des évêques des deux diocèses les plus voisins, un jour de dimanche, pendant la messe paroissiale, en présence du clergé et du peuple » (art. 20). — 5" Le *serment :* devant cette assistance et en présence des officiers municipaux, avant d'être consacré, l'élu prêtera le serment solennel « de veiller avec soin sur les fidèles du diocèse qui lui est confié, d'être fidèle à la Nation, à la Loi et au Roi, et de maintenir de tout son pouvoir la constitution décrétée par l'Asseinblée nationale et acceptée par le Roi » (art. 21).

La loi s'occupait ensuite de la nomination des vicaires de l'évêque. Lui-même nommait et sans l'avis de son conseil ses 12 ou 16 vicaires, à la seule condition de les choisir parmi les prêtres « ayant exercé les fonctions ecclésiastiques, au moins pendant dix ans ». Cependant les curés actuels des cathédrales ou des paroisses supprimées dans la ville épiscopale devenaient d droit. « s'ils le demandaient, les premiers vicaires de l'évêque, chacun suivant l'ordre de leur ancienneté dans les fonclions pastorales » (art. 22 et 23).C'était encore l'évêque, mais assisté de son conseil, qui nommait le vicaire-supérieur et les vicaires-directeurs du séminaire (art. 24). Tous ces vicaires étaient inamovibles : pour les destituer, il fallait une délibération du conseil épiscopal qu'ils composaient, « prise à la pluralité des voix et en connaissance de cause » (art. 22 et 24).

Pour les curés, les choses étaient réglées de la même façon que pour les évéques, autant du moins que le permettait la différence des situations, ils devaient être élus eux aussi par les électeurs, mais par les électeurs du district. Ces électeurs ne se réunissaient pas à chaque vacance, mais une fois par an, « à l'époque de la formation des assemblées de district » (art. 25 et 26). « L'élection devait se faire par scrutins séparés, pour chaque cure vacante. » Le cérémonial était semblable en tous points au cérémonial de l'élection des évéques. Il en était de même de la proclamation. Pour être éligible, il fallait « avoir rempli les fonctions de vicaire dans une paroisse ou dans un hôpital et autre maison de charité du diocèse, au moins pendant cinq ans », ou avoir été curé dans une paroisse supprimée en vertu de la nouvelle organisation. Étaient également éligibles aux cures tous ceux qui étaient éligibles aux évêchés. « pourvu qu'ils aient aussi cinq années d'exercice (art. 32-34). L'élu, pour être mis en possession de sa cure devait solliciter de-l'évêque l'institution canonique: subir, si l'évêque le jugeait à propos, un examen sur sa doctrine et sur ses mœurs; prêter le serment qu'il fait profession de la religion catholique (art. 35-37i. Si l'évêque lui refusait l'institution canonique, il pouvait

en appeler à la puissance civile (art. 36). 2° Il devait prêter le meme serment que les évêques à la Nation, à la Loi, au Roi età la Constitution (art. 38). De même que l'évêque, le rurê choisissait ses vicaires, mais « il ne pouvait fixer son choix que sur des prêtres ordonnés ou admis dans le diocèse par l'évêque »; mais pas plus que l'évêque il ne pouvait les révoquer à son gré. Il fallait ‹ des causes légitimes jugées telles par l'évéque et son conseil » (art. 43 et 44).

Enfin était réglé le mode d'administration des diocèses pendant les vacances. Le premier et à son défaut le second vicaire de l'église cathédrale, puisque les chapitres n'existaient plus, remplaçait l'évêque « tant pour les fonctions curiales que pour les actes de juridiction qui n'exigent pas le caractère épiscopal; mais en tout, il était tenu de se conduire d'après les avis du conseil » (art. 41). L'administration d'une cure vacante devait èlreconliéeau premier vicaire et à défaut de tout vicaire à un desservant nommé par l'évêque (art. 42).

Le litre lit, *Du traitement des ministres de la religion,* débute par ce principe : « Les ministres de la religion exerçant les premières et plus importantes fonctions de la société, ...seront défrayés par la nation » (art. I). En consénuence: 1° la nation s'engagea fournir « un logement convenable, à chaque évêque, à chaque curé et aux diervanls des annexes et succursales (art. 2); 2' elle leur assure un traitement : à l'évéque de Paris 50000 livres; aux évêques des villes de 50000 âmes et au-dessus 20000; aux autres 12 000 (art. 3); aux vicaires de l'évéque, à Paris, au premier vicaire 6000 livres; au second 4000; à tous les autres 3000; dans les villes de50000 âmes et au-dessus, au premier vicaire 4C00. au second 3000 et à tous les autres 2400; dans les villes au-dessous de 50000 âmes, au premier vicaire 3000, au second 2 400 et à tous les autres 2000 (art. 4). Pour les curés leur traitement était ainsi fixé : â Paris, 6000 livres; dans les villes de 50000 âmes et au-dessus, 4000; dans les villes au-dessous de 50000 et au-dessus de 10000 âmes, 30C0; dans les villes et bourgs au-dessous de 10000 et au-dessus de 3000 âmes, 2400 et enlin dans toutes les autres villes et bourgs et dans les villages, pour une population de 3000 à 2500 âmes, 2000 livres; de 2500 à 2000, 1800 livres: de 2000 à 1 000, 1 500 livres et au-dessous, 1 200 livres. Les vicaires des curés recevront : à Paris, le premier 2 400 livres; le second 1500 et les autres 1000; dans les villes de 50 000 âmes et au-dessus, le premier 1 200, le second 1 000 et tous les autres 800; dans les villes et bourgs au-dessous de 50000 et au-dessus de 3000 âmes, les deux premiers 800 et les autres 700; dans toutes les autres paroisses, 700 chacun sans distinction (art. 6). Les curés âgés ou infirmes avaient le choix enlre ces deux solutions : prendre un vicaire de plus, payé évidemment par la nation, ou « se retirer avec une pension égale au traitement qui aurait été fourni au vicaire » ;art. 9). En compensation du traitement qui leur était assuré, évêques, curés et vicaires devaient exercer gratuitement leurs fonctions.

Toute cette organisation ne devait valoir que « pour ceux qui seraient pourvus par la suite d'offices ecclésiastiques › (art. 11). La loi du 24 juillet fixa ainsi « le traitement du clergé actuel » : aux évêques conservés en fonctions 12000 livres lorsque leurs revenus ecclésia-tiques n'atteignaient pas cette somme, ‹ 42000 livres plus la moitié de l'excédent sans que le tout puisse aller au delà de 30000 livres pour ceux dont les revenus eic· · .·:·. r.: livres; à l'évêque de Paris 75000 » art. 1 . aux évêques dont les sièges sont supprimés, une ρ ι,-.οη · gale ‹ aux deux tiers du traitement cidessus irt. 2 . aux évêques démissionnaires, les deux tiers du traiter: ■nt dont ils auraient joui, « en restant en fonctions ·. à la condition toutefois que ces deux tiers n'excèdent pas ta somme de 10 000 livres (art. 3).

Quant aux curés actuels, ils auront le choix entre le traitement lixé par le litre m de la loi du 12 juillet ou « 1200 livres avec la moitié de l'excédent de leurs revenus ecclésiastiques actuels, pourvu que le tout ne s'élève pas au delà de 6000 livres », et dans tous les cas, « ils conlinueront à jouir des bâtiments à leur usage et des jardins dépendants de leurs cures, qui sont situés dans le chef-lieu de leurs bénéfices » (art. 4). Le traitement des vicaires était celui fixé par la loi du 12 juillet (art. 5). Ces traitements entraînaient la suppression du casuel ainsi que des prestations qui se percevaient sous le nom de mesures par feu. ménage, etc. (art. 6). Cette organisation ne devait elle-même être mise en vigueur qu'à partir du l«r janvier 1791 (art. 7). Jusque là un régime transitoire était adopté, dont la principale disposition était que tout curé devait avoir au moins 1 200 livres. Évêques et curés « conservés dans leurs fonctions » ne pouvaient « recevoir leur traitement, qu'au préalable, ils n'aient prêté le serment » prescrit par la loi constitutionnelle. Le même décret du 2i juillet réglait en outre le traitement des bénéficiers supprimés et des ecclésiastiques ayant pensions sur bénéfices. Plusieurs points de toute celte organisation financière seront encore complétés et précisés par un décret du 3 août.

Le titre tv, ou *De la loi de la résidence,* commence comme les autres titres en fixant le principe : « La loi de la résidence, dit l'art. 1", sera rigoureusement observée....sans aucune exception ni distinction ». En conséquence, aucun évêque, aucun curé, aucun vicaire ne pourra s'absenter plus de quinze jours consécutifs, chaque année, sans une véritable nécessité et sans l'agrément, pour l'évéque, du directoire de son département, pour le curé, de son évêque et du directoire de son district et pour le vicaire, de son curé (art. 2-4) ; sous peine de poursuites civiles aboutissant à la privation du traitement. En conséquence encore, il y a incompatibilité entre les fonctions ecclésiastiques et les charges, emplois ou commissions qui supposent l'obligation de s'éloigner. Les mêmes fonctions compatibles avec les fonctions d'électeur, de député, de membre du conseil général de la commune, du conseil des administrations des districts et des départements, ne le seront pas à l'avenir avec les fonctions de maire, d'oflicier municipal, de membre des directoires de district et de département. Ceux qui actuellement avaient de ces charges pouvaient attendre la fin de leur mandat (art. 5-7).

Telle est la constitution du clergé. Elle apparaît d'abord comme une œuvre purement civile. L'Assemblée l'a décidée souverainement, sans admettre que l'on puisse en référer au pape, à un concile national, sans même consulter l'Église. Elle n'eut, d'ailleurs, aucun doute sur sa puissance; la constitution civile marque, comme il a été dit, le triomphe absolu, sans contre-poids, de la théorie gallicane et parlementaire de la quasi-souveraineté du roi sur le domaine religieux, et la nation est devenue l'héritière du roi. Et, sur ce point de la souveraineté de l'Èlat dans l'ordre religieux, les disciples de Rousseau se sont trouvés d'accord avec les parlementaires d'ancien régime. On ne saurait nier non plus l'esprit d'égalité qui anime la constitution civile : qu'est devenu le pouvoir épiscopal chez cet évêque-curé, instrument de son conseil, dont la voix ne compte pas plus que celle de ce vicaire qu'il s'est donné? Bien que, enlin, la constitution opérât quelques utiles réformes, elle apparaît, dans son ensemble, comme une œuvre audacieuse, risquée, propre à soulever la plus légitime opposition de la part de l'Église. Eli» bouleverse, sans entente préalable, une organisation qui repose sur un concordat vieux de deux siècles et demi, sur des règles canoniques adoptées par l'Église depuis plus longtemps encore et même sur des dogmes. Et sous quel prétexte? C'est pour ra-

mener l'Église de France à la pureté primitive, faire d'elle le pastiche de l'Église apostolique! comme si, en dehors de toute autre considération, l'Église apostolique pouvait recommencer dans les cadres administratifs de 1789! « L'entreprise, dit M. Sorel, menait droit au schisme. » Aussi « on peut dire que de toutes les erreurs de l'Assemblée, celle-là fut la plus funeste : elle rompit tous les liens, elle déchira la nation et l'État, elle ouvrit l'abîme où se précipita la Révolution ». Les décrets sur la constitution du clergé ont, en effet, décidé Louis XVI à rompre avec la Révolution et à réclamer l'intervention de l'Europe; d'autre part, ils ont déchaîné la guerre civile en France et entraîné la Révolution dans la voie des pires violences. Louis XVI a bien sa responsabilité cependant dans cette crise. La constitution civile ne pouvait devenir loi d'État. sans qu'il donnât sa sanction. La donnerait-il? On se le demanda dans les deux camps. L'épiscopat escomptait la piété du roi, sa conscience timorée, et le pape lui-même s'efforça de peser sur la volonté du roi. Le I0 juillet, il adressait trois brefs au gouvernement français, l'un au roi. un autre au ministre Lefranc de Pompignan, archevêque de Vienne, et le troisième au garde des sceaux Champion de Cicé, archevêque de Bordeaux. Au roi qu'il sait résolu « à rester attaché à la religion catholique..., au saint-siège », le pape recommande de ne pas se laisser surprendre « par des artifices adroits et un captieux langage », faisant appel à l'amour du souverain pour ses peuples, et de ne pas approuver des décrets « qui entraîneraient la nation entière dans l'erreur, le rojaume dans le schisme et peut-être allumeraient la flamme dévorante d'une guerre de religion ». Aux deux archevêques, le pape demande de détourner le roi d'une fatale sanction et il le leur demande pour combattre « l'état de suggestion où tiennent le roi les violences populaires ». Les partisans de la constitution comptaient, eux, sur la faiblesse du roi devant les manifestations de l'Assemblée, appuyées par les manifestations de la rue et ils mirent la rue en mouvement. Louis XVI eût bien voulu refuser sa sanction car. en lui, a-t-on dit, « la piété était bien le tout de l'homme, » mais d'une part, dans son entourage, on soutint mal cette volonté. Les archevêques de Vienne et de Bordeaux ne firent rien, semble-t-il. dans cet ordre : le premier, comme l'a bien prouvé M. Émery, parce qu'il était malade, le second par une faiblesse, qu'il expia et que ses collègues lui firent expier durement; d'autre part, l'Assemblée affirmait sa volonté de ne pas négocier avec le pape et d'avoir son œuvre telle qu'elle l'avait faite; enfin l'émeute était dans Paris. Louis XVI signa donc le 24 août, bans l'intervalle, il négocia avec Rome, gauchement, avec l'apparente duplicité qu'il mettait dans les négociations où son âme était incertaine. Le 28 juillet, à Saint-Cloud, il promettait aux représentants de l'Assemblée de sanctionner la constitution; il demandait seulement le temps d'obtenir l'approbation soit des évêques de France, soit du pape. Le même jour, il annonçait à Pie VI son dessein arrêté de sanctionner, et en même temps, il chargeait ses deux ministres ecclésiastiques d'obtenir du pape, par l'intermédiaire de l'ambassadeur de France à Rqrne, le cardinal de Bernis, une approbation *provisoire* des points *particuliers* suivants : la nouvelle distribution des métropoles et la création de la métropole de Rennes; les circonscriptions nouvelles, en invitant les évêques lésés à montrer la même condescendance que le Saint-Père; les vicaires épiscopaux substitués par la constitution civile aux chapitres, etc. Ces propositions partirent de Paris le 29. Bernis, tout en jugeant leur acceptation impossible, les transmit le 12 août; le 17, le pape écrivait à Louis XVI que, malgré la nullité évidente de la constitution civile, « puisque tous les droits de la puissance temporelle dans ces matières ne s'étendent pas plus loin qu'à aider de son autorité l'exécution des décrets ecclésiastiques », il allait convoquer une congrégation de cardinaux pour étudier ses propositions. Quel était le plan de Louis XVI? Voulait-il simplement gagner du temps et pouvoir attendre, dans la paix de la conscience et le calme de la rue, le moment où, redevenu monarque absolu, il pourrait redevenir le roi très chrétien? Voulait-il au contraire compromettre le pape dans une acceptation provisoire pour lui arracher ensuite une acceptation définitive? Quoi qu'il en soit, il n'attendit même pas la réponse du pape. Celle réponse, quelque diligence que l'on mît, ne pouvait lui arriver avant le 26 août, et le 24, après un conseil tenu avec ses ministres, il faisait de la constitution une loi définitive.

IV. L'opposition, le serment et la persécution des réfractaires. — 1° *L'opposition.* — Devenue loi, la constitution civile trouva une formidable opposition dont l'épiscopat donna le signal II y eut d'abord comme un flottement dans les rangs de l'épiscopat, mais bientôt il prit une attitude uniforme de résistance, sous la direction des évêques députés à l'Assemblée, qui eux-mêmes avaient un comité directeur de sept membres : Boisgelin, Dulau. Talleyrand-Pêrigord, de Bethisy, de Méziéres, de Bonal. de Lastic. Sous cette direction, l'épiscopat donna le signal de la lutte, et ce fut heureux : ce signal ne pouvait venir que de lui. Étant donnée l'indépendance de l'épiscopat gallican d'aloi-s, le pape ne pouvait le devancer, sans crainte de n'être pas suivi. Quant aux curés, jusque-là ils avaient été acquis sans partage à la Révolution : « Il y a 40000 curés, écrira Boisgelin dans un rapport à Louis XVI, le 1" décembre 1790; quelle sera la faible proportion de ceux qui ne seront pas retenus par la crainte? » A quelle vue obéit l'épiscopat en commençant cette courageuse opposition? On l'a accusé d'avoir agi par intérêt : il aurait continué, à propos de la constitution civile, l'opposition qu'il avait faite à propos de la confiscation des biens ecclésiastiques, esp'rant recouvrer ceux-ci en faisant échouer celle-là. On l'a accusé aussi, et Mirabeau s'est fait l'avocat de cette accusation, d'avoir agi par haine de la Révolution; enfin, dit-on, l'episcopal a agi par honneur et l'on rapporte à ce sujet une phrase qu'aurait prononcée, d'après les *Mémoires* de Lafayette, Dillon, archevêque de Narbonne : « Nous nous sommes conduits en vrais gentilshommes, car on ne peut pas dire que ce fut par religion. » Les raisons d'agir de l'épiscopat furent supérieures. « Jusqu'ici, dit l'historien de *l'Ancien clergé de France,* les évêques ont marché avec la Constituante, non sans doute â l'avant-garde, souvent avec plus de résignation que d'enthousiasme, mais aussi avec une bonne volonté généreuse qui s'alliait, chez les prélats les plus éclairés, à l'intelligence des temps nouveaux et à un libéralisme sincère. » Ils se sont même résignés à voir l'Église dépouillée de ses biens. C'est qu'il ne s'agissait encore que « de savoir si l'Église serait riche, si elle serait puissante ». Et maintenant, en face de la constitution civile, il s'agit « de savoir si elle sera ». Plus d'une fois, d'ailleurs, les évêques ont affirmé la pureté de leurs intentions, comme Boisgelin dans sa *Lettre à Burke.*

L'épiscopat s'efforça d'abord de se gagner l'opinion. La partie était perdue devant l'Assemblée et même auprès du roi : il s'efforça de la gagner devant le pays. Son manifeste général est *l'Exposition des principes sur la constitution civile du clergé, par les évêqu/s députés à l'Assemblée nationale,* in-8°, qui parut le 30 octobre 1790. Elle portait 30 signatures d'évêques-déput· s : en réalité, elle était l'œuvre de Boisgelin. Les autres membres de l'épiscopat envoyèrent successivement leur adhésion ainsi aue 98 ecclésiastiques de second ordre

députés à l'Assemblée nationale. Après avoir relevé tout ce qui leur paraissait hétérodoxe dans la constitution, les évêques revenaient à leur conseil d'une entente nécessaire avec l'Eglise, représentée par un concile national ou par le pape, et ils demandaient à l'Assemblée de surseoira l'exécution de la loi. Autour de ce manifeste se groupent un nombre considérable de lettres pastorales écrites par les évêques soit avant, soit après le vote de la loi du 12 juillet, soit à propos du serment, soit à propos de l'installation des intrus, etc. Plusieurs firent alors grand tapage. Telles lurent les *Considérations sur les limites de la puissance temporelle et de la puissance civile,* par M. l'archevêque de Toulouse, député à l'Assemblée nationale; une brochure intitulée : *Quelle doit être l'in/luence de l'Assemblée nationale de France sur les matières ecclésiastiques,* par M. l'évêque de Nancy; une *Instruction pastorale* de M. l'évêque de Boulogne sur *l'autorité spirituelle de l'Église,* datée du 2i octobre 1790. qu'adressèrent à leurs fidèles bon nombre d'évêques dont Mgrde.Iuigné; une autre *Instruction pastorale* du même, datée d'Vpres le 8 août 1791 ; un *Examen de l'instruction de l'Assemblée nationale sur l'organisation prétendue civile du clergé,* par M. l'évêque de Langres, etc. Des prêtres publièrent aussi des brochures dans le même sens : il y eut */Examen impartial du rapport /ait á l'Assemblée nationale au nom du comité ecclésiastique par .M. Martineau, député de la ville de Paris, sur la constitution civile du clergé... Sa discussion,* par M. Tliiébaut, curé de Sainte-Croix, ancien supérieur du séminaire, député de la ville de Metz; un *Parallèle des révolutions,* par M. l'abbé Guillon; */'Opinion,* de l'abbé Maury, *sur la constitution civile du clergé prononcée à l'Assemblée nationale le samedi 27 novembre 1700.* Des laïques, voire des parlementaires jansénistes, prirent rang parmi les auxiliaires de l'épiscopat. Ainsi, parurent, sans parler des articles de l'Ami *du roi* et autres journaux, le *Mémoire à consulter sur la compétence de la puissance temporelle relativement à l'érection et à la suppression des sièges épiscopaux,* datée du 15 mars 1790 et signée Jabineau, Maultrot, etc.; des *Lettres de M. M.* (Maultrot) *à M. J.* (Jabineau) *sur la nouvelle constitution civile; une réponse de M. E. á M. M. sur le même objet,* etc. Toutes ces brochures se trouvent dans la *Collection ecclésiastique* de Barruel.

Le parti opposé ne resta pas à court pour défendre son œuvre. Ses écrits comprirent deux groupes distincts :

1. Les écrits des députés laïques qui avaient voté la constitution civile. Le principal est *l'instruction de l'Assemblée nationale sur la conslitulion civile du clergé,* décrétée le 7 janvier, rédigée par les quatre comités réunis, ecclésiastique, d'aliénation, des recherches et des rapports, après qu'un *Projet d'adresse aux Français,* présenté par Mirabeau, en réponse à */'Exposition des principes,* eût été repoussé comme trop violent, el votée le jour même de sa présentation, 21 janvier « pour être lue sans retard le dimanche suivant â l'issue de la messe paroissiale ». Mais où l'on retrouve le mieux les idées de la majorité, c'est dans le *Rapport* de Martineau, dans les *Discours* de Treilhard et de Camus, *imprimés par ordre de l'Assemblée nationale,* dans le *Développement de l'opinion de M. Camus député â l'Assemblée nationale, dans la séance du 27 novembre, sur l'exécution des lois concernant la constitution civile du clergé,* in-8", Paris, 1790, à laquelle adhérèrent 28 curés et prêtres, députés à l'Assemblée. dont Saurine et Massieu; dans les *Observations sur les deux brefs du pape en date du 10 mars et du 13 avril 1791,* par M. Camus, ancien homme de loi, membre de l'Assemblée nationale. in-8°. Paris, 1791. La plupart se retrouvent aussi dans la *Collection* de Barruel.

2. Les écrits des évêques et prêtres constitutionnels. Les évêques constitutionnels eurent aussi leur réponse à */'Exposition des principes :* c'est */'Accord des vrais principes de l'Eglise, de la morale el de la raison sur la constitution civile du clergé de France,* par les évêques des départements membres de l'Assemblée nationale constituante, in-8°, Paris, 1791, rédigée, croit-on. par un ex-religieux, Lebreton, portant 18 signatures d'évêques-députés et 29 adhésions, et suivie d'une *Lettre des évêques constitutionnels membres de VAssemblée constituante au pape, en lui envoyant l'ouvrage fait pour la défense de la constitution civile du clergé. L'Accord* étudie ces 3 points : a) autorité de la puissance législative sur la discipline extérieure de l'Église; 6) question des élections; c) question de la mission et juridiction. Auparavant déjà, surfont au moment de la prestation du serment, il y avait eu diverses apologies de la constitution civile. Grégoire, entre autres, avait publié une brochure intitulée : *Légitimité du serment civique exigé des fonctionnaires ecclésiastiques.* Ce n'est pas qu'il trouve cette constitution sans défaut. « Approuvez-vous tout, écrit-il, dans la constitution civile du clergé? Je réponds, non, pas plus que les décrets concernant le marc d'argent, les colonies, les retours de l'Inde, etc. » Mais « le fond lui en paraît excellent ». vraisemblablement, non pas tant à cause de son caractère gallican, qu'en raison de ses tendances égalitaires. « L'aristocratie me parait aussi contraire aux principes dans l'Eglise que dans l'État, » écrit-il, après un passage qui rappelle les dernières années, « oû la considération comme la richesse était en raison inverse du mérite et du travail » et où « les curés portant le poids du jour étaient communément dans l'Église ce que furent les Gabaoniles et les Ilotes à l'égard des Hébreux et des Spartiates ». Il faut citer aussi une *Apologie des décrets sur la constitution civile du clergé,* par le P. Lalande, prêtre de (Oratoire, de multiples brochures de l'évêque de la Seine-Inférieure, Charrier de la Roche, etc. Les prêtres constitutionnels eurent aussi leur consultation juridique ! c'est la *Consultation sur une question importante relative á l'article du rapport du comité ecclésiastique sur la conslitulion civile du clergé,* datée du 27 mai et signée Faure avocat, Agrer, etc. Il s'agissait de répondre à cette question posée par l'abbé Saurine : « La puissance spiriluelle peut-elle contester à l'Assemblée nationale le droit d'ériger ou de supprimer des évêchés? »

La controverse portait principalement sur les points suivants ; *a) La compétence de l'Assemblée.* — Sans nier que l'Eglise gallicane appelait des réformes, sans dénier même à la Constituante le droit de prendre l'initiative de ces réformes, les évêques lui refusaient la compétence nécessaire pour légiférer seule en pareille matière. « Il s'agit d'un ordre de choses, disait à la tribune Boisgelin rappelant une parole de Bossuet, oû la loi qui partout ailleurs commande et marche en souveraine doit seconder et servir. » Or, rappelait */'Exposition des principes,* les décrets de la constitution civile avaient été établis « comme les lois absolues d'une autorité souveraine,sans aucune dépendance de l'autorité de l'Église el sans aucun recours aux formes canoniques » : pour donner à la constitution civile force de loi aux yeux des chrétiens, une chose était nécessaire : l'approbation de l'Eglise représentée par un concile national ou par son chef, le pape. Tel était le reproche ; il était grave; justifié, il frappait d'une nullité radicale les titres t et π de la nouvelle loi. Aussi les constitutionnels se défendaient-ils de leur mieux contre cette accusation, ni ils n'avaient voulu porter la main à l'encensoir : le titre de constitution civile donnée à leur loi en était une preuve; et d'ailleurs disait */'Instruction du 21 janvier* .· « les "enrêsen-

tants de la France, fortement attachés â la religion de leurs pères, à l'Église catholique dont le pape est le chef visible sur la terre..., convaincus que la doctrine et la foi catholiques avaient leur fondement dans une autorité supérieure à celle des hommes, savaient qu'il n'était pas en leur pouvoir d'y porter la main; » ni ils ne l'avaient fait : dans toutes les mesures religieuses qu'elle a décrétées, affirmaient de la Constituante ses apologistes, elle n'a pas dépassé la limite de ses droits. Sans doute, disaient-ils, la puissance spirituelle et la puissance temporelle ont un domaine distinct, où elles sont indépendantes. Mais quel est le domaine de l'Église'? L'Église n'a d'autre domaine que le spirituel. Il se borne « aux consciences sur lesquelles Jésus-Christ lui a confié un pouvoir... indépendant de l'autorité civile dans ses dogmes, sa morale, sa discipline intérieure » (Grégoire). Et que faut-il entendre par ce mot : discipline intérieure? Cette discipline n'a « pour objet que des choses surnaturelles telles que la doctrine de la foi, l'administration des sacrements..., la juridiction purement spirituelle » *(Accord).* Dés lors, le domaine propre de la puissance temporelle est facile à indiquer : l'autorité civile à laquelle tous les chrétiens doivent « une inviolable soumission » est souveraine dans tout ce qui tient au temporel. « Tout ce qui lient au temporel, disait Treilhard, le 30 mai, appartient à la juridiction temporelle,encore que l'Eglise puisse y avoir quelque intérêt. Mais cet intérêt... elle ne le lire pas de l'ordre naturel dans lequel elle dépend du magistral séculier. » C'est ainsi reconnaître à l'État le droit de décider souverainement non seulement dans les questions dites mixtes, et qui ne sont plus telles par le fait, mais dans toutes les questions de discipline, même générale, pour peu qu'elles se traduisent par une organisation extérieure. « Ainsi d'ailleurs, l'a voulu Jésus-Christ, lorsqu'il a dit : Mon royaume n'est pas de ce monde » *(Consultation de Faure};* ainsi en a-t-il été dans les premiers siècles de l'Église; ainsi encore le demande la raison. Selon le mot de saint Augustin : « L'Église est dans l'empire et non l'empire dans l'Église; » en conséquence, « il faut, dit Camus, que la religion soit reçue dans l'État, qu'elle y soit admise en connaissance de cause. » Et la nation qui refaisait la France avait incontestablement « le droit de déclarer quelle serait la religion qu'elle maintiendrait ». Elle a gardé la religion catholique sans même « mettre cet objet en délibération », mais elle pouvait lui dicter ses conditions, et elle les lui a dictées, relativement à la discipline, s'entend, et non aux dogmes : « car il n'est pas au pouvoir des puissances de la terre de changer les dogmes de la vraie religion, » mais « tout ce qui n'est que discipline est sujet aux modifications exigées par l'État, qui, en recevant la religion, dicte à ses ministres les conditions sous lesquelles il entend les recevoir ». Sans adopter les mêmes prémisses que ce parlementaire gallican, les évêques et prêtres constitutionnels arrivent aux mêmes conclusions. « Le droit naturel de la puissance souveraine, dit l'Accord, est d'exercer autorité et surveillance sur tout ce qui intéresse l'ordre public. Or, on ne peut nier que la discipline extérieure de l'Église n'intéresse beaucoup l'ordre public. La religion chrétienne n'a pu anéantir ce droit des souverains ; l'Eglise est donc de droit naturel soumise aux l iis des empires, quant à sa discipline extérieure. » El après avoir entassé des textes de î'Évangile, des l'eres. de Bossuet, puis des faits qu'il interprète, *Accord* con lut : « Il y a dans l'Église un ordre de choses qui intéresse la tranquillité publique... et dont la bonté est relative aux circonstances de temps, de lieux ' t de personnes. Il est donc *de droit naturel* soumis à .a puissance qui fait les lois et qui les change suivant - temps, les lieux et les personnes. » N'est-ce pas ' n-i d'ailleurs que l'ont pratiqué les rois, de l'aveu de l'Église, et la nation n'est-elle pas l'héritière de leurs droits?

A ces affirmations, les évêques opposaient des affirmations contradictoires : a On a confondu, répondaient-ils, la discipline extérieure et la police extérieure. La police extérieure relève de l'État, et la discipline extérieure relèx'e uniquement de l'Église. Jésus-Christ a fait de son Église une société parfaite. Il lui a donné tout ce qui est nécessaire à sa constitution et à son gouvernement. Elle ne tient absolument rien de l'autorité temporelle dans tout ce qui est nécessaire à son régime et à sa discipline. » *Consultation de Maultrol et Jabineau.* C'est, d'ailleurs, le droit naturel de toute religion. « Toute religion a ses dogmes, ses lois, son gouvernement et ses ministres... C'est une véritable société qui, comme les nations elles-mêmes, a son organisation sans laquelle elle ne saurait subsister. » *Considérations... par M. l'archevêque de Toulouse.* « Il est une juridiction propre et essentielle à l'Église, dit l *Exposition* d'après Fleury, une juridiction que Jésus-Christ lui a donnée, qui se soutint par elle-même dans les premiers siècles du christianisme... L'ne partie de cette juridiction, et peut-être la première, est le droit de faire des lois et règlements, ce droit essentiel de toute société. » A ce sujet, enfin, M. de Boulogne rappelle la parole de Fénelon : « L'évêque du dehors ne doit jamais rien entreprendre sur les fonctions de celui du dedans; il se tient, le glaive à la main, à la porte du sanctuaire, mais il prend garde de n'y entrer pas; en même temps qu'il protège, il obéit; il protège les décisions, mais il n'en fait aucune. » « L'Église est dans l'Etat, dit-il encore en substance; cela peut bien vouloir dire que l'Église n'a aucun droit sur l'administration temporelle de l'État, mais l'Église dans l'État ne peut rien perdre de la souveraineté et de l'indépendance de son autorité spirituelle. » La pensée des évêques se précisait dans cette distinction : Dans la discipline, « il est des points pour lesquels l'Église est aussi indêpen dante que pour sa doctrine. » 11 s'agit des lois « qui sont la suite nécessaire des dogmes, qui ont la même stabilité qu'eux. Ainsi la hiérarchie des pasleurs ». Ni l'Église, ni à plus forte raison l'État ne sauraient y toucher. Mais il est « des lois qui moins liées à la substance même de la religion peuvent être modifiées suivant le génie des peuples et la nature des gouvernements... Ces lois sont de deux classes dillérentes : ou elles sont universelles dans toute l'Église et font une partie essentielle de son régime et de son gouvernement »; ainsi « le célibat des prêtres ». Ces sortes de lois « sont presque comme les lois fondées sur les dogmes mêmes, absolument indépendantes du pouvoir civil ». Celui-ci peut simplement « en demander le changement à l'Église universelle qui seule a le droit d'y consentir » ; ou elles sont « de simple police et d'une importance seulement secondaire ». Ces lois « sont aussi indépendantes du pouvoir civil, dans ce sens qu'il ne lui appartient ni deles faire, ni de les changer; mais elles ont besoin de son approbation et de sa protection lorsqu'elles ont des rapports avec l'ordre social. Il a le droit alors... de les rejeter, s'il les trouve conlraires à la liberté, à la propriété, ou aux droits civils des citoyens ». Ainsi en est-il des ordres religieux : l'État peut refuser à un ordre religieux la permission de s'établir et il peut surtout refuser «aux obligations religieuses des ell'els civils ». *Considérations,* par M. l'archevêque de Toulouse. Les évêques entassaient eux aussi, à l'appui de leurs dires, les textes et les faits. Quant à l'objection que la nation ne faisait qu'exercer les droits qu'avaient exercés les rois, il leur était facile de répondre : Ces droits, les rois ne les exerçaient qu'en vue d'un concordat, c'est-à-dire d'une concession de l'Église, et par ce fait que le catholicisme était religion d'Etat : celte qualité supposait, en ell'et, chez le

chef de l'État un certain droit de contrôle sur les lois d'Eglise, et si parfois il abusait, l'Église pouvait pardonner « au Roi très chrétien ». Mais la Nation avait perdu tous ces titres, déchiré le concordat, proclamé ou à peu près la liberté des cultes, refusé au catholicisme le titre de religion d'État et loin d'avoir bien mérité de l'Église, elle l'avait dépouillée.

Restait aux adversaires de la constitution civile à montrer» dans quel ordre il faut ranger la suppression, l'érection, la circonscription des métropoles, des diocèses et des cures; la suppression des églises cathédrales el autres titres bénéfices; les règles concernant le choix el l'institution des pasteurs, et la manière d'exercer la juridiction spirituelle dans les différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique », *Lettre pastorale de M. de Houlogne,* et apres avoir fait le procès de la constitution civile en général, les évêques attaquaient chacune de ses dispositions.

b) *Les nouvelles circonscriptions ecclésiastiques.* — Ils attaquaient d'abord le droit, que s'était attribué l'Assemblée dans le titre Ier de la Constitution civile, de bouleverser tous les cadres de l'administration ecclésiastique. Voici comment se justifiaient les constitutionnels : ‹ La nouvelle distribution civile du royaume, disait *l'instruction du janvier,* rendait nécessaire une nouvelle distribution des diocèses... Ces changements étaient utiles, on le reconnaît, mais l'autorité spirituelle, devait, dit-on, y concourir. Qu'y a-t-il donc de spirituel dans une distribution de territoires? Jésus-Christ a dit à ses apôtres : Allez et prêchez par toute la terre; il ne leur a pas dit : Vous serez les maîtres de circonscrire les lieux ou vous enseignerez. La démarcation des diocèses est l'ouvrage des hommes. Le droit ne peut en appartenir qu'aux peuples, parce que c'est à ceux qui ont des besoins à juger du nombre de ceux qui doivent y pourvoir. » Grégoire est non moins précis : « Il est essentiel à la religion, dit-il, d'avoir des diocèses..., mais maîtresse absolue de son territoire, elle le partage à 83 évêques... J'ai beau m'alambiquer l'esprit pour trouver là du dogme, je n'y vois qu'une opération matérielle, géographique, et si l'Église peut revendiquer cette opération comme étant d'institution divine, dites-inoi à quel terme l'autorité spirituelle s'arrêtera. Ce réglement de police est salutaire à l'État, donc l'État a le droit de le faire. » Camus, Charrier de la Roche s'expriment de même, et sous la plume de tous revient une comparaison ainsi formulée par Grégoire : « Si le Japon idolâtre ou la Suède hérétique disait à nos missionnaires : je subviendrai à tous les frais du culte catholique que j'adopte; mais il me plaît de ne vouloir que 83 évêchés et tel nombre de prêtres...; avec quel transport indicible on recevrait leur offre! Pensez-vous qu'il fallût une bulle du pape pour légitimer ce règlement? » Suivaient des faits destinés à prouver : *a.* Que les divisions fixées par l'Eglise dans les pays où elle s'établissait avaient toujours eu pour bases les divisions civiles; *b.* que les conciles, le concile de Chalcédoine en particulier, supposent et même acceptent que les souverains fassent rentrer l'organisation ecclésiastique dans l'organisation civile; c. que les souverains ont érigé librement des évêchés et des métropoles. D'ailleurs, « quand même, ajoute Grégoire, le clergé seul aurait consommé toutes les opérations de celte nature, c-s actes, ratifiés par l'aveu tacite de la puissant-; civile, se seraient-ils convertis en droit? Non assurément... Quand une nation se ressaisit de ses dr :ts : prescriptibles, il est ridicule de lui opposer d<s usages » Enfin, par le fait que les prêtres sont des fonctionnaires salariés, la nation a le droit de limiter leur nombre. « Quand la nation, écrit toujours le même Grégoire, se charge des frais du cuite et de l'entretien de ses ministres, il lui importe de connaître ceux qui lui sont nécessaires pour ne salarier que ceux-la. » il importe peu d'ailleurs aux évêques : comme on le verra, les constitutionnels soutiennent,en effet, que « dans leur consécration les évêques reçoivent tous les pouvoirs des apôtres », sans intermédiaire, et par conséquent une juridiction universelle : *Docete omnes gentes.*

Les évêques ni ne niaient l'utilité d'un remaniement des diocèses, la nécessité du concours de la puissance civile en pays catholique pour l'établissement de nouveaux évêchés, ni même ils ne déniaient à l'Assemblée le droit d'initiative; mais ils affirmaient qu'il s'agissait d'un objet spirituel et qu'en conséquence, logiquement et aussi d'après l'usage constant et les canons, il fallait l'approbation de l'Église, c'cst-â-dire du pape ou des conciles. « Sans doute, écrit M. de Boulogne, la puissance civile peut proposer des vues sur ces importants objets..., mais l'action de l'autorité spirituelle est indispensablement requise, et la puissance civile seule je peut conduire l'ouvrage à sa fin. » Et en effet, qu e j-ce qu'établir un évêché? se demandent les auteurs de la *Consultation.* Il s'agit bien d'une opération géographique! « C'est, répondent-ils, donner à un ministre une juridiction spirituelle sur tel territoire, c'est lui soumettre et les pasteurs et les fidèles de ce canton. » Et supprimer un évêché, qu'est-ce? « C'est dépouiller l'évêque d'une juridiction qu'il tenait de l'Église seule... Que l'Église puisse faire tout cela, on le conçoit, mais qu'une Assemblée civile le puisse, de qui en aurait-elle reçu le pouvoir? » D'ailleurs, ajoutait après avoir exposé les mêmes idées, -M. de Boulogne, « qu'on ne prétende point qu'au moment de la consécration des pontifes l'Église leur communique une juridiction indéfinie, qui peut être étendue ou restreinte ou même anéantie au gré de la puissance civile; » si Jésus-Christ a donné à ses apôtres une juridiction indéfinie, v l'Église n'en agit pas ainsi ; quand elle consacre ses pontifes, elle ne leur attribue qu'une juridiction déterminée à tels lieux, nommément, individuellement et exclusivement à tous autres. L'intention de l'Église sur ce point se connaît par ses lois et les dispositions de celles-ci sont précises. » Enfin, d'après le même prélat, toutes les preuves historiques invoquées sont fausses : « Il a été prouvé, écrivait-il, par les monuments mêmes que l'on s'est permis de mettre en avant, que dans toutes et chacune des circonstances objectées, l'autorité spirituelle est intervenue comme cause nécessaire. » Tous les évêques rappelaient aussi ce canon du concile de Trente : « Qu'il ne soit permis à aucun évêque... d'exercer les fondions épiscopales dans le diocese d'un autre, si ce n'est avec la permission expresse de l'ordinaire et seulement â l'égard des personnes soumises au même ordinaire. S'il en arrivait autrement, l'évêque et ceux qui auraient été ainsi ordonnés, seraient de droit suspens, celui-là des fonctions épiscopales, et ceux-ci de l'exercice de leurs ordres. » Sess. VI, *De reform.,* c. v.

« D'ailleurs, insistait *l'instruction,* si l'autorité spirituelle devait ici concourir avec la puissance temporelle, pourquoi les évêques ne s'empressent-ils pas de contribuer â l'achèvement de cet ouvrage? Pourquoi ne remettent-ils pas volontairement entre les mains de leurs collègues les droits exclusifs qu'ils prétendent avoir? » A celle attaque, que les constitutionnels n avaient pas attendu *l'instruction* pour formuler, *l'Exposition* et les *Lettres pastorales,* entre autres, celle de l'évêque de Langres, répondent : Ce ne serait là qu'une solution provisoire « qui prolongerait les difficultés et ne les terminerait pas ». Elle serait en contradiction avec les décrets : « Les décrets ne sont point exécutés, quand les limites des diocèses et des métropoles ne sont point changées, quand la juridiction propre aux évêques supprimés n'est point détruite, quand celle des évêques conservés ne reçoit pas d'extension. » Donner la délégatiou ou la reluser, ce serait affirmer que « la puissance

civile ne pent ni donner, ni ravir, ni transmettre une juridiction purement spirituelle qui n'appartient qu'à l'Église ». Relativement à l'Église, « comme il s'agit d'un bouleversement total de l'Église gallicane, » il ne peut être opéré que « par l'autorité de toute l'Église... La communication de pouvoirs que ferait en particulier chaque évêque ne validerait pas les décrets de l'ordre spirituel; elle ne produirait donc pas l'effet désiré ».

c) *Les élections, le richérisme.* — « Le droit d'élection rendu au peuple, dit *[l'Accord,* est un des principaux objets des censures de nos adversaires. » Et, en effet, les évêques attaquaient le principe même, qui rappelait Richer et plus encore, peut-être, son application au choix des curés. Ils voyaient d'abord une usurpation de l'Assemblée : « Nous le demandons à tout homme de bonne foi, disait M. de Boulogne, donner le droit de choisir les pasteurs, fixer les conditions requises pour l'éligibilité, ne sont-ce pas autant d'actes de l'autorité spirituelle ?» A ce premier reproche *l'instruction* répondait : « Il était impossible dans une constitution qui avait pour bases l'égalité, la justice et le bien général de ne pas rétablir les élections libres des pasteurs; » et *[l'Accord* soutenait qu'il n'était pas besoin d'autorité pour rétablir un usage apostolique qui n'avait pu être justement aboli. « Nous convenons, disait-il, que les rois, que les papes, que le clergé ont nommé aux évêchés tantôt seuls, tantôt avec plus ou moins d'inlluence; mais... c'était au mépris des canons, contre la tradition et la discipline apostolique. De quelle autorité est la tradition contre toutes les régies? » On retrouve la pratique de l'élection « partout, dans toutes les Eglises et dans tous les siècles » et c'est justice : « celui qui doit présider à tous, doit etre élu par tous. » A ce propos les évêques formulaient leur second grief : Comment est composé ce corps électoral? « Il serait facile de répondre, disait M. de Boulogne, que le retour à la discipline primitive ne peut être ordonné que par la même autorité qui l'avait établie. Mais vit-on jamais dans les premiers siècles des élections d'évêques sans que le clergé y fût appelé. » Et l'évêque de Langres : « Certes, ils seraient bien étonnés ces fidèles des premiers siècles de l'tglise, si... ils entendaient comparer ce nouveau corps électoral à ces assemblées respectables que présidaient les évêques de la province, où les pa~teurs de second ordre avaient une inlluence considérable. Ils seraient indignés de voir se mêler aux électeurs les schismatiques, les hérétiques, les juifs, les idolâtres... On force l'ôglise à recevoir des évêques des mains de ses plus cruels ennemis, même des déistes et des athées. » L'abbé Jacquemart avait, en effet, dans son discours du 9 juin, signalé cette anomalie que « dans plu-ieurs des provinces le grand nombre des électeurs seraient pris parmi les non-catholiques, qui, peut-être, se feraient un plaisir cruel d'alfaiblir une Église qu'ils rivalisent, en lui donnant de mauvais pasteurs ». L'obligation imposée aux électeurs d'entendre la messe n'écartait point le péril, pas plus que le serment de choisir en son âme et conscience. Le reproche paraissait si juste que Grégoire lui-même y avait insisté durant la discussion de la loi et qu'il y revint dans son *Apologie du serment,* mais en ayant soin d'ajouter que • cette manière d'élire n'était ni une hérésie, ni une chose nouvelle ». *L'Accord* répond plus vigoureusement, et d'abord au reproche de mettre de côté le clergé qui devrait avoir la décision ou la très large influence : « De semblables arguments, dit-il, sorlenl des arsenaux de l'ignorance ou de la chicane. On confond les droits d'élection et de confirmation qui n'ont rien de commun que d'avoir été usurpés l'un et l'autre; » puis au reproche d'accepter les dissidents : il faut les accepter par charité : ‹ ils sont nos freres » et des fr res ennemis, éloignés de nous par la persécution, qu'il s'agit de rallier. D'ailleurs, saint Paul n'a-t-il pas dit : *Oportet ilium* (l'évêque) *testimonium habere bonum ab iis r/ui foris sunt?* Puis pourquoi se défier de la loyauté des dissidents? Enfin l'élu n'est-il pas soumis à l'approbation de l'autorité ecclésiastique supérieure. Il est vrai que la profession de foi exigee de l'élu était bien vague; « mais, ripostait Grégoire, jamais la mauvaise foi et l'hypocrisie ne manqueront de subterfuges; elles pourraient s'envelopper dans les détails de la profession de foi la plus développée. » En tin de compte, pour les constitutionnels, tout valait mieux que le régime du concordat, « ce pacte honteux par lequel un pape trafiqua des règles de l'Eglise et un roi des droits du peuple français » *(Accord).* Il faut entendre Grégoire parler de ce temps, « ou le patrimoine de l'Église était devenu la proie d'une caste privilégiée et vorace; » où « d'amples revenus distribués par l'intermédiaire de Celte valetaille qu'on nomme lescoiirti ans, etdesLaïs, qui souillaient une cour dépravée, allaient trop souvent dans le gouffre du luxe, ou même dans le repaire du libertinage ». Et il concluait : « Les élections anciennes sont l'apologie complète des nouvelles. »

Les évêques insistaient sur l'élection des curés : à leurs yeux c'était une grave atteinte à l'autorité épiscopale. « On assimile, dit *[Exposition,* l'élection des curés â celle des évêques. Or l'Église attribue à ceux-ci dans tous les temps eide droit commun, avec l'obligation de pourvoir au service du culte et aux besoins des fidèles, la collation et la nomination des curés de leurs diocèses. » Et connaissant la grosse objection des patronages, les évêques ajoutent : « L'Église, en admettant une exception en faveur des patrons et fondateurs, n'a point abandonné les principes des droits des évêques, parce que l'exception même est émanée de leur consentement. » Évidemment, et ils le disent, l'évêque après un mûr examen pourrait donner l'institution canonique à l'élu, mais « il ne peut pas lui-même annuler le principe de ses devoirs et de ses droils et de ceux de tous les évêques du royaume..., il ne peut pas changer les règles générales de l'Eglise; elles subsistent aussi longtemps qu'elle ne les a point révoquées ». En revanche, les constitutionnels défendent vigoureusement ce point par esprit d'égalité. C'est un fait prouvé par l'histoire, aflirment-ils, que ces élections se firent du temps même des apôtres. El si « les évêques, disait Camus, doivent être élus par le peuple, pourquoi les curés ne le seraient-ils pas? Ils sont, quoique dans un rang différent, pasteurs les uns et les autres, établis les uns et les autres par Jésus-Christ pour gouverner son Église »,

d) La hiérarchie et le presbytérianisme. — L'Assemblée avait prétendu régler la hiérarchie ecclésiastique. Elle avait déterminé les emplois conservés : ils étaicnl peu nombreux. Disparaissaient tousles titres ecclésiastiques sauf ceux d'évêque et de curé, sous prétexte qu'ils n'étaient pas d'institution apostolique, qu'ils étaient inutiles et partant nuisibles. « Un homme oisif, écrivait Grégoire, est au corps social ce qu'est un polvpe dans le corps humain; un homme oisif, un prêtre surtout, a encore d'autres vices : c'est le cas d'appliquer la maxime d'un Anglais : les prêtres sont comme le feu et l'eau. Rien de si utile, rien de si dangereux. »

Vainement objectait-on que l'Eglise seule est juge de son organisation, que seule elle peut la modifier et que la prière, meme isolée de l'action, est utile. Martineau répondait : « 11 ne peut y avoir dans l iLglise d'emplois légitimes que ceux qui ont des fondions extérieures, la charge d'instruire les peuples, de leur administrer les secours spirituels. Tout aulre emploi est un abus dans l'ordre de la nature et de la religion. »

De toutes les institutions supprimées, celle qui fut le plus attaquée et qui se défendit davantage, ce fut celle

des chapitres cathédraux. « Ma table, disait Grégoire, est chargée de protestations de chapitres cathédraux. » Pour se défendre les chapitres alléguaient leur ancienneté; ils affirmaient qu'ils étaient utiles à la mort de l'évêque, puisqu'ils administraient le diocèse, et de son vivant puisqu'ils étaient son conseil. Mais les constitutionnels étaient durs pour eux. « S'il est certain, disait le rapport Martineau, que les chapitres des Eglises ont cessé d'étre les coopérateurs de leurs évêques, qu'au lieu de le regarder comme leur chef, ils l'ont même exclu de leurs assemblées capitulaires, en ne lui permettant d'y assister que comme simple chanoine; s'il est notoire que, depuis longtemps, les chapitres ne sont plus que de nom le conseil des évêques..., vous ne pouvez pas balancer à décréter leur suppression. »

Mais ces atteintes à la hiérarchie traditionnelle, même la suppression du titre d'archevêque, n'étaient rien à côté des atteintes portées au pouvoir épiscopal, si bien que les contemporains comparaient l'Eglise constitutionnelle à l'Eglise presbytérienne. La constitution civile semble, en effet, avoir pris à tâche d'abaisser l'évêque et de relever le curé. Non seulement il n'y aura plus entre les deux cette barrière presque infranchissable que metlait l'ancien régime et qui était un abus, mais ils ont la même origine : tous deux sont élus et par les mêmes électeurs; l'évêque n'est plus guère que le premier parmi ses curés : il n'a plus ni le droit de nomination, ni le droit de décision : ainsi que la nominalion des curés, il a perdu la nomination (les vicaires qui est allée aux curés; il est dans la complète dépendance d'un conseil dont le choix le lie et où toutes les décisions doivent être prises à la pluralité des voix. *L'Exposition* a de longues pages sur ce point, les évêques y montrent comment l'Église a toujours compris la juridiction épiscopale et comment la Constituante, à ce propos comme â tous les autres, détruisait la discipline de l'Église sous prétexte de la rétablir, p. 34 sq. « L'évêque, dit M. de Boulogne, a dans le clergé de son diocèse des coopérateurs qu'il doit honorer; mais il ne peut jamais reconnaître, dans les pasteurs de second ordre, ni des supérieurs, ni même des égaux, » et il justifie sa thèse par les textes des Pères, par les définitions des conciles et surtout par cette définition du concile de Trente : « Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres, qu'il soit anathème. » Sess. XXIII, c. iv; Barruel, *Collection,* t. in, p. 49 sq. « Quand nous réclamons les principes de la juridiction épiscopale, font remarquer, p. 44, les auteurs de *VExposition,* répondant à cette objection qu'un tel pouvoir chez l'évêque entraîne la diminution et l'oppression des curés, ce n'est pas pour en rendre l'exercice arbitraire : Jésus-Christ, en instituant son Église, n'a pas laissé Hotter son gouvernement au gré des passions, des intérêts et des erreurs d'un moment. » Et ils rappellent « les sages tempéraments » que formaient dans chaque Église les synodes, les conciles provinciaux, les conciles nationaux, et dans l'Église dispersée le pouvoir du pape. A ces objections il faut opposer naturellement les affirmations du défenseur des droits des curés, de Grégoire. « Dès l'origine de l'Église. affirme-t-il, les curés en la personne des disciples assistent au concile de Jérusalem avec les apôtres. Pendant douze cents ans, ils ont exercé le droit dg si g.-r avec les évêques dans les conciles, de délibérer, de juger même en matière de foi. Depuis le xill' siècle, ils en ont été privés par le droit du plus fort. Et il renvoie à « l'excellent *cahier des curés du Dauphiné ».* Le conseil de l'évêque, « c'est l'ancien près!·'ter- dont les chapitres avaient conservé en partie les droits. · Les membres de ce conseil sont inamovibles. mais « jamais les évêques n'avaient le droit de destituer les chanoines ». Puis, « il est absurde de dire que ces vicaires seront évêques en corps. Fussent-ils mille prêtres, jamais ils ne pourront conférer la prêtrise. » Barruel, *Collection,* t. vu, p. 54. Ln d'autres termes, entre les évêques et les curés, il n'y a d'autre différence essentielle que la plénitude du sacerdoce aux évêques.

e) *Le pape : le schisme d'Henri VIll.* — Une Église ne saurait rompre avec le pape sans sortir de l'unité catholique, en d'autres termes, sans être schismatique. Certains parlementaires, on l'a vu, n'auraient pas reculé devant une rupture complète avec « l'évêque de Borne », comme ils disaient. Mais les curés, entraînés par Grégoire, avaient senti le péril et tenu à garder un lien avec Borne et à affirmer leur volonté de rester avec le chef de l'Église, dans « l'unité de la foi et de la communion ». *L'Accord,* p. 167, parle du pape avec respect: « Nous reconnaissons le pape pour le chef visible de l'Église, pour héritier de la primauté de Pierre, pour le centre de l'unité, suivant l'expression de Bossuet, pour le gardien des canons... Nous croyons avec saint Jérôme que Jésus-Christ a établi un chef pour maintenir l'unité de la foi, *ut, capite constituto, schismatis tolleretur occasio.* C'est pourquoi nous lui avons écrit en signe de communion. Nous aurons pour lui de la soumission et de la déférence, toutes les lois que nous pourrons lui rendre cet hommage, sans blesser les canons, les lois du royaume et les droits de IVpiscopat. *Nous ne sommes donc point schismatiques.* Si la scission se consommait, ce qu'à Dieu ne plaise, ce serait le pape qui se séparerait et nous resterions toujours attachés de cœur à l'Église catholique, apostolique et romaine. »

Ce lien était-il suffisant? Suffit-il pour éviter le schisme de déclarer que l'on ne veut point rompie avec le pape? Non, répondaient les évêques. Voici comme M. de Boulogne résume leur doctrine : « La qualité de chef visible de l'Église universelle n'est point dans l'évêque de Rome un vain titre; elle lui assure comme à saint Pierre la primauté non seulement d'honneur, mais encore de juridiction dans toute l'Église; et on ne peut être catholique, sans reconnaître son autorité. » Barruel, *Collection,* t. m, p. 48. Au reste, il suffit de se souvenir des quatre articles de'1682 pour connaître les doctrines de l'épiscopat gallican sur le pape. L'Eglise de France y reconnaissait au pape, sous certaines réserves, le droit absolu de juger, décider, ordonner, « O toi, dit Bossuet dans son fameux *Discours sur l'imité de l'Eglise,* en parlant de saint Pierre et de ses successeurs, qui as la prérogative de la prédication de la foi, tu as aussi les clés qui désignent l'autorité du gouvernement. Tout est soumis à ces clés; tous, mes frères, rois et peuples, pasteurs et troupeaux : nous le publions avec joie, car nous aimons l'unité et nous tenons â gloire notre obéissance. » Comment cetle juridiction pontificale s'exerçait-elle alors? C'était surtout par ces deux choses : l'institution canonique donnée aux évêques et le droit de juger souverainement en appel. Or, Ces deux droits lui étaient enlevés par la constitution civile : le pape n'était plus que le premier entre ses pairs. Au fond, concluaient les évêques et leurs partisans, la constitution civile renouvelait le schisme d'Henri VIII; c'est la même doctrine, c'est la même façon dissimulée de procéder. « Ouvrez les yeux, écrit l'abbé Guillon dans le *Parallèle des révolutions,* et dans l'histoire du passé voyez l'histoire de l'avenir. Henri VIII avait résolu de rompre avec le siège de Rome. Comment s'y prendra-t-il? On craint d'elfaroucher le peuple par un schisme précipité; il faut l'amener insensiblement; il faut même protester que l'on conserve un inviolable attachement au siège de Pierre; et avec ces magnifiques promesses, la guerre ne s'en faisait que plus sûrement contre le souverain pontife attaqué... dans ses droits essentiels. Il faut abolir dans la pratique, ce que bientôt on v» abolir dans la sanction. » Barruel, *Collection,* t. !▾

. 9!). Au fait, cette question du pape était tout le fonds de la constitution civile.

f) Les constitutionnels sans mission ni juridiction. Les intrus. — Tous ces griefs contre les constitutionnels se condensaient dans celui-ci : ils sont sans mission ni juridiction ; ce sont des intrus : c'est même là le terme qui tuera leur influence et contre lequel ils se défendront le plus; ce sont de faux pasteurs, « parce que, disait un *Catéchisme* traitant *de l'état actuel du clergé de France,* in-8», 1791, les pasteurs légitimes qui existaient avant eux existent encore, qu'ils n'ont donné aucune démission, qu'ils n'ont point été déposés canoniquement et qu'ils réclament contre cet attentat à leur possession légale, à leur mission divine. » Il faut lire sur ce point les *Lettres* qu'adressent à leur clergé ou à leurs fidèles les évêques dont les sièges ont été supprimés, ou qui se voient remplacés. Ils rappellent tous la nécessité d'une mission, d'une juridiction, en un mot d'une institution canonique distincte du sacrement de l'ordre. Or, cette mission, d'où les constitutionnels la tiendraient-ils? De l'élection populaire? Mais n'est-il pas de toute évidence que la puissance séculière ne saurait donner un pouvoir qu'elle n'a pas et ne peut prétendre avoir? Et les évêques citent â ce propos ce canon du concile de Trente, sess. XXIII, can. 7 : Si *guis dixerit... eos gui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi ac sacramentorum ministros, anathema sil;* et cette déclaration du même concile, . iv : *Decernit (sancta synodus) eos qui tantummodo a populo aut saeculari potestate, aut magistratu vocati et instituti ad hæc ministeria exercenda adscendunt..., omnes non Ecclesiæ ministros, sed fures et latrones per ostium non ingressos, habendos esse.* Du métropolitain? D'un autre évêque? Mais « il ne suffit pas, répond l'évêque de Langres, pour avoir une mission légitime de la tenir d'un évêque quelconque, il faut la recevoir de celui que l'Église a chargé de la conférer. Dans les temps anciens, c'était le métropolitain qui, avec la confirmation canonique, donnait la mission légitime... La discipline générale de l'Église en France a depuis longtemps fait passer ce pouvoir entre les mains du pape. C'est donc le pape seul qui, dans l'ordre actuel, peut légitimement donner la mission spirituelle». Harruel, *Collection,* t. x, p. G03. De qui d'ailleurs ce métropolitain, cet évêque serait-il l'agent? du pouvoir civil qui l'a délégué et qui se réserve le droit de juger en dernier ressort. D'ailleurs, tous les évêques constitulionnels, fussent-ils nommés suivant les canons, ne sauraient occuper des sièges épiscopaux que l'Église n'a point érigés ou d'où ne sont pas canoniquement descendus les pasteurs qu'elle y avait élevés. *L'Accord* consacre 70 pages à repousser cette dénomination d'inirus. « Comment peut-on appeler intrus, disent ses auteurs, p. 120, ceux qui sont entrés dans l'épiscopat sous ta double égide de la constitution politique et des canons? » et ils prétendent « établir la réalité de leur mission et la légitimité de leur juridiction sur les glises pii leur sont confiées ». Voici leur thèse : « Ce n'est pas de la puissance séculière que nous tenons lotre mission, c'est de Jésus-Christ lui-même, p. 139. La puissance législative n'avait ni le droit ni la prétention de nous donner une mission spirituelle, et nous n'en avions pas besoin. » La raison?c'est qu'ils ont reçu dans l'ordination tous les pouvoirs nécessaires. Jésus-Lhrist a donné à ses apôtres une mission universelle. Le sacrement de l'ordre l'a transmise aux évêques avec l: plénitude du sacerdoce. Ils ont mission et juridiction partout, parce qu'ils sont prêtres et évêques partout, parce qu'ils sont chargés d'enseigner et de baptiser par toute la terre, de prêcher l'Évangile à toute créature. *Euntes docete omnes gentes...* ». Et plus loin : « L'Église est une; l'épiscopat est un ; tous les évêques le possèdent *solidairement,* dit saint Cyprien. » Mêmes affirmations dans Grégoire : « Vainement on essaie de jeter le trouble dans les âmes... en leur persuadantque les pasteurs, substitués à ceux que l'on supprime, seront des intrus; qu'en conséquence les absolutions données, et tous les actes spirituels émanés d'eux immédiatement ou médiatement, seront frappés de nullité... Le sacrement confère le pouvoir; j'ajoute que par sa nature ce pouvoir est universel. » Barruel, *Collection,* t. vu, p. 42, 49. Puis, c'est en vain que les anciens évêques se prétendent encore titulaires légitimes : « Il reste une difficulté, dit *l'Accord,* p. 141, qui ne demandera pas une longue discussion, parce que le bon sens et quelques fails la résolvent. Il s'agit de savoir si les anciens évêques sont destitués, n'ayant pas été jugés canoniquement. » Voici la réponse : « L'Assemblée nationale a eu le droit d'exiger le serment civique et de placer à côté de lui une condition, qui n'est devenue une loi pénale que pour ceux qui l'ont préférée; » en conséquence on peut considérer les évêques et les prêtres ou comme volontairement démissionnaires ou comme légalement destitués, p. 145. Mais les évêques constitutionnels allaient plus loin : « En supposant, disaient-ils. que nos titres aient besoin du consentement du pape et des anciens évêques, pour être valides : » *a.* « S'ils ne le donnaient pas, ils seraient les premiers ennemis de la religion. » *b.* « La nécessité, la charité et les besoins de l'Église, non seulement nous permettraient, mais nous obligeraient d'exercer la plénitude et l'universalité des pouvoirs de notre ordre, » p. 148, 130. Et ils citent à l'appui de leurs thèses une série de faits qu'ils interprètent et ces paroles de saint Augustin : « Nous ne sommes pas évêques pour nous, mais pour ceux auxquels nous administrons l'Évangile et les sacrements, » d'où ils concluent que leurs prédécesseurs auraient dû suivre l'exemple des évêques d'Afrique en face des donatistes, p. 150 sq. Les mêmes idées se retrouvent dans Grégoire, *loc. cit.,* p. 47 sq. lia une façon toute particulière de montrer qu'entre les évêques assermentés et leurs diocèses « le lien est véritablement rompu ». « Il existe, dit-il, entre le pasteur et les fidèles une espèce de contrat synallagmatique, fondé sur le concours libre des contractants et résilié par la volonté d'une des parties. Quoi! le simple individu passant de son diocèse dans un autre rompt ce lien, et la volonté nationale s'amortirait contre celle des évêques. » Donc. « le contrat est annulé par le vœu du peuple, puisque la loi est l'expression de la volonté générale. » Pour lui aussi, les évêques rejetés par la loi auraient dû rompre volontairement ce contrat, s'ils ne le jugeaient pas rompu, et démissionner, se souvenant qu'en certains cas « l'Eglise doit prévenir l'empire par ses humbles déférences » — et les constitutionnels peuvent exercer leurs fonctions dans la paix de la conscience : « quand même ils ne seraient pas vrais pasteurs, le besoin des peuples validerait l'exercice de leurs fonctions; ils seraient coupables même de le refuser. »

En résumé, l'épiscopat attaquait la constitution civile comme schismatique, parce qu elle séparait la France de ses évêques légitimes et du pape, comme hérétique. puisqu'elle niait pratiquement des dogmes tels que la primauté de juridiction du pape, la nécessité pour les évêques d une mission donnée par l'Église et distincte de l'ordre, la supériorité hiérarchique de l'évêque sur le prêtre et par-dessus tout le droit pour l'Église de se gouverner elle-même. Cf. *Les principes de la foi en opposition avec la constitution civile du clergé,* par un docteur en théologie de Paris, député. Barruel, *op. cit.,* t. vi. Les constitutionnels se défendaient contre ces attaques. L'épiscopat aurait bien voulu amener le pape à condamner avec eux la constitution; mais le pape se tut quelque temps encore et son silence :'it exploité comme une approbation par les constitutionnels.

Tant d'efforts de l'épiscopat furent-ils vains ? Précédemment séparés de leurs prêtres et de leur peuple, comme on l'a vu, ils ne pouvaient espérer les rallier tous à leur cause, surtout que les réformes religieuses paraissaient unies aux réformes politiques et sociales chères à beaucoup. Néanmoins, l'on verra, au moment du serment, les deux armées à peu prés égales en forces.

2' *Le serment constitutionnel.* — L'attitude pratique de l'épiscopat était conforme à ses écrits. Si diminué que fût le pouvoir épiscopal, son concours était nécessaire pour l'exécution du décret du 12 juillet, soit pour la nomination des vicaires épiscopaux, soit pour l'organisation des paroisses, soit pour le remaniement des diocèses. Vers la fin de septembre, la loi avait été publiée partout par les directoires de départements et les municipalités qui mirent une hâte maladroite à l'appliquer. Cependant l'épiscopat se préoccupait d'éviter le schisme qu'il dénonçait : il désirait, comme le roi, trouver un terrain d'entente et obtenir à la constitution civile, dans une certaine mesure, la sanction de l'Eglise représentée par le pape. Le 11 octobre donc, l'évêque de Clermont avait demandé à l'Assemblée de surseoir à l'exécution de la loi, jusqu'à ce que l'on eût reçu l'assentiment du pape, auquel le roi avait écrit : l'Assemblée refusa môme de l'entendre. Alors l'épiscopat adopta comme attitude d'ignorer la loi : dépossédés par la loi ou non, les évéques continuèrent à administrer leurs diocèses comme par le passé. Partout, ce furent des conflits entre les évéques avec leurs fidèles et les autorités et les patriotes, ceux-ci pour la plupart adhérents des clubs jacobins. Les autorités ne cessaient d'en appeler au comité ecclésiastique qui resta le grand pouvoir religieux du moment. Vers la fin d'octobre, deux choses achevèrent d'exaspérer ce comité : *VExposition îles principes* et les affaires de Quimper. Le30 septembre, était mort l'évêque de cette ville, Conan de Saint-Luc. Le chapitre s'empara immédiatement de l'administration du diocèse, sans s'inquiéter de la loi. Puis le 31 octobre, les électeurs, convoqués suivant les prescriptions légales, élisaient par 233 voix contre 125 données à Ms» de la Marche, évêque dépossédé de Saint-Pol de Léon, Expilly, recteur de Saint-Martin à Morlaix, député du clergé de Saint-Pol, qui avait parlé à la Constituante en faveur de la suppression des biens ecclésiastiques, qui appartenait au comité ecclésiastique et était l'auteur d'un des trois rapports qui préparèrent la constitution civile. Vainement il se présenta à son métropolitain : il ne put obtenir de lui ni la confirmation canonique, ni la consécration. L'Assemblée était désarmée : les prescriptions de la loi du 12 juillet étaient précises, et vis-à-vis du métropolitain aucun moyen de contrainte n'était possible. C'est alors que la Constituante vota le décret du 11 novembre qui permit à Expilly, de nouveau et par deux fois repoussé par son métropolitain, repoussé par les évéques de la province, d'être sacré à Paris, dans l'église de l'Oratoire, par Talleyrand, le 21 février 1791, en même temps que Marolles, évêque élu de l'Aisne.

Mais en face de cette attitude de l'épiscopat l'Assemblée crut devoir prendre une mesure générale et vigoureuse. Elle ne voulait pas négocier avec le pape, pas même laisser ce soin à d'autres et attendre la réponse : elle jugeait la chose contraire à sa dignité, mais la chose ' tait surtout contraire à ses passions, et elle voulaitque force restât à la loi. Le 26 novembre 1790, le député V..: i- !. au nom des comités ecclésiastiques d'aliénation, des rapports et des recherches réunis, présentait à la Constituante un rapport sur la question et un projet de décret- II rejette toute idée de s'entendre avec le pape, ‹ puissance étrangère › dont il serait « absurde » d'attendre l'approbation pour l'exécution d'une réforme décidée par le Corps atif « dans sa sagesse », ne portant ni sur le dogme, ni sur l'enseignement, ni sur le culte, mais sur » des objets d'ordre et de police extérieurs » et « approuvée par le roi ». Et résumant en ces termes les griefs du comité ecclésiastique contre le clergé : « Une ligue s'est formée contre l État et contre la religion entre quelques évêques, quelques chapitres et quelques curés. La religion en est le prétexte; l'intérél et l'ambition en sont le motif; montrer au peuple par une résistance combinée qu'on peut impunément braver les lois..., exciter la guerre, voilà les moyens... » Barruel, *op. cit.,* t. vi, p. 191 sq.; en conséquence, il proposait à l'assemblée « de décréter ce qui suit » : *a.* Étaient tenus au serment fixé par les lois des 12 et 21 juillet les évêques, les ci-devant archevêques et les curés maintenus en exercice, s'ils ne l'avaient pas encore prêté. — *b.* Ils devaient le prêter dans un délai de huit jours à partir de la publication de la loi, s'ils étaient présents dans leurs diocèses et cures; sinon, ils avaient quinze jours pour rejoindre leur résidence, et dans les quinze jours qui suivaient ce délai, ils prêteraient le serment. —*c.* Ce devait être le dimanche, à l'issue de la messe, en présence des autorités locales et des fidèles. — *d.* Procès-verbal serait dressé par le maire et signé par l'intéressé. — *e.* Les députés, les malades pourraient se faire représenter, mais ils seraient tenus à prêter le serment en personne aussitôt que possible. — *f.* Sans quoi, ils seraient censés avoir renoncé à leurs offices et il serait pourvu à leur remplacement suivant les formes légales. — *g.* Ceux qui manqueraient à leur serment « soit en refusant d'obéiraux décrets de l'Assemblée nationale, acceptés et sanctionnés par le roi, soit en formant ou excitant des oppositions à l'exécution desdits décrets », seraient déchus de leurs fonctions et passibles de diverses peines. — A. Quant à ceux qui, titulaires d'offices supprimés, exerceraient leurs fonctions, « ils seraient poursuivis comme perturbateurs du repos public et punis par la privation de leurs traitements et autres peines. » — i. Seront de même poursuivis et punis tous ceux, ecclésiastiques ou laïques, « qui se coaliseraient pour former ou exciter des oppositions aux décrets de l'Assemblée nationale sanctionnés par le roi. » La droite, par la voix de l'évêque de Clermont, de Cazalès, de l'abbé de Montesquiou et surtout de l'abbé Maury qui fit le procès de la politique religieuse de la Constituante et du comité ecclésiastique, demanda de nouveau l'ajournement de toute décision, jusqu'à ce que le roi ait obtenu une réponse du souverain pontife, « seul juge compétent. » Quant à la gauche, elle voulait au contraire une conclusion immédiate. Ses principaux orateurs furent Mirabeau et Camus. Camus, qui publia un *Développement* de son *Opinion* affirmait ces 3 choses: *a.* l'Assemblée avait le droit d'établir la constitution civile; *b.* les principes émis par les évêques dans *['Exposition* sont erronés; *c.* l'exécution immédiate s'impose, sans l'inutile aveu du pape. « La nation n'aurait-elle brisé les fers qui la tenaient captive dans ses propres terres que pour se soumettre â une puissance étrangère? » Quant à Mirabeau, dont l'éloquence se trouva cette fois comme plusieurs autres supérieure à l'érudition, sa fougueuse harangue porte surtout contre *^Exposition :* il dénonce dans l'épiscopat le plan ténébreux d'amener l'Assemblée à persécuter, afin de la perdre : que l'Assemblée en finisse avec cette rébellion et que, sans délai, sans l'inutile assentiment du pape, elle prenne les mesures nécessaires. Pour lui, les mesures proposées par Voidel sont insuffisantes. 11 demande donc, en attendant que l'Assemblée en vienne à cette salutaire mesure, « de décréter la vacance universelle des places ecclésiastiques conférées sous l'ancien régime pour les soumettre toutes à l'élection : » a. de déclarer déchu tout évêque qui demanderait à Rome des bulles d'institution, soit pour un diocèse ancien, soit pour « des ouailles qui n'étaient pas auparavant soumises à sa juridiction »; *b.* déchu aussi tout mélropo-

litain et tout évêque qui refuserait l'institution canonique aux évêques et curés nouvellement (lus, pour d'autres motifs que les motifs légaux; c. privé de son traitement tout ecclésiastique « qui aura fait ou souscrit des déclarations ou protestations contre les décrets de l'Assemblée » ; *d.* coupable du crime de lèse-nation tout ecclésiastique qui aura décrié les lois ou la révolution dans ses mandements, lettres pastorales, discours, instructions et prônes; *d.* privé du droit de confesser tout ecclésiastique « qui n'aura pas prêté le serment civique par devant sa municipalité, etc. ». *Discours sur l'Exposition des principes delà constitution civile du clergé, prononcé á la séance du soir, du 20 novembre П90,* in-8», 1790.

L'Assemblée vota toutefois le 27 novembre le projet Voidel, mais en l'aggravant : *a)* Etaient tenus au serment avec les évêques et curés en fonction « les vicaires des évêques, les supérieurs et directeurs des séminaires, les vicaires des cures, les professeurs de séminaires et de collèges et tous autres ecclésiastiques fonctionnaires publics »; *b)* les délais fixés pour le serment étaient les suivants : pour les ecclésiastiques présents dans leurs diocèses, la huitaine; présents en France, mais absents de leurs diocèses, un mois; absents de France, deux mois; *c)* le jour fixé est toujours le dimanche et le moment, « l'issue de la messe paroissiale; » mais pour l'évêque et son conseil la cérémonie se fera dans l'église épiscopale; pour les autres fonctionnaires publics ce sera « dans l'église de leurs paroisses »; d) les ecclésiastiques, fonctionnaires publics, députés en exercice, prêteront dans la huitaine le serment à l'Assemblée nationale; e) le refus de serment sera considéré comme une démission et « il sera pourvu au remplacement comme en cas de vacance par démission » et suivant les formes légales; *f)* ceux qui manqueront à leur serment, comme le prévoyait le projet Voidel, art. 7, seront privés de traitement, considérés comme démissionnaires, déchus des droits de citoyens actifs, incapables d'aucune fonction publique, « sauf de plus grandes peines, suivant l'exigence et la gravité des cas; » *g)* les mêmes peines atteindront, comme perturbateurs du repos public, les ecclésiastiques dépossédés par la loi ou les ecclésiastiques fonctionnaires publics ayant refusé le serment, mais continuant l'exercice public du culte; A) cet article est exactement l'art. 9 du projet Voidel.

Ainsi la Constituante subordonnait l'exercice â titre public des fonctions sacerdotales à un serment qui impliquait l'adhésion aux nouvelles lois ecclésiastiques. A vrai dire, le serment demandé aux pasteurs « de veiller avec soin sur les fidèles,du diocèse, delà paroisse qui leur est confiée, d'être fidèles â la nation, à la loi et au roi, et de maintenir de tout leur pouvoir la constitution décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le roi », ne désignait pas expressément la constitution civile; sauf la première partie, il reproduisait même à la lettre le serment prêté le 4 février précédent par toute l'Assemblée, y compris les évêques, à la constitution politique ou administrative. Quelques ecclésiastiques croiront même pouvoir prêter le serment du 27 novembre, en abritant leur conscience derrière ce souvenir et cette distinction. Mais, si l'on considère les circonstances qui provoquèrent, les discours qui accompagnèrent le vote du 27 novembre, les passions qui le dictèrent, il est certain que, dans le serinent presc il. le terme constitution impliquait constitution civile. ‹ Le décret du 27 novembre, disait *VAmi du Roi,* n 182. du 29 novembre, a pour objet de contraindre . s évêques, les curés et autres ecclésiastiques à faire v-rrnent de maintenir la constitution du clergé telle : , Ile a été décrétée par l'Assemblée nationale, sans attendre l'assentiment du pape et des évêques. » Les cunslitutionnels jugeaient si bien de même, que plusieurs ajoutèrent spontanément à la formule légale : ı notamment les décrets relatifs à la constitution civile du clergé. » En tous cas, l'Assemblée entrait dans la voie de l'intolérance religieuse. « Cette assemblée do philosophes, dit M. Sorel, se trouvait entraînée... à violer, presque aussitôt après l'avoir décrété, un des principes les plus passionnément réclamés par la philosophie du siècle : la tolérance religieuse. Ce n'était point qu'en soi la constitution civile supprimât la liberté de conscience et interdit la pratique des cultes non officiels. Elle n'enlevait au clergé dissident que son salaire et ses litres. Il demeurait en droit libre d'exercer le ministère, â litre privé... Mais il était inévitable que les dissidents entraîneraient avec eux la masse des fidèles..., qu'ils élèveraient contre l'Église constitutionnelle une Eglise romaine..., que pour protéger son Eglise officielle, l'État serait conduit à supprimer les Églises dissidentes, à en proscrire, puis â en persécuter les membres. » *L'Europe et la Révolution française,* t. n, p. 126. En d'autres termes, le divorce entre la France nouvelle et la religion se consommait; les divisions et les luttes qu'annonçait la constitution civile devenaient inévitables. Les deux partis allaient user l'un pour l'autre de désignations violentes : les uns étaient les *intrus* et allaient devenir les *assermentés, lesjureurs,* traîtres à l'Église et â Dieu; les autres les *insermentés,* les *réfractaires,* traîtres â la loi et à la patrie. Restait encore une fois à obtenir la sanction du roi. Pour l'infortuné monarque se renouvelèrent les angoisses de juillet, plus grandes encore, car il s'agissait d'un décret d'exécution immédiate. Il ne se sentait point cependant en mesure de résister. Il essaya de nouveau de calmer ses craintes de roi et de père, tremblant pour sa couronne et pour sa famille, et à la fois son angoisse de chrétien bouleversé dans sa conscience en obtenant du pape une sanction à tout le moins partielle et provisoire. Le 3 décembre, il adressait à Pie VI une lettre suppliante pour lui demander de faciliter au clergé la soumission à des décrets à la veille d'être exécutoires; Boisgelin l'appuyait d'un mémoire rédigé dans ce sens. Le 16 décembre, Bernis communiquait la chose au pape qui la jugeait impossible et en tout cas se réservait le temps de consulter les cardinaux et les évêques de France. Or, dans l'intervalle, l'Assemblée s'agitait et son agitation gagnait Paris, à cause du retard du roi et à l'idée qu'il humiliait la majesté nationale devant le pape. « L'Assemblée ne lui permit point d'attendre la réponse de Rome... La population se mit en mouvement. Duport représenta au roi que, s'il hésitait davantage, il livrerait le clergé aux fureurs de la foule... Le 26 décembre, il sanctionna le décret. » Mais ce jour-là, il consommait avec la Révolution la rupture commencée le 24 août, retardée tant qu'il avait eu l'espoir d'une entente avec Rome, écartant le schisme. « Le roi avait enduré les humiliations, le chrétien ne supportait pas les remords. »

L'Assemblée prit des mesures pour que le décret fut immédiatement exécuté. Dès le lendemain, 27décembre, les ecclésiastiques députés étaient appelés à prêter le serment. Le 27 et les jours suivants, les tribunes regorgèrent de « patriotes *t* dont les menaces et les applaudissements bruyants accompagnèrent les votes. Les deux grands courants prévus se dessinèrent bientôt.

Les acceptants parlèrent d'abord. Le premier fut Grégoire, et dès le 27. Il fit précéder son serment d'une déclaration où il indiquait pour quelles raisons il le prêtait et tous pouvaient le prêter en pleine sécurité de conscience. « Après le plus mûr et le plus sérieux examen, disait-il en son nom et au nom de plusieurs de ses confrères, nous déclarons ne rien apercevoir dans la constitution qui puisse blesser les véritêe saintes que nous devons croire et enseigner..., jama s l'Assemblée n'a voulu porter la moindre atteinte -a

dogme, à la hiérarchie, à l'autorité spirituelle du chef de l'Église... Nulle considération ne peut donc suspendre l'émission de notre serment. » *Légitimité du serment civique,* p. 2; Barruel, *op. cit.,* t. vu, p. 27. 65 curés ou simples prêtres suivirent son exemple : Saurine, Dumouchel, recteur de l'université de Paris, l'évéque élu du Finistère Expilly, l'ex-chartreux dom Gerle que l'obligation n'atteignait point, etc. Le 28, ce fut le tour d'un évêque, Talleyrand : quelques curés suivirent. Le 2 janvier, l'on entendit l'évêque *in partibus* de Lydda prêter le serment, en se disant « persuadé que i'Assemblée nationale ne voulait pas astreindre les citoyens â faire des choses contraires à la juridiction spirituelle ». Ce même jour, les opposants sortirent de leur silence. Ils ne refusaient pas de prêter un serment à la constitution, mais ils prétendaient en dicter les termes, au nom de leur conscience alarmée. Leur interprète fut encore l'évêque de Clermont. H proposa, mais sans parvenir à se faire entendre, tant sa voix fut couverte par les tribunes et par la majorité, de prêter le serment suivant : « Je jure de veiller avec soin sur ies fidèles dont la conduite m'a été ou me sera confiée par l'Église, d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi, el de maintenir de tout mon pouvoir, en tout ce qui est de l'ordre politique, la constitution décrétée par I'Assemblée et acceptée par le roi; exceptant formellement les objets qui dépendent essentiellement de l'autorité spirituelle. » Imprimée, cette formule restrictive lut adoptée par beaucoup, telle ou simplifiée. Le 3, Gobel expliqua que ses paroles de la veille n'indiquaient nullement-une restriction et il y eut une vingtaine de serments purs et simples. La chose traînait en longueur ; Barnave et Charles de Lameth firent décider que le lendemain 4 expirerait la huitaine donnée par la loi pour le serment aux membres de l'Assemblée, sans qu'il fut possible de prolonger le délai. Le 4 janvier, fut donc à l'Assemblée le jour décisif. A propos de l abbé de Malartic qui, ayant prêté la veille le serment, venait l'expliquer, l'Assemblée exigea le serment pur et simple ou un refus non motivé. Grégoire essaya ensuite une suprême tentative pour déterminer les opposants. Il fit entendre le même argument que précédemment : l'Assemblée n'a pas voulu toucher au spirituel; « l'exception du spirituel est donc de droit, ne fut-elle pas énoncée, » mais il s'exprima d'une façon qui l'a fait accuser d'hypocrisie : « L'Assemblée, dit-il, n'exige pas un assentiment intérieur, ni qu'on fasse le sacrifice de son opinion. Que veut-elle donc? Elle veut que vous obéissiez extérieurement et que vous prouviez obéissance à la loi. » Il ne voulait pas dire qu'un catholique pouvait considérer la constitution civile comme hérétique et cependant lui jurer obéissance, mais que l'on était en face d'une loi purement civile à laquelle, comme à toutes les autres, la seule obéissance extérieure était due. Cf. Sciout, *Histoire,* t. Il, p. 8; Gazier, *Éltides,* p. 22. Enfin, Barnave fit décider que tous les ecclésiastiques, « fonctionnaires, » â l'appel de leur nom, devraient paraître à la tribune pour prêter le serment ou le refuser. Le défilé commença par l'évéque d'Agen; après lui, tous les appelés refusent le serment, en s'expliquant, malgré les huées des tribunes. Alors l'on décide d'interrompre le serment par appel nominal et de sommer collectivement tous les ecclésiastiques intéressés de se prononcer. Cela fut fait et un seul curé se leva : c'était pour se soumettre. Il y eut une dernière tentative de conciliation : elle vint de Cazalis. Il demandait â I'Assemblée de déclarer simplement qu'elle n'avait pas *vulu* toucher au spirituel, ce qui eut permis de reviser la loi; mais cela même fut repoussé par une attaque vigoureuse de Mirabeau, et la séance se termina par le vote de cette motion de Barnave : « que le président de I'Assemblée se retirerait devers le roi pour le prier de donner des ordres pour l'entière exécution du décret du 27 novembre. » Il restait aussi de cette séance ce décret dit du 4 janvier et qui devait servir de règle aux administrations départementales : « Le serment prescrit par le décret du 27 novembre dernier sera prêté purement et simplement dans les termes du décret sans qu'aucun des ecclésiastiques puisse se servir de préambules, d'explications et de restrictions. » Les jours suivants, l'Assemblée entendit ou reçut une vingtaine de rétractations : elle décida bien, sur la motion de Barnave, qu'elle n'en accepterait plus; mais le nombre des députés ecclésiastiques qui prêtèrent le serment n'en fut pas moins réduit à 50 ou 55, dont les deux évêques d'Autun et de Lydda.

C'est le dimanche 9 janvier que le serment dut être prêté par le clergé de Paris. Voici d'après les recherches de l'abbé Delarc quelle fut l'attitude de ce clergé. Il y eut 453 ecclésiastiques appartenant au clergé paroissial ou enseignant pour refuser le serment et environ 450 jureurs. Le nombre des jureurs parut alors plus considérable, parce que des prêtres ont prêté serment sans appartenir au clergé paroissial. *L'Eglise de l'avis,* t. t, p. 390 sq. Dans les départements ou le clergé, surtout le clergé des campagnes, plus éloigné du conllit des idées et de l'impulsion générale, était plus sensible à certaines pressions et aux influences locales, les proportions varièrent beaucoup; puis, il y eut de nombreuses rétractations, surtout après que le pape se fut prononcé. Par 100 prêtres astreints au serment on en compte pour le prêter 15 au maximum dans le Morbihan et le Bas-Rhin, par exemple, et de 15 à 25 dans le Finistère, la Loire-Inférieure et la Mayenne; mais il y eut de 25 à 50 dans la Seine-Inférieure, les Landes, la Moselle, et au delà de 85 dans l'Ain, l'Allier, le Loiret, le Var, etc. En fin de compte, le nombre des prêtres qui tenus au serment le refusèrent, fut-il plus grand que le nombre de ceux qui le prêtèrent? « La majorité du clergé inférieur, dit Grégoire, prêta le serment. » *Mémoires,* t. i, p. 33. « Dans le clergé du deuxième ordre, la majeure partie refusa le serment. » dit Picot, dans le *Précis historique sur l'Église constitutionnelle,* dont il a fait précéder les *Mélanges de religion, de critique et de littérature par M. de Boulogne.* C'est entre ces deux versions que se partagent les historiens. D'une *Etude statistique sur le clergé constitutionnel et le clergé réfractaire en 1701,* publiée par la *Beetle d'histoire moderne el contemporaine,* novembre 1906, d'après les statistiques officielles communiquées par les municipalités aux directoires de district, pour y être condensées, puis aux départements et en fin au comité ecclésiastique, mais ne concernant que 43 départements où le nombre des *jureurs* fut de 14 047, le nombre des *réfractaires* de 10 395, soit 57 jureurs sur 100 prêtres astreints au serment, 6 sur 10, M. Ph. Sagnac conclut : « L'Eglise de France est divisée en deux grands partis très forts l'un et l'autre, et dans l'ensemble le parti constitutionnel fut un peu plus fort que l'autre. » Si l'on considère les catégories d'ecclésiastiques auxquelles le serment était imposé on trouve que 4 évêques « conservés » seulement le prêtèrent : le cardinal de Loménie de Brienne, archevêque de Sens, primat des Gaules et de Germanie ; de Talleyrand-Périgord, évêque d'Autun; de Senas d'Orgeval de Jarenle, évêque d'Orléans, et La Fout de Savines, évêque de Viviers; la plupart des professeurs des universités, séminaires et collèges le refusèrent; quant aux curés et vicaires, ils forment l'élément le plus considérable delà statistique générale. Des ecclésiastiques de bonne volonté prêtèrent aussi le serment; en tète 3 personnages revêtus du caractère épiscopal, Gobel, évêque de Lydda, coadjuteur de l'évêque de Bâle pour la partie française île son diocèse; Martial de Loménie, évêque de Trajanopolis.coadjuteur de l'archevêque de Sens, son oncle, et Dubourg-Miroudot, évêque de Babylone; autour d'eux

d'ex-religieux et de simples prêtres en bon nombre. Tel était l'effectif des deux armées qui allaient se disputer les catholiques de France.

3“ *Condamnation de la constitution civile et du serment par le pape.* — Jamais peut-être, autant qu'en ces circonstances, l'épiscopat gallican n'avait impatiemment attendu une décision de Rome, D'apres sa doctrine, te pape seul, à défaut d'un concile, pouvait donner à l'attitude qu'il avait adoptée l'approbation de l'Eglise. A plusieurs reprises donc le cardinal de La Rochefoucauld, l'archevêque d'Embrun, les évêques députés sollicitèrent Rome de parler. Or le pape ne se prononça sur les affaires de France qu'en mars et avril 1791, et depuis le 4 août 1789 scs droits ou ceux de l'Église avaient été méconnus; il le savait même ou Je soupçonnait : son silence, surtout depuis le décret du 12 juillet, surprenait et fournissait aux constitutionnels l'occasion de dire qu'il approuvait puisqu'il se taisait. Dans l'année 1790 et avant mars 1791 n'arrivèrent en France de Pie VI que l'écho — d'une *Allocution tenue en consistoire secret,* le 9 mars 1790, où il se plaint du concordat déchiré, des droits du siège apostolique usurpés, de la liberté absolue de la pensée ainsi que de l égalité de tous les citoyens sans distinction de religion proclamées; des vœux solennels supprimés, des biens ecclésiastiques mis à la disposition de la nation; — des brefs *Minime dubitamus* du 10 juillet, *Litteræ majestatis* du 17 août, *Intimo ingemiscimus* du 22 septembre adressés à Louis XVI et les brefs *Recentia decreta* et *Illa fiducia* du 10 juillet également aux deux archevêques de Vienne et de Bordeaux, mais que tous trois se gardèrent bien de publier;— le bref *Etsi maximo* du 31 mars 1790 au cardinal de La Rochefoucauld, par lequel, en raison du décret du 13 février, « les dispenses des vœux religieux étaient désormais commises à la religion et â la prudence des évêques seuls; » — d'autres brefs de moindre importance adressés les 4 août à l'évêque de Saint-Pol de Léon, le 1" septembre à l'évêque de Quimper, du 2 février 1791 à l'abbé Thoumin-Des-Vauponts, vicaire-général de Dol, qui avait refusé l'évêché de la Mayenne où il avait été élu, du 23 février à l'archevêque de Sens pour l'inviter à se ressaisir. Mais ces brefs étaient peu connus etd'ailleurs ils ne portaient aucune sentence directe et précise. On a attribué ce long silence du pape à la peur de perdre Avignon et le Comtat Venaissin. La papauté savait par expérience que dans ses conllitsavec la France ses provinces françaises étaient provisoirement confisquées. En provoquant l'Assernblée par une condamnation de la constitution civile, le pape eût craint de perdre Avignon et le Comtat, non pas provisoirement, mais définitivement, ces pays paraissant travaillés par les idées nouvelles et ayant demandé leur annexion à la France. Mais la vraie raison de ce silence est biei. dans l'intervention diplomatique de la France. Dès les premiers jours, dès la question des annates, Louis XVI a peur que la parole du pape n'exaspère l'assemblée et ne précipite les choses. Lui et son ministry Monlmorin n'ont qu'une politique: obtenir du pape qu'il garde le silence « sur tout ce qui donnerait lieu â discussion pour le clergé ». Le pape se lait sur la question des annates, sur la question des biens ecclésiastiques, sur la question des ordres religieux; il se prête même, on l'a vu, quoique la chose lui parût destinée à échouer, à discuter la question d'une acceptation provisoire des exigences les plus graves de la constitution civile, solution à laquelle s'étaient ralliés le roi et même l'épiscopat, alin de ne rien précipiteret finalement d'éviter le schisme. Mais ces négociations, d'ailleurs très difficiles, malgré la bonne volonté de l ie VI, précipitèrent justement les décisions de l'Assemblée et linirent avec le serment. L'ne autre raison, c'est que le pape voulut laisser se prononcer d'abord l'épiscopat gallican, si jaloux de ses privilèges et en quelque façon de son autonomie. Enfin, au début de 1791, toute conciliation parut impossible, l'épiscopat tout entier s'était prononcé, et, chose désirée, mais faiblement espérée : malgré leur attachement aux idées nouvelles, bon nombre de curés le suivaient. Le 10 mars donc. Pie VI adressait *à S. E. M. le cardinal de la Rochefoucauld, M. l'archevêque d'Aix et les autres archevêques et évêques de l'Assemblée nationale de trance.* autrement dit, aux signataires de *VExposition,* le bref *Quod aliquantum.*

Ce n'est pas encore la condamnation définitive de la constitution civile. Après s'être justifié de son long silence « par la crainte d'irriter encore ces hommes inconsidérés et de les précipiter dans de plus grands excès », il rappelle les propositions du roi et sollicite de l'épiscopat un avis sur la situation ; « Nous attendons, dit-il aux évêques, un exposé fidèle de vos avis, de vos sentiments, de vos résolutions, signé de tous ou du plus grand nombre... Il sera le guide et la règle de nos délibérations. » En attendant, à la lumière de *VExposition des principes,* il juge détestable la constitution civile dont il déclare hérétique le principe, c'est-à-dire la subordination de l'Église à l'Etat, et dont il examine sévèrement une à une les principales dispositions : le bouleversement des sièges épiscopaux, le nouveau mode d'élection aux sièges épiscopaux, etc. Il déplore aussi la spoliation de l'Église, la suppression des ordres religieux et l'attitude de l'évêque d'Autun. si différente de celle des autres évêques de l'Assernblée ! Enfin il compare ce qui se passe en France à ce qui se passait en Angleterre au temps de Henri II et, depuis, sous Henri VIII.

Pie VI communiqua ce bref au roi et lui adressa en même temps le bref *Etsi nos,* daté aussi du 10 mars. S'il n'a pas répondu, y dit-il, aux demandes que le roi lui adressait dans sa lettre du 3 décembre précédent, c'est que le roi, en sanctionnant le décret du 27 novembre, ne lui en a pas donné le temps. Du reste, la constitution civile est condamnable ainsi que le serment de s'y conformer. Le roi a donc péché gravement en sanctionnant les décroîs du 12 juillet et du 27 novembre. Enfin le bref *Charilas,* daté du 13 avril suivant et adressé sous forme solennelle au clergé et aux fidèles de France, condamnait formellement, de l'assentiment de toute l'Eglise gallicane, le serment qui devrait être regardé comme un sacrilège et un parjure et la constitution qui est « hérétique dans plusieurs articles, sacrilège, schismatique, renversant les droits du Saint-Siège, aussi opposée à l'ancienne discipline qu'à la nouvelle ». En conséquence : *a)* sont suspendus de l'exercice de tout ordre tous ceux qui ont prêté le serment civique à moins qu'ils ne l'aient rétracté dans quarante jours; *b)* sont sacrilèges et nulles les élections faites d'Expilly, Marolles. etc. ; c) sacrilège a été leur consécration ; djenfin nulles et illégitimes et sacrilèges toutes les autres élections qui ont été faites ou qui seront faites par la suite selon la forme de la constitution civile.

Le 3 mai, les évêques députés répondaient au bref du 1(1 mars. Ils annonçaient au pape que *VExposition* avait été adoptée de presque tous leurs collègues; ils affirmaient avoir tout fait pour amener l'Assernblée à suivre les voies canoniques et avoir épuisé tous les moyens de conciliation. Toutefois, si le Saint-Père trouvait un moyen propre à ramener la paix et que leur présence fût un obstacle, ils lui offraient tous ensemble leur démission. Evidemment, le pape n'accepta pas cette offre généreuse. Dans l'état des esprits, c'eût été un sacrifice inutile.Quelsque fussent les préjugés gallicans et si tardivement que se produisit cette intervention du pape, les effets s'en firent sentir. Les réfractaires qui y trouvaient l'assentiment de l'Église universelle mirent plus de force dans leurs attaques ; il n'y a : plus de subterfuge possible : l'Église rejetait les cor - .-

tutionnelset des rétractations assez nombreuses se produisirent. L'Église constitutionnelle s'émut : il avait déjà circulé quelques brefs apocryphes, elle traita les derniers comme tels; ou bien elle en appela au pape mieux informé et au concile général; ou bien encore, et ce fut surtout l'œuvre des anciens parlementaires, elle en attaqua franchement les doctrines : ainsi tit Camus dans ses *Observations sur des brefs du pape.* Quant aux évêques constitutionnels signataires de *VAccord,* qui parut suivi d'une *Lettre des évêques constitutionnels, membres de l'Assemblée constituante au pape en lui envoyant l'ouvrage fait pour la défense de la constitution civile,* elle use de toutes ces tactiques. *L'Accord* réfute autant les arguments des brefs pontificaux que les arguments de *VExposition* et dans leur *Lettre au pape* les évêques constitutionnels députés supposent les brefs apocryphes. « On a cherché à nous persuader, très saint Père, que la constitution civile du clergé et tous les ecclésiastiques qui s'y sont soumis avaient encouru votre censure; notre profond respect pour Votre Sainteté nous a commandé de rejeter des bruits qui lui étaient injurieux, et qui d'ailleurs n'avaient aucune authenticité, » et en tous cas ils en appellent au pape mieux informé : « On a imaginé de vous tromper : les objets vous ont été présentés sous un faux point de vue. Nous avons imaginé que vousn'étiez pas aussi bien placé que nous pour faire des réflexions que les circonstances commandent de peser avec l'attention la plus sérieuse. » Enfin, tous ne cessent de répéter que, s'il y a schisme, il est du côté du pape : ce ne sont pas eux qui se sont séparés du pape, et par conséquent ils ne sont pas schismatiques, c'est le pape qui s'est séparé d'eux. Et pour se justifier de l'accusation de ressembler à la secte anglicane, surtout aux yeux des Églises étrangères, ils affectèrent non seulement d'entretenir avec le pape les rapports prévus par la loi, mais de le traiter toujours comme un chef infiniment respecté, quoique nullement obéi. Le pape n'alla pas jusqu'à l'excommunication.

4° *L'organisation el l'établissement de l'Eglise constitutionnelle.* — La nouvelle Église s'organisa dans les six premiers mois de l'année 1791, sous la protection du comité ecclésiastique et de l'Assemblée. Elle avait ses cadres généraux, les 83 départements; les paroisses ne pouvaient être organisées que l'évêque nommé. Or 4 sièges seulement étaient pourvus en janvier 1791 : Sens, Orléans, Viviers, qui avaient gardé leurs prélats constitutionnels, et Quimper où avait été élu Expilly le 31 octobre 1790. Les 8 sièges nouvellement créés n'étaient pas encore pourvus; les 71 autres étaient ou allaient être vacants : Belley où mourut le 14 janvier l'évéque Cortoisde Quincey; par démission : Autun, où Talleyrand après avoir prêté le serment allait renoncer à son siège et même à toute fonction sacerdotale; les autres, 69, par refus de serment. Les nouvelles élections commencèrent avec celles de Marolles dans l'Aisne, 2 février. Pour la fin de mai, tous les sièges étaient pourvus. Cela s'était fait plus ou moins vite, suivant le plus ou moins d'empressement des autorités chargées de convoquer les électeurs et plus ou moins facilement, bien que par un décret du 7 janvier l'Assemblée ait facilité les conditions d'éligibilité : pour l'année courante, 1791. il suffisait à tout prêtre français d'avoir été fonctionnaire public pendant 5 ans pour être éligible aux évêchés et aux cures. Il y eut des refus, soit â cau-e des élections multiples : Grégoire fut élu deux fois; Gobel quatre; soit surtout par scrupule ou : »r crainte des luttes à supporter ; tels l'abbé de Vauponts élu à l'évéché de la Mayenne, le curé de Pontivy. Guêgan, élu pour le Morbihan : tous deux écrivirent leurs scrupules au pape qui les encouragea à refuser; tels encore Gervais, curé de Saint-Pierre de Caen, élu pour le Calvados. Leverdier, curé de Choisy-le-Roi, pour la Seine-Inférieure, etc. La dernière élection fut celle de Mestadier dans les Deux-Sèvres, 9 mai. Le nouvel épiscopat comprit 16 membres de la Constituante : Aubry (Meuse), Hécherel (Manche), Dumouchel (Gard), Expilly (Finistère), Gausserand (Tarn), Gobel (Paris), Gouttes (Saône-et-Loire). Grégoire (Loir-et-Cher), Joubert (Charente), Lecesve (Vienne), Limlet (Eure), Marolles (Aisne), Massieu (Oise), Regouard (Var), Royer Ain), Thibaut (Cantal). La plupart des nouveaux élus étaient des curés; cependant il y avait parmi eux 6 chanoines dont Pascareau (Gironde), âgé de quatre-vingts ans; 13 religieux dont 4 oratoriens, Lalande (Meurthe), Périer (Puy-de-Dôme), Priniat (Nord), Porion (Pas-de-Calais); 5 professeurs et 2 ecclésiastiques sans titres officiels : Fauchet, ancien lazariste, prédicateur qui comptait dans le clergé de Saint-Roch à Paris, et Saurine, avocat au parlement. Presque tous appartenaient au Tiers-État. Quels titres les désignaient au choix des électeurs? Ce fut pour quelques-uns, pour Grégoire, par exemple, le rôle joué à la Constituante; pour d'autres, qui n'appartenaient pas à la Constituante, ce fut également leur dévouement aux idées nouvelles: tel est le cas de Fauchet qui, natif de la Nièvre, est élu dans le Calvados, pour les discours révolutionnaires qu'il a prononcés à Paris; dans ce cas, on retrouve l'influence du club des jacobins de Paris sur ses ramifications de province; d'autres encore furent élus par l'influence de leurs parents et de leurs amis : l'amitié de Mirabeau porta Lamourette à la métropole du Sud-Est; mais en général, les élus appartenant aux départements qui les élisaient, les élections furent surtout des questions locales. Quelle était la valeur intellectuelle de cet épiscopat? Il parait inférieur à l'épiscopat qu'il remplace : son docteur est Grégoire, esprit d'une incroyable activité et d'une grande érudition plutôt que puissant et profond. Quelle était sa valeur morale? Il comprit des prêtres sans foi, ainsi Minée (Loire-Inférieure) et Pelletier (Maine-et-Loire); des débauchés comme Dumouchel (Gard); des âmes faibles qui ne sauront résister à la terreur, abdiqueront leurs fonctions et se marieront; des ambitieux comme Joubert (Charente); mais il compta en majorité des prêtres pieux et fidèles à leurs devoirs amenés au schisme par les passions politiques unies aux passions gallicanes et voulant combattre au premier plan pour d'aussi justes causes ; des prêtres pieux, sans grande passion comme sans grandes vertus, qui en temps ordinaire fussent restés excellents, mais qui se laissèrent prendre au désir de la mitre.

Mais à ces élus il fallait l'institution canonique et la consécration. Sur ce point, la Constituante, instruite par l'affaire d'Expilly, avait déjà fait fléchir, avec le décret du 14 novembre, les prescriptions de la loi du 12 juillet. Après les relus de serment, elle comprit que le décret du 14 novembre lui-même devenait insuffisant : un nouveau décret du 26 janvier défendit aux évêques élus de demander leur confirmation et la consécration à leurs métropolitains et aux évêques non assermentés et les autorisa à solliciter les deux choses de n'importe quel évêque assermenté désigné par le directoire du déparlement. Le choix n'était pas très étendu ; il y avait en tout 7 prélats assermentés : or les évêques de Sens, Orléans, Viviers, juraient, mais ne sacraient pas; le coadjuteur de Sens faisait de même; Gobel et Miroudot jusque-là *in partibus* manquaient de prestige. Heureusement Talleyrand consentit â instituer Expilly et Marolles las de frapper à toutes les portes. La cérémonie de la consécration se fit à Paris dans l'église de l'Oratoire, le 24 février. Talleyrand était assisté de Gobel et de Miroudot. C'est sous ce patronage que le véritable épiscopat constitutionnel fit son entrée dans le monde.

Sacrés, les évêques se livrèrent à une doubla mani-

festation épistolaire ; l'une était prévue par la loi : c'était la lettre au pape, œuvre assez délicate, semble-t-il. Voici celle de Grégoire : « Très saint Père, le respect dont je suis pénétré envers V. S. me fait un devoir de vous annoncer que les suffrages libres des électeurs du département de Loir-et-Cher m'ont appelé au gouvernement de leur diocèse, dont le siège épiscopal est à Blois. Cette élection s'est faite conformément aux lois de la constitution civile du clergé de France, décrétée par ľAssemblée des représentants de la nation et acceptée par notre roi Louis XVI. J'ai reçu, T. S. P., l'institution canonique et j'ai été régulièrement consacré. *Je* professe d'esprit et de cœur la religion catholique, apostolique et romaine. Je déclare que je suis et serai toujours, Dieu aidant, uni de foi et de communion avec vous, qui, en qualité de successeur de saint Pierre, avez la primauté d'honneur et de juridiction dans l'Église de J.-C. Je supplie V. S. de m'accorder sa bénédiction... » Toutes les lettres pastorales ne sont pas aussi sèches: plusieurs ébauchent des justifications. L'autre manifestation était l'habituelle *Lettre pastorale pour la prise de possession du diocèse. Les* constitutionnels s'y disent en général : « Évêques par la miséricorde divine et dans la communion du saint-siège apostolique, » et en général aussi, ils la font servir à l'apologie de la constitution civile et du serment. Leur entrée dans la ville épiscopale servait d'occasion à des manifestations plus ou moins bruyantes de la part des patriotes. Immédiatement les évêques se mettaient à l'œuvre avec un grand zèle évidemment sincère, mais peut-être aussi destiné à diminuer par le contraste l'autorité du réfractaire. Mais il fallait organiser les paroissiens d'accord avec les autorités civiles, leurs séminaires.cequi était plus difficile, choisir leurs vicaires épiscopaux et surveiller le recrutement des curés et vicaires. A propos de ces auxiliaires dont la direction leur échappait presque totalement, une question se posait pour les évêques constitutionnels : comment s'en assurer immédiatement un nombre suffisant, puisque presque la moitié, à tout le moins, avaient refusé le serment, étant données surtout les conditions mises par la loi aux fonctions de curés? La Constituante facilita les choses par les décrets du 18 mars et du 18 avril : le dernier permettait d'élire comme curé et de choisir comme vicaire, sans aucune condition de temps, tout prêtre « reçu dans le diocèse ». Les rangs des prêtres constitutionnels s'ouvrirent ainsi aux anciens religieux. Les brefs du pape provoquèrent, il est vrai, des défections, mais finalement les cadres furent à peu prés complets. En général, ce clergé était de qualité très inférieure, comme le prouveront les événements. Mais ce que la Révolution attendait du clergé qu'elle avait fait, c'était de lui rallier les catholiques. Évêques et prêtres constitutionnels se mirent à l'œuvre : ils devaient échouer.

5» *Lutte entre constitutionnels et réfractaires ; persécution des réfractaires. — 1. Sous la Constituante. —* En face de l'Eglise officielle, la réfractaire restait constituée, sous l'autorité du pape, avec ses évêques et ses curés. Ils exerçaient leurs fonctions, soit dans les églises paroissiales ou ils n'avaient pas encore été remplacés par des assermentés, soit dans les chapelles des couvents, soit dans les chapelles privées; parfois même ils disaient la messe chez les assermentés. Cette Eglise était régulièrement organisée. Des pouvoirs avaient été accordés par le pape aux archevêques de Lyon, de Paris et de Vienne pour administrer les diocèses de Sens, d'Autun, d'Orléans et de Viviers; et aux plus anciens évêques de chacune des provinces du royaume de France pour administrer, en l'absence les chapitres, les évêchés que la mort des titulaires pourrait rendre vacants; le bref *Quo luctu* 'lu 1U mai 1791 aux archevêques etévêaues. le bref *Ad gaudium* du 19 mars 1792, adressé au clergé et aux fidèles, où le pape menace d'excommunication bs sacrilèges consécrateurs des premiers intrus, Talleyrand, Gobel et Miroudot, les évêques intrus et les assermentés, les curés et vicaires assermentés, le bref *Ubi Lutetiam* du 13 juin 1792, accordèrent aux évêques et aux prêtres réfractaires de très amples pouvoirs et de très grandes facilités pour remplir leur ministère. D'autre part, le malheur et la persécution ont réalisé ce phénomène d'unir étroitement évêque et curés. Lorsque donc l'évêque assermenté arrive dans son diocèse, souvent il trouve en face de lui l'évêque légitime : ainsi Grégoire trouve Thémines; le légitime excommunie l'intrus et comme il compte encore bon nombre de partisans, soit dans le clergé de la ville, soit parmi les fidèles, sans parler des couvents de religieuses qui se ferment impitoyablement devant l'évêque schismatique, ce sont des divisions dans les familles, des luttes dans les rues, et en tous cas de violentes polémiques. Dans les paroisses de campagne, c'est parfois la même chose, bien que là l'ignorance des événements assure davantage à l'assermenté la fidélité de ses ouailles. Bientôt des régions entières furent troublées et en armes dans l'ouest et dans le sud. En général cependant, force restait à la loi. Les amis de la constitution faisaient entendre des menaces, les autorités locales intervenaient et obligeaient à quitter leur diocèse, l'évêque et les réfractaires les plus en vue. Cf. par exemple, dans Gazier, *Etudes sur l'Msloire religieuse,* Grégoire et Thémines, 1. Il, c. i, p. 41-74. Cependant, la plupart des évêques émigrèrent; évidemment, les périls qu'ils couraient justifiaient leur fuite; évidemment encore, ils laissèrent des administrateurs et soutinrent les fidèles par des mandements, mais pour la cause qu'ils défendaient, ceux qui émigrèrent eussent mieux fait de rester en France comme les évêques d'Alais, de Bazas, de Lectoure, de Dijon, de Mâcon, de Cavaillon, de Saint-Brieuc, de Saint-Papoul et de Sentis; à voir le bien que ceux-ci firent à leur cause on peut conclure le bien qu'eut fait le corps tout entier; â tout le moins ils n'eussent pas permis à leurs adversaires de les montrer dans les rangs des émigrés. Quoi qu'il en soit, la majeure partie des fidèles suivit les réfractaires, le meilleur appoint des constitutionnels venait des patriotes, des jacobins qui devaient promptement se lasser de ce rôle. Le peuple français apparaissait ainsi divisé en 3 groupes : a) les catholiques romains, les réfractaires, comme on les appelle à cause des prêtres qu'ils suivent, ils sont la grande majorité des croyants; *b)* les constitutionnels, minorité; c) les jacobins, avant tout préoccupés de faire triompher la Révolution et pour cette raison auxiliaires des constitutionnels.

L'Assemblée constituante et les clubs firent, à partir de janvier 1791, tous les efforts possibles pour assurer le triomphe des constitutionnels, et si la constitution civile fût parvenue à conquérir la France, c'eût été moins par l'éloquence et les vertus de ses ministres que par ces appuis extérieurs. Pour la Constituante, elle parut vouloir rendre impossible aux réfractaires tout ministère. Ainsi, après avoir lancé *l'instruction du Si janvier* où elle montrait la constitution civile solidaire de toutes les autres réformes si chères au peuple aussi bien qu. informe aux usages de la primitive Église, et par laquelle elle voulait préparer un bon accueil aux assermentés, en constatant la résislance et l'inlluence du culte réfractaire, elle porta les décrets du 5 février et du 15 avril contraignant au serment les prédicateurs et les aumôniers des prisons. C'était fermer aux réfractaires un certain nombre de chapelles et en tous cas leur interdire tout enseignement religieux public. Mais au même moment des scènes déplorables se passaient dans Paris, d'où faillit sortir une loi de liberté. Le 9 avril, des bandes de mégères avaient

envahi les chapelles des convents, où se réfugiaient les réfractaires. Ces bandes y avaient fouetté publiquement les femmes présentes et les religieuses. Le 10 avril, une proclamation de Bailly blâmait ces excès, mais en rejetait la première faute sur les insermentés. Le 11, le directoire du département, « pressé de maintenir l'ordre public dans tout ce qui concerne le service du culte public, » considérant d'une part que le culte catholique oficiel ne saurait prétendre à occuper toutes les églises, si cela ne lui est pas nécessaire et que la nation doit tirer prolit des églises inoccupées, biens nationaux; d'autre part, que la liberté religieuse doit être garantie, arrête en substance : *a)* les églises paroissiales restent exclusivement réservées « aux fonctionnaires publics ecclésiastiques salariés par la nation, nominativement attachés â ces églises », sous la surveillance d'un « préposé laïc »; *b)* resteront ouvertes les chapelles des hôpitaux, couvents, collèges, séminaires; c) seront fermées immédiatement toutes les églises et chapelles autres pour être traitées et vendues comme biens nationaux. Les acquéreurs pourront les consacrer au culte à la condition qu'une inscription indiquera l'usage et qu'aucune *attaque n'y sera faite contre la constitution et les lois,* par conséquent contre la constitution civile. *Proclamation du département de Paris. Arrêté du directoire concernant les églises... du 11 avril 1791.* Aussitôt l'ex-curé de Saint-Sulpice, M. de Pancemont, loua l'église des théatins; les oflices de Pâques s'y lirent sous la protection de la police et malgré d'ignobles menaces. Le 18 avril, l'Assemblée examina l'arrêté du directoire. Si cet arrêté devenait une loi, et une loi appliquée, ce qui était conforme au principe de la liberté des cultes adopté ou à peu près en févrieret avril 1790 par la Constituante, l'Eglise officielle était fort atteinte. Aussi l'arrêté du directoire subit-il de vigoureuses attaques de Treilhard, Lanjuinais et Camus. Maury le défendit, mais il eût perdu la cause si Buzot et Sieyès ne s'en fussent mêlés. L'Assemblée décréta que le décret serait provisoirementappliqué et demanda au comité de constitution de lui adresser un rapport sur la question. Talleyrand déposa le 7 mai ce *Rapport* et un *Projet de loi.* Le passage principal de son rapport est celui où il fait l'éloge de la liberté des cultes et où il rappelle les constituants au respect de la Déclaration des droils : « S'il doit être libre à à chacun (aux yeux de scs semblables), dit-il, d'avoir une opinion religieuse différente de celle des autres, il est clair qu'il lui est également libre de la manifester, sans quoi il mentirait éternellement à sa conscience, et par conséquent aussi il doit être libre de faire tout acte qui lui est commandé par cette opinion, lorsque cet acte n'est nuisible aux droits de personne. Do là suit évidemment la liberté des cultes. Tout cela est renfermé dans la Déclaration des droits; tout cela est la Déclaration des droits elle-même... Si la religion des juifs, des protestants, doit être respectée, celle des catholiques non conformistes doit l'être également. » A l objection faite qu'il n'y a pas deux formes du catholicisme et qu'en conséquence les non-conformistes n'ont qu à fr- quenter les églises conformistes, il répond: «C'est vrai, mais tout le monde ne pense pas comme nous sur ce point: il faut par conséquent que ces adversaires aient le droit d énoncer leur opinion; et que le culte qu'ils désireront célébrer à part, soit que d'ailleurs il ditTere ou non du nôtre, soit aussi libre que tout autre cuite. »Avec l'appui de Sieyès, cf. *Opinio» de M. Emm. Sieyès, député de Paris, le 7 niai 1791,* Talleyrand lit accepter de lAssenitlA?. malgré l'abstention complète de la droite, ces deux propositions constituant tout son projet de loi. inspir- s en même esprit que *l'Arrêté* du directoire.mais --. mcsiiliant que! uepeulesdispositions:

1* L'Assemblée MtieBaér. i--« «r-tr entendu sr-n comité de constitution sur î -rrete co 11 anu Directoire du département de Paris, déclare que les principes de liberté religieuse qui l'ont dicté sont les mêmes qu'elle a reconnus et proclamés dans sa Déclaration des droits, et déclare que le défaut de prestation de serment... no pourra être opposé à aucun prêtre se présentant dans une église paroissiale, succursale et oratoire national pour y dire sa messe seulement.

2· Les églises consacrées *à* un culte religieux par des sociétés particulières et portant l'inscription qui leur sera donnée, seront fermées aussitôt qu'il aura été fait quelque discours contenant des provocations directes contre la constitution du royaume et en particulier contre la constitution civile du clergé, l'auteur du discours sera... poursuivi criminellement dans les tribunaux comme perturbateur du repos public.

Ce n'était là qu'une liberté précaire et limitée. Les catholiques n'en jouirent même pas, les mouvements populaires continuèrent et l'église des théatins fut finalement fermée. La Constituante elle-même ne sut pas persévérer dans la voie où elle était entrée : ainsi en mai elle refuse de *laïciser* l'état civil dont les constitutionnels détenaient les registres pour les catholiques et où ils n'inscrivaient que les actes religieux accomplis devant eux; en juin, elle décrète que les non-conformistes ne pourront avoir d'évêques, etc.

Après la fuite du roi à Varennes, il y eut une recrudescence d'attaques contre les réfractaires. Les jacobins affectèrent de croire qu'entre le roi qui refusait de faire ses Pâques auprès d'un prêtre assermenté, les émigrés qu'il s'efforçait de rejoindre et au milieu desquels apparaissaient les évêques, l'étranger auquel les émigrés et le roi faisaient appel, et les réfractaires à la tête desquels apparaissaient ici et là des ennemis de la Révolution, il y avait partie liée, entente pour détruire toutes les conquêtes de la Révolution, y compris la religion nationale. L'accusation lit son chemin et comme les troubles religieux ne cessaient de grandir, que dans l'ouest les prêtres assermentés et leurs fidèles étaient en butte à mille violences, les administrations de bon nombre de départements s'attribuèrent le droit d'éloigner de leur domicile les prêtres réfractaires et de les interner dans une ville. Ils demandèrent à l'Assemblée une mesure générale dans ce sens. Elle refusa, et même le 14 septembre vota une amnistie générale, mais elle laissa toute liberté de persécuter aux autorités locales.

Ainsi les constitutionnels échappent au plus grand péril qui ait pu les menacer : la liberté de culte laissée à leurs adversaires. Contre ceux-ci d'ailleurs de graves accusations s'amassent et un geste violent de proscription se dessine; il ne semble pas que tous les assermentés l'aient regretté.

2. *Sous la Législative.* — Le 1,r octobre, se réunissait la Législative. Entre les tâches qui s'imposaient à elle, l'une était particulièrement délicate : ramener la paix religieuse. La Constituante lui laissait l'ébauche de deux politiques : une politique d'apaisement en faisant de la loi du 7 mai une réalité et en en élargissant les dispo: itions libérales; une politique de violences tendant à détruire le colle non-conformiste ou tout au moins à frapper ses ministres pour assurer le triomphe du catholicisme oficiel. Or la Législative comprenait bien 10 évêques : Dubois (Somme), Fauchet (Calvados), Font (Ariège), Gay-Vernon (Haute-Vienne). Huguet (Creuse), Lamourette (Rhône-et-Loire), Le Coz (Ille-et-Vilaine), Lefessier (Orne), l'onlard (Dordogne) et Torné (Cher), et 17 prêtres; mais dans cette assemblée terne « d'hommes presque du même âge, de même classe, de même langue, de même habit » (Michelet), c'était un groupe d'athées et de déistes qui dominait, le groupe girondin. Or les Girondins, à l'exception de Gensonné (discours du 3 novembre 1791) et de Guadet (discours du 21), qui semblent avoir eu comme idéal la séparation de l'Eglise et de l'État, n'en étaient pas encore arrivés à cette idée que la masse nationale pût se passer du catholicisme et .l'État se désintéresser de la religion.

Uniquement désireux de faire triompher la Révolution, ils essaieront d'établir le triomphe du catholicisme officiel par la destruction violente du catholicisme dissident, et la majorité votera les mesures qu'ils proposeront. lis affirmeront, du reste, suivant la doctrine jacobine, faire œuvre patriotique, un catholique romain ne pouvant être que l'ennemi de la Révolution, l'allié des émigrés et de l'étranger. Leur tactique fut simple : arriver à faire disparaître de la vie nationale le clergé réfractaire. Ils trouvèrent cependant un obstacle : ce ne fut point le clergé constitutionnel; de ses représentants à la Législative applaudirent et poussèrent même aux pires rigueurs; ce fut le *veto* royal. Louis XVI trouvait qu'il avait suffisamment chargé sa conscience : il se refusa à aller plus loin. A deux reprises la chose arriva. En novembre 1791. la Législative discutait les mesures à prendre pour calmer les troubles religieux dont, si l'on en croyait les administrations de départements, on ne pouvait attribuer la responsabilité qu'aux prêtres réfractaires. Sur le rapport déposé le 16 novembre par François de Neufchâteau, elle décréta le 29 : *a}* tous les ecclésiastiques fonctionnaires publics ou non n'ayant pas prêté le serinent, ou qui l'ayant prêté, l'ont rétracté, seront tenus de prêter le *serment civique* dans la huitaine qui suivra la publication de ce décret; *b)* sous peine non seulement d'être privés de leurs traitements, mais d'être considérés comme « suspects de mauvaises intentions contre la patrie et de révolte conlre la loi », en conséquence de quoi, ils seront rendus responsables des troubles religieux et seront éloignés provisoirement du lieu de leur domicile sur un arrêté du directoire du département après avis du direcloirc du district. Le serment dont il s'agit était le suivant : « ,le jure d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi et de maintenir de tout mon pouvoir la constitution du royaume, décrétée par l'Assemblée nationale constituante aux années 1789, 1790 et 1791. » Sans doute la constitution revisée par la Constituante dans ses derniers mois ne comprenait pas la constitution civile; mais la constitution politique elle-même renfermait plusieurs points analogues à la constitution civile, en particulier l'élection des ministres du culte par le peuple: puis l'on jurait « fidélité à la loi » et la constitution civile rentrait sous cette formule très générale. « Ce décret, a dit M. Sorel, ne laissait au clergé catholique de choix qu'entre l'apostasie, le mensonge ou la révolte. En droit, il était inique; en fait, il était impolitique. Il jetait dans la lutte contre la Révolution tout le bas clergé, qui en avait naguère très spontanément accepté les principes; il y précipitait, à la suite de ce clergé, la masse de fidèles pour lesquels la Révolution s'était faite, qui s'y étaient ardemment attachés, mais qui ne comprenaient pas qu'après les avoir affranchis dans leurs personnes, dans leur travail et dans leurs biens, on prétendit les assujettir dans leurs croyances... La seule guerre civile sérieuse, que la Révolution ait eu à affronter, la guerre de l'Ouest, .: son origine dans ce décret de novembre 1791. » *L'Europe et la Bévolution,* t. il, p. 307-308. Le *veto* du roi n'empêcha pas 43 départements, sûrs de l'appui de l'Assemblée. d'appliquer le décret du 29 novembre.

En mai 1792, eut lieu la seconde opposition du roi. Le ministère girondin avait fait déclarer la guerre à l Autriche le 2.0 avril; la guerre commença mal : la Prusse prit le parti de l'Autriche et le« premiers mouvements de nos troupes sur la frontière belge furent lamentables. En même temps les troubles religieux continuaient partout, dans l'Ouest. dans le Sud. dans le Centre, dont les autorités de dép i-tement et l'AssemLlee rendaient toujours responsables les prêtres réfractaires. Le 23 avril Roland, ministre de l'intérieur, avait à l'Assemblée un long et tendancieux exposé de la :gestion. Aussi, sur un long et déclamatoire rapport de François de Nantes sur les troubles intérieurs ou plus exactement sur son réquisitoire contre les prêtres insermentés, la Législative votait le 27 mai un décret plus violent encore que celui du 29 novembre 1791 . « Par mesure de sûreté publique et de police générale, » les ecclésiastiques qui n'auront pas prêté le serment du 26 décembre y étant tenus, ou le serment civique, pourront être déportés par le directoire du département, sur la demande de vingt citoyens actifs du même canton. La même peine leur sera infligée, quand ils auront provoqué des troubles. « Ceux des ecclésiastiques contre lesquels la déportation aura été prononcée, qui resteraient dans le royaume après avoir déclaré leur retraite, ou qui rentreraient après leur sortie, seront condamnés à la peine de la détention pendant dix ans. » C'était là une mesure radicale, la suppression de tout le clergé réfractaire. Louis XVI fit comme au 29 novembre; il refusa sa sanction à cette mesure d'exception. Mais de nombreux directoires se virent de plus en plus encouragés à rechercher les prêtres insermentés pour les entasser arbitrairement aux chefs-lieux de département. Quelle fut, dans ces circonstances, l'attitude des assermentés? A la Législative plusieurs évêques, Le Coz, Tomé, par exemple, s'opposèrent aux mesures de violence; en revanche, Faucliet s'en montrait le partisan. A travers la France, le clergé constitutionnel, irrité sans doute par les luttes locales, ne semble pas avoir eu dans son ensemble grande pitié pour les réfractaires.

Cependant la Législative ne s'était pas bornée à poursuivre les réfractaires. Elle avait pris des mesures qui atteignaient l'édifice religieux tout entier. L'élément jacobin tend à se dégager des constitutionnels; plus il deviendra puissant, plus se dessinera l'échec de la constitution civile et plus il affirmera cette politique anlichrétienne. En avril donc, la Législative acceptait en principe ta fermeture des couvents, la dissolution des ordres religieux maintenus provisoirement par la Constituante, et, malgré Le Coz, mais sur la motion de Tomé, l'interdiction du costume ecclésiastique en dehors des cérémonies religieuses.

Après le 10 août, disparut devant l'Assemblée le faible obstacle du *veto,* mais commença sur elle cette tyrannie de la minorité jacobine antichrétienne qui devait aboutir au culte de la Raison ou de l'Etre suprême. La Législative soutint toujours cependant en principe l'Église constitutionnelle et ne déclama que contre les réfractaires; ce sont seulement des réfractaires qui sont massacrés en septembre. Mais combien de mesures atteignent alors l'Église officielle et le christianisme : suppression définitive des ordres religieux, 18 août, du costume religieux, 13 août, abolition du casuel, 7 septembre, dépouillement des églises, 10 septembre, laïcisation de l'état civil et introduction du divorce dans la législation, 20 septembre; l'Assemblée avait même entendu plusieurs propositions relatives au mariage des prêtres

Quant aux réfractaires, il est bien évident que la Législative, débarrassée du roi, avait repris contre eux ses décrets du 29 novembre 1791 et du 27 mai 1792. Le 14 août, elle avait porté un décret astreignant tout Français recevant une pension de l'État, el de ce nombre étaient les anciens bénéficiers et religieux, au serment suivant, dit de liberté-égalité : « Je jure d'être fidèle à la nation et de maintenir la liberté et l égalité en la défendant. » Tandis que les réfractaires se divisaient autour de cette question : Pouvait-on prêter ce serment? la Législative les proscrivait en masse le 26. Ce décret partageait les prêtres insermentés en deux catégories : les prêtres astreints au serment par les lois du 27 novembre 1790 et du 15 avril 1791 comme « fonctionnaires publics » ou assimilés el les autres. Les premiers devront quitter la France dans les quinze

jours; s'ils tardent, iis seront déportés en Guyane; s'ils rentrent, ils subiront dix années de détention ; les seconds seront également déportables s'ils sont responsables de quelques troubles, ou si tout simplement leur éloignement est demandé par six citoyens domiciliés dans le même département. Λ Paris et dans toute la France s'était savamment organisée, sous la direction des clubs, la chasse aux prêtres.

3. *Sous la Conventionjusqu'au 2 juin 1793.* — Le 20 septembre, au soir de Valmy, se réunissait la Convention. La nouvelle assemblée comprenait 44 ecclésiastiques, naturellement assermentés, dont 17 évêques, mais la majorité de l'Assemblée est plus éloignée encore du catholicisme, même constitutionnel, que la Législative. Le groupe girondin se retrouve ici avec les mêmes idées religieuses; le groupe montagnard représente également la coalition de l'athéisme, ou, si l'on veut, de la libre-pensée et du déisme, non du déisme de Voltaire, mais du déisme sentimental de.I.-.l. Rousseau. Néanmoins, cette assemblée affirma dés le début sa volonté de maintenir les rapports établis par la Constituante entre l'Église et l'État, autrement dit, la constitution civile. Le 13 novembre 1792, en effet, Cambon avait annoncé à la Convention l'intention ou était le comité des finances de déposer un projet de réforme générale : on supprimait le budget du culte qui « coûtait 100 millions à la République » et l'on pourrait supprimer l'impôt mobilier, l'impôt des patentes et diminuer l'impôt foncier de 40 millions. L'accueil que la Convention fit à l'idée fut tel que le projet ne fut pas déposé. Le 30 novembre, sur des observations de Danton, motivées par les craintes de certains départements au sujet de la religion, elle vota même le principe d'une adresse destinée à prouver aux citoyens « qu'elle n'avait jamais eu l'intention de les priver des ministres du culte ». Le 23 mars 1793, une loi excepta formellement les évêques, curés et vicaires de la loi du recrutement. En même temps, la Convention continuait en l'aggravant la persécution des réfractaires. Trois choses lui servirent de prétexte ou de motif : l'assassinat de Basseville, 13 janvier 1793, le soulèvement des Vendéens en mars 1793, dont l'armée "'appelle au début *l'armée catholique romaine, et* enfin les périls extérieurs, car non seulement la guerre civile ou simplement les troubles intérieurs étaient â redouter en face de l'ennemi, mais la conviction était affirmée dans tous les milieux jacobins que le plus humble des réfractaires était un redoutable auxiliaire de l'étranger. De là, les lois du 18 mars décrétant la peine de mort contre les prêtres compromis dans les troubles à l'occasion du recrutement, ou dans le cas de déportation et restés en France; loi du 23 avril atteignant « tous les ecclésiastiques réguliers, séculiers, frères convers et lais qui n'ont pas prêté le serment de maintenir la liberté et l'égalité conformément â la loi du 15 août 1792 », antérieurement au 23 mars et les condamnant à la déportation immédiate â la Guyane.

Cependant la Convention accentuait encore le divorce ébauché entre la Législative et l'Église constitutionnelle, non que celle-ci n'eût donné des gages de civisme : c'était sur la motion d'un évêque constitutionnel. Grégoire, qu'avait été prononcée la déchéance de la royauté en France; le même, lorsque s'était ouverte, le 15 octobre 1792. la discussion sur la mise en accusation de Louis XVI, s'était prononcé vigoureusement pour l'affirmative, quatre autres avaient voté la mort du roi. Mass:, u de l'Oise, Guy-Vernon de la Haute-Vienn- . Lind-t de l'Eure et Huguet de la Creuse, mais il tait impossible à la majorité de mentir toujours à ses principes. Entre elle, dés ses premiers jours, et l'Église constitutionnelle se dressent alors trois causes de conflit : la laïcisation de l'état civil, Je divorce et surtout le mariage des prêtres. Cette affaire était une conséquence de la constitution civile. En dehors de l'exception faite pour les protestants en 1787, l'ancien régime ne reconnaissait comme actes civils que les actes religieux accomplis devant le clergé catholique, qui seul pouvait ainsi les constater. La Constituante, qui avait laïcisé l'Etat ou équivalemment, eût dû logiquement séculariser l'état civil. Les parlementaires du comité ecclésiastique le lui demandaient, surtout pour le mariage, fidèles à cette doctrine des juristes gallicans que le mariage est un contrat civil. Durand-Maillane et Lanjuinais préparèrent même des rapports sur la question. Mais la Constituante refusa de l'examiner, décembre 1790, retenue par la crainte à la fois d'aller trop loin et de nuire à l'inlluence du clergé constitutionnel, seul représentant officiel du catholicisme depuis le décret du 24 novembre, et devant qui tous les catholiques devraient ainsi se présenter pour faire constater la naissance de leurs enfants ou pour contracter mariage. Or, justement les catholiques s'abstinrent de recourir aux intrus, préférant se dispenser de la reconnaissance légale. Mais au nom de la liberté de conscience proclamée, ils réclamèrent la sécularisation de l'état civil. Pour le bon ordre, le corps municipal de Paris appuya leur demande auprès de l'Assemblée par la voix du maire Bailly, mai 1791. L'Assemblée, et encore fut-ce le 3 septembre seulement, se contenta d'affirmer le principe que le mariage est un contrat civil; elle refusa d'aller plus loin. Pour les mêmes raisons, le débat recommença à la Législative dès octobre 1791 ; mais pour les mêmes causes et quelque peu entraînée par les évêques constitutionnels députés, elle fit trainer la chose. C'est seulement quand la Révolution eut moralement rompu ivec l'Eglise constitutionnelle, qu'elle proclama, le 20 septembre 1792, à la veille de se séparer, la sécularisation de l'état civil et organisa la sécularisation du mariage. Elle tira même les conséquences extrêmes du mariage, simple contrat civil, en reconnaissant le divorce « avec des facilités abusives » (Rambaud), et en refusant de condamner le mariage des prêtres. Dès 1790, des prêtres demandaient et dès 1791 prenaient la liberté de se marier, tout en conservant leurs fonctions. La Convention alla naturellement plus loin. Elle prétendit inlerdire aux curés constitutionnels la tenue d'un registre d'actes religieux et les obliger à donner la bénédiction nuptiale sans enquête, sans publication de bans, sans exception pour les divorcés et pour les ecclésiastiques, dont les municipalités recevaient alors en bon nombre les serments matrimoniaux. Elle ne cessait de bien accueillir à sa barre les assermentés qui venaient lui présenter leurs femmes, et loin d'empêcher de tels prêtres de demeurer en fonctions, elle prétendait les évêques tenus de leur donner l'institution canonique aux cures où ils étaient légalement élus. Un évêque constitutionnel même s'était marié et était demeuré à la tête de son diocèse : c'était l'évêque de l'Eure, Lindet; le 20 novembre 1792, il avait épousé sa servante, et un prêtre marié, Aubert, vicaire à l'église Sainte-Marguerite de Paris, lui avait donné une bénédiction. Son métropolitain, Gratien, évêque de Rouen, s'était occupé de réunir un concile provincial pour le juger, mais les choses en restèrent là. Plusieurs évêques, on le verra, suivront cet exemple; d'autres s'inclinant devant toutes les exigences de la Convention iront jusqu'à bénir le mariage de leurs prêtres, ainsi Diot dans la Marne et Gobel à Paris, et leur donneront l'institution canonique; le plus grand nombre se taira, essayant de limiter le mal; quelques-uns, comme Fauchet à la Convention, lutteront vigoureusement. Ceux-ci le comprenaient : l'Église constitutionnelle allait finir dans l'avilissement, si elle se faisait l'esclave de toutes les exigences du pouvoir; le schisme dont elle prétendait s'être défendue jusque-là, elle le consommerait cette fois; elle se mettrait hors de

la grande unite catholique en acceptant le divorce et le mariage des prêtres. Mais survenait le 2 juin et avec lui, le triomphe de la montagne et le règne sans obstacle des jacobins, c'est-à-dire des violents et des fanatiques.

V. Suspension du culte constitutionnel. — En dehors de la Vendée, le culte catholique romain avait à peu près cessé dans toute la France. Ses ministres avaient pris le chemin forcé de l'exil; ou bien entassés sur des pontons attendaient leur déportation, ou enfin avaient péri de mort violente. Ceux qui restaient libres n'exerçaient plus leur ministère que dans le plus grand secret. Mais l'Eglise constitutionnelle à son tour allait subir un violent assaut et presque disparaître, tandis que la France subissait aussi une tentative de *déchristianisation.* Comment la faction montagnarde en vint-elle à ce plan? Cela tient évidemment à ce que les jacobins de 1793 étaient loin des convictions religieuses des premiers jacobins; leur politique religieuse rentre d'ailleurs dans la façon de leur politique générale. Mais cela lient aussi à l'échec complet de la religion constitutionnelle. Elle avait été créée pour rallier les consciences au régime nouveau; or, elle avait complètement échoué auprès des catholiques, en qui la Révolution trouvait des ennemis. Enfin, un certain nombre de constitutionnels, d'évêques même, avaient figuré dans les rangs girondins. Les grands coups contre cette Église, dernier reste « de la superstition et du fanatisme », furent portés, il est vrai, moins par la Convention que par ses représentants en mission et par les municipalités, au premier rang desquelles apparaît naturellement la municipalité de Paris. En tous cas ce sont les représentants en mission qui prennent l'initiative. Ainsi, Liplanche à Orléans, André Dumont à Abbeville, et Fouché â Nevers. Il est impossible de suivre toutes les manifestations de ce zèle antichrélien. Leur grande tactique fut d'amener les curés et vicaires assermentés, par la persuasion et le plus souvent par la peur, à reconnaître l'erreur de toute leur vie et à déposer par conséquent leurs lettres de prêtrise, enfin, à se marier, pour bien affirmer leur alfranchissement. Ils fermaient aussi les églises, sous n'importe iquel prétexte, après les avoir dépouillées ou y organisaient de grandes fêtes républicaines antichrétiennes. Cela dura, en grandissant toujours, dans le silence de l'opinion terrifiée, jusqu'à la chute de Robespierre. 9 thermidor an II (27 juillet 1794). La Convention ne fit rien en effet pour arrêter ces excès de bon nombre des siens. Loin de là : sans prendre alors une décision nette coupant le lien de l'État avec l'Église constitutionnelle ou proscrivant le culte catholique, elle rendit possible par ses décrets la persécution de l'Eglise conformiste elle-même et le mouvement de déchristianisation et encouragea celui-ci. Elle, et plus exactement le comité de salut public qui la dominait, eussent été plus loin sans la crainte d'exaspérer les populations qui osaient encore se montrer chrétiennes et de paraître donner raison à la coalition qui la dénonçait comme ennemie de Dieu autant que des rois.

Voici quelques-uns des décrets du moment : 1° décrets du 19 juillet et du 12 août annulant toutes les destitutions prononcées antérieurement contre les prêtres à cause de leur mariage et condamnant à la déportation tout évêque mettant obstacle au mariage des prêtres et tout prêtre mettant opposition au divorce ; 2» décrets du 1sr juillet diminuant le nombre des vicaires épiscopaux, et du 18 septembre les supprimant à partir du 1er octobre;3° décret du 18 septembre encore réduisant les traitements des évêques et les désignant sous le nom de pensions; ce qui annonce un divorce ' ntre la Convention et l'Eglise constitutionnelle ; 4° loi de terreur des 29 et 30 vendémiaire an II (20 et 21 octobre 1793}, qui n'oublie pas sans doute les réfractaires : les lois antérieures qui les condamnaient à mort sont pour ainsi dire codifiées, mais l'enquête est simplifiée : la déposition de deux témoins suffira, et le décret doit les frapper dans les vingt-quatre heures,· mais qui atteint même les prêtres constitutionnels : les prêtres qui auraient prêté les divers serments et qui seraient dénoncés pour cause d'incivisme par six citoyens du canton seraient punis de la déportation sur la côte ouest d'Afrique entre le 23e et le 28e degré de latitude, quand la dénonciation aura été « jugée par le directoire du département sur l'avis du district ». Cette loi provoqua évidemment les prêtres conslilutionnels à apostasier et à se marier, surtout apres qu'un décret du 29 brumaire an II (10 novembre 1793) eut déclaré que tout prêtre assermenté, s'étant marié, avait donné une preuve suffisante de civisme et ne pouvait être condamné à la déportation ; 5° les décrets substituant le calendrier républicain au calendrier grégorien, 5 octobre 1793 et 4 frimaire an II (24 novembre 1793), abolissant le dimanche pour lui substituer le décadi, etc. ; 6U passage à l'ordre du jour, le 16 brumaire an II (6 novembre 1793), en reconnaissant « le droit de tous les citoyens d'adopter le culte qui leur convient et de repousser les institutions religieuses qui leur déplaisent », ce qui. d'après la façon dont la question s'était posée, revenait à reconnaître aux communes le droit de supprimer leurs paroisses. Ce droit allait servir de point de départ à la Commune de Paris pour rétablissement du culte de la Raison et la fermeture des églises au culte constitutionnel. Mais, plus encore peut-être que ses décrets, des gestes de la Convention autorisèrent le mouvement de déchristianisation et le rendirent irrésistible : 1° ses applaudissements aux apostasies du 17 brumaire an II (7 novembre 1793). Ce jour-là, sur l'instigation de la Commune ou figuraient Chaumelte, Hébert, Clootz, « l'ennemi personnel de Jésus-Christ, » etc., et qui avaient déjà pris une série d'arrêtés antichrêtiens, Gobel, conduit par Cliaumetle, Moinoro. Pache, etc., vient avec 13 de ses vicaires, non précisément apostasier, mais abdiquer, « renoncer à exercer ses fonctions de ministre du culte catholique... et remettre tous ses litres » à la Convention, et il dépose sa mitre, sa croix pastorale, sa crosse, son anneau; ses vicaires déposent leur lettre de prêtrise. « Aujourd'hui, dit Gobel, il ne doit plus y avoir d'autre culte public et national que celui de la liberté et de la sainte égalité, puisque le souverain le veut ainsi. » Alors se passa une scène dont il faut rapprocher les scènes du serment de 1791 : les ecclésiastiques membres de la Convention abdiquèrent immédiatement, à l'exception d'un petit nombre, dont Grégoire. Parmi les apostats du jour figurent les évêques de l'Eure, Lindet, de la Haute-Vienne, Gay-Vernon, et de la Meurthe, Lalande. Quant à Grégoire, il était entré dans la salle des séances au moment où finissait cette saturnale. Pressé d'y prendre part, il monta à la tribune, parla, mais n'abdiqua point. Deux versions sont données de son discours; d'après ses *Mémoires,* t. il, p. 32, ce discours eût été vraiment courageux ; d'après le *Moniteur* du 19 brumaire, il eût été plutôt habile : Grégoire se serait dérobé. Le retentissement de cette séance fut grand, à travers toute la France, mais ce ne fut pas l'exemple de Grégoire qui l'emporta. — 2° Le 20 brumaire, un décadi, la Commune inaugura par une fête pompeuse à Notre-Dame le culte de la Raison, ou « de la Liberté, de l'Égalité, de l'Humanité ». Au sortir de la cérémonie, les manifestants se rendirent à la Convention et lui demandèrent de décréter que Notre-Dame sera désormais consacrée « à la Raison et a la Liberté ». La Convention accepta avec empressement et leva même la séance pour reprendre avec le cortège le chemin de Notre-Dame et y assister à une nouvelle cérémonie. La Commune compléta cette victoire sur k-

fanatisme par son arrêté du 3 frimaire suivant (23 novembre) pris sur l'initiative de Çhauinette, et par lequel : a) toutes les églises ou temples de la capitale étaient désaffectés; 6) tous les ministres des cultes seraient personnellement responsables des troubles religieux; c) quiconque demanderait l'ouverture d'un temple, d'une église, serait arrêté comme suspect; *d)* les comités révolutionnaires seront invités à surveiller de bien prés tous les prêtres; et la Convention à les exclure tous de toute espèce de fonction publique. Ce décret qui fut exécuté tout de suite marque le point culminant de la déchristianisation à Paris.

L'exemple de Paris, dont la Convention avait solennellement approuvé la conduite, gagna toute la France, sous l'impulsion des sociétés populaires et des représentants en mission. Tandis que les représentants de l'Eglise constitutionnelle renonçaient à la défendre et que se multipliaient « les déprêtrisations », surtout que le 2 frimaire (22 novembre) la Convention assurait à tous préires abdicalaires des pensions variant de 800 à 1200 livres, le culte de la Raison se répandait. « Il y eut beaucoup d'églises fermées, puis converties en temples de la Raison... Presque toutes les villes parurent se rallier au nouveau culte. » Aulard. Dans les campagnes il y eut aussi des fêtes analogues.

Le culte de la Raison ne fut pas partout matérialiste et athée : il fut même presque partout déiste, mais « d'un déisme irrité, agressif, songeant moins à s'affirmer lui-même qu'à nier le catholicisme ». Debidour. Mais il contrariait l'ambition et les plans religieux de Robespierre : le 1er frimaire (21 novembre 1793) il protestait aux Jacobins contre la fureur de déchristianisation qui semblait s'être emparée de la Révolution, et le 15 frimaire il faisait adopter par la Convention, qui commençait à trembler devant lui, une *Réponse aux manifestes des vois ligués contre la République,* où il était dit : « Le peuple français et ses représentants respeclent la liberté de tous les cultes et n'en proscrivent aucun ». Le lendemain 16 frimaire (6 décembre 1793), il faisait encore adopter par la Convention un décret affirmant la liberté des cultes. Un peu plus tard enfin, le comité de salut public, instrument de Robespierre, faisait arrêter Hébert, Clootz. Ronsin, Momoro. Chaumette, toute la faction des *enragés.* Gobel était du nombre, et tous mouraient sur l'échafaud. I.e culte de la Raison disparut avec eux. Mais ce fut le culte de l'Etre suprême qui prit sa place et aucune liberté ne fut rendue au culte constitutionnel lui-même. La Convention ne prit plus part à des mascarades antireligieuses et ce fut tout. Robespierre ne fit rouvrir aucune église à Paris et s'il n'y avait pas en France, en avril 1794, à la mort des hébertistes, plus de 150 paroisses où l'on dit publiquement la messe, il n'y en avait pas plus au 9 thermidor. Les prêtres n'osent pas se montrer davantage. Il semble bien en efi'et «pie cette liberté des cultes, dont Robespierre avait tant parlé en frimaire an 11, n'était pour lui qu'une arme contre les hébertistes et une façon de se poser lui-même devant l'Europe. La loi du 16 frimaire n'était. au fond, qu'un leurre : en effet, dans sa prendre pallie, elle affirme la liberté des cultes, mais ‹l ms une seconde, elle maintient toutes les lois existante* contre les prêtres réfractaires et contre « ceux :-nv-r : nt d'abuser du prétexte de religion pour , promettre la cause de la liberté »; elle maintient ut les arrêtes des représentants en mission. O·:· : i n- pouvait donc être le point de départ d'une renai-* : Constitutionnelle. Et si quelques prêtres .entés essayeront, en vertu de la loi, d'ouvrir à Paris quelques chapelles, les violences populaires, que tolérait le c mit de salut public, obligeaient à les fermer. Il faut le remarquer cependant; jamais le culte catholique, réfractaire ou constitutionnel, ne fut totalement interromuu a Faris et à olus forte raison.en France, mais il ne s'exercait guère que dans le plus grand mystère.

Comment l'Eglise constitutionnelle supporta-t-elle cette tourmente d'une violence extrême? Fit-elle preuve des vertus extraordinaires que nécessitait l'épreuve? Dans son *Compte rendu au concile national,* Grégoire s'exprime ainsi : « Un de nos premiers soins (des évêques réunis) fut de reconnaître l'état du clergé. Il nous présenta la lâcheté ou même la hideuse apostasie en contraste avec une fidélité courageuse et digne des beaux siècles de l'Eglise. Je me hâte cependant d'observer qu'on a beaucoup exagéré le nombre des coupables ». Les faits conlirment-ils ces assertalions? On n'a de chiffres complets et certains que pour l'épiscopat. L'Eglise constitutionnelle comprenait alors 85 diocèses : aux 83 primitifs venaient d'en être ajoutés deux (1793) : Vaucluse (Avignon) et Mont-Blanc (Annecy), celui-ci créé par Grégoire quand il était représentant de la Convention en Savoie. Mais au 1" octobre 1793, deux sièges étaient vacants par la mort des titulaires : Versailles, Laval. En avril 1795, lorsque s'adoucit la tourmente, cet épiscopat est bien réduit. 10 évêques sont morts, 4de mort naturelle et6 sur l'échafaud ; mais pour raison politique : 4 comine fédéralistes : Fauchet (Baveux), Lamourelte (Lyon), Roux (Belley), Expilly (Quimper); 1 comme modéré : Gouttes (Autun), et enlin Gobel comme héberliste; 9 ont apostasié et se sont mariés : Pontard (Périgueux). Dumouchel (Nîmes), Minée (Nantes), Jarente (Orléans). Laurent (Moulins), Lindet (Évreux), Porion (Saint-Omer), Torné (Bourges) et Joubert (Angoulême). Avaient apostasie en fait, sans cependant se marier, les évêques de Sens, Paris, Viviers, Avignon, Saint-Maixent, Soissons, Valence, Perpignan, Beauvais, Angers, Luçon. Saint-Flour, Limoges, Guéret, Nancy et Laval. Quant aux autres, sauf Grégoire qui ne cessa de paraître à la Convention, ils se lurent : on n'entend de leur part aucune protestation : ils se cachent, ils cessent même Ionie fonction, quelques-uns avec quelque éclat, mais tous n'échappent pas à la prison. › Elever la voix, c'eût été courir inutilement, dit M. Gazier, au devant du martyre, ‹.e que l'Evangile leur défendait, et redoubler la rage des persécuteurs. » *Etudes,* p. 227. Le clergé inférieur eut moins de constance encore que ses chefs. II comprenait environ 30 900 représentants, lorsque l'Eglise constitutionnelle eut sa pleine formation. Quel est le chiffre exact de ceux qui se sont mariés? Il y en eut 10 000 d'après un pamphlet. 2 000 d'après Grégoire ; en tous cas, leur nombre fut considérable. Bien plus considérable encore fut le chiffre des apostasies ou des démissions. « Sur trois cents ecclésiastiques qui composaient le clergé constitutionnel de Loir-et-Cher, trente-deux seulement conservèrent leurs principes religieux et républicains nonobstant les menaces et les persécutions; vingt-trois se marièrent; tous les autres apostasièrent ou du moins consentirent â remettre leurs lettres de prêtrise, les uns pour éviter des poursuites, les autres pour sortir de prison, d'autres enfin pour obtenir un morceau de pain. » Gazier, *loc. cit.,* p. 3. Il est vrai que beaucoup, la tourmente passée, aspireront à reprendre leurs fonctions. Ils n'en avaient pas moins capitulé.

VI. La séparation de l'Église et de l'ÉTÀt (1795-1802). — 1° *tes origines.* — Ce n'était pas pour établir la liberté religieuse pas plus qu'aucune autre liberté que les thermidoriens avaient renversé Robespierre. Ils laissèrent tomber le culte de l'F.tre suprême, factice création du tyran ; mais ils ne redevinrent pas croyants ne l'ayanl jamais été et ils n'abolirent au début aucune des lois de proscription qu'ils avaient acclamées; ils applaudirent même aux arrêtés tyranniques que prenaient leurs représentants en mission; leurs orateurs les plus écoutés ne cessèrent longtemps de se déchaîner contre le fanatisme; enfin leurs dispositions étaient

telles que Grégoire n'osait parler en faveur de la liberté religieuse! Mais l'opinion leur força la main. La mort de Robespierre parut la fin du régime : les paysans rouvrirent leurs églises et les curés constitutionnels y rentrèrent ouvertement. Les réfractaires de leur côté revinrent en foule. « Ainsi la Révolution n'a pu ni s'assimiler le catholicisme, ni le détruire. Elle n'a pu vivre ni par ni contre le catholicisme. Instruite par l'expérience, il lui faut bien se résigner à vivre avec le catholicisme, c'est-à-dire côte à côte, à considérer les religions comme des sociétés particulières qui ont le droit d'exister sans faire partie de l'Etat lequel restera laïque; en d'autres termes, à établir le régime que nous appelons le régime de la séparation de l'Église et de l'Etat, mais qui. tant la chose est nouvelle, n'avait pas encore de nom. » Mathiez, dans la *Revue de Paris,* 1" mai 1897.

Toutefois, les thermidoriens n'en vinrent à ce régime que très lentement et amenés par les faits plus que par les principes : ils reculeront devant la nécessité de renouveler la persécution sanglante. Ce fut encore une fois par la question financière que fut abordée la question religieuse. Les constitutionnels n'avaient cessé d'émarger au budget de l'État, mais leurs traitements et pensions avaient cessé d'être payés. Le 18 thermidor, la Convention rétablit les pensions. Mais rien n'était décidé à l'égard des traitements. Les curés constitutionnels qui n'avaient pas abdiqué les réclamèrent : certains districts payèrent; d'autres demandèrent des instructions au comité des finances. Cambon chargé d'un rapport sur la question proposa et la Convention adopta, le jour de la 2° sans-culoltide an II (18 septembre 1794), ce principe fondamental : « La République française ne paie plus les frais, ni les salaires d'aucun culte, » avec des dispositions transitoires organisant les pensions. Ainsi se trouvait rompu le dernier lien qui rattachait à l'État l'Église constitutionnelle ou plutôt ses débris. L'Église et l'État sont donc bien séparés, mais l'Église n'a toujours pas le droit de vivre. Tandis, en effet, que les représentants en mission, tels Mallarmé et liouillerot dans le Tarn, le Gers, la Haute-Garonne, prenaient des arrêtés plus violents que ceux qui avaient été pris avant le 9 thermidor, elle-même votait, le 27 brumaire an 11 (17 novembre 1794), la laïcisation de l'enseignement : la religion était remplacée par l'étude de la Déclaration des droits, de la constitution (de Tan L non appliquée) et de la « morale républicaine »; le décadi restait le jour officiel du repos; le 1" nivôse (21 décembre 1794) au nom du comité d'instruction publique, Marie-Joseph Chénier déposait un rapport sur l'organisation de fêtes civiques destinées à remplacer les fêtes du fanatisme. La Convention n'avait donc pas renoncé au projet de constituer une religion nationale en dehors des religions révélées. Et les mesures n'étaient rien à côté des considérants! .Mais les populations s'inquiétaient bien de cela. Leurs églises avaient été de nouveau fermées par les représentants, elles s'obstinaient à les vouloir ouvrir. Enfin Grégoire osa revendiquer la liberté des cultes, dans la discussion qui suivit le rapport de Chénier, le 1" nivôse. Mais il ne put prononcer son discours jusqu'au bout, sa voix fut couverte par des clameurs. Il le publia du moins : il revendiquait la liberté des cultes au nom du droit naturel et de l'intérêt de l'État condamné a déchaîner la guerre civile lorsqu'il viole les convictions religieuses. Au fond, cependant, il se place surtout au point de vue de l'Église constitutionnelle : il oppose, en effet, les constitutionnels, ces prêtres « qui, soumis à la loi, ont concouru à fonder la république », aux réfractaires, « ces prêtres que l'on ne peut appeler des hommes, » et ceux-ci, dans son discours, du moins, car il venait d'en faire élargir plus de 200, il les abandonnait à toutes les rancunes de la Révolution. Si la Convention passa à l'ordre du jour sur ce discours, il n'en fut pas de même de la presse qui jouissait alors d'une assez large liberté, et ce discours servit de point de départ à une véritable croisade de presse en faveur de la liberté des cultes. Encouragées les populations rouvrent leurs églises pour n'en plus sortir : ici, en Loir-et-Cher, c'est le clergé constitutionnel, là, dans le Doubs, c'est le clergé réfractaire qui relève les autels. Vainement, la Convention alfirmait qu'elle ne voulait pas laisser revivre le « fanatisme », dont elle retrouvait l'influence dans les troubles qui ne cessaient de renaître; vainement, le 14 pluviôse an III (2 février 1795), avait-elle parlé de mettre en vente toutes les églises; la poussée fut tellement forte qu'elle dut céder. Elle céda un peu aussi parce qu'elle négocie avec l'Europe et elle tient « à ne pas garder figure de gouvernement athée ». Aulard. Le 3 ventôse an III (21 février 1795) donc, elle entendit sur la question religieuse un rapport de Boissy d'Anglas. Celui-ci, après avoir glorifié le principe de l'Etat laïque, attaque sans ménagements le catholicisme qu'il représente comme le fléau des sociétés et des individus. Quand les hommes seront-ils délivrés du préjugé religieux? il ne le sait. Mais en attendant que, par la « sagesse de ses lois », la Convention réalise l'affranchissement de l'humanité, qu'elle se montre indulgente pour l'erreur et vote le projet de loi qu'il lui présentait. Ainsi fil la Convention le jour même.

2" *Le régime de la separation.* — La loi du 3 ventôse comprenait 12 articles. Elle proclamait la liberté des cultes conformément à la Déclaration des droits et à la constitution (de l'an I), mais la République n'en salariait aucun. Les cultes devaient s'exercer uniquement dans les locaux que leurs adhérents se seraient procurés, mais toute cérémonie extérieure, toute inscription extérieure, tout signe extérieur, toute proclamation ou convocation publique sont interdits. De plus, les communes ne pouvaient acquérir ou louer de local pour l'exercice du culte, et « il ne pourra être forme aucune dotation perpétuelle et viagère ni établi aucune taxe pour en acquitter les dépenses ». Des peines étaient prévues contre ceux qui troubleraient l'exercice du culte. Tout décret de la Convention et tout arrêté de ses représentants, contraire à ces dispositions, est rapporté ou annulé.

Cette loi fut accueillie avec enthousiasme par les populations. et dés le lendemain à Paris des messes furent dites dans les chapelles. Cependant, ce sont les réfractaires qui n'ont pas quitté la France ou qui rentrent furtivement qui tirent le plus grand profil de Cette liberté. Leur organisation est toute faite; ils trouvent des ressources, habitués qu'ils sont à ne compter que sur les fidèles et leurs fidèles étant nombreux. Les constitutionnels, au contraire, sont en pleine réorganisation; ayant moins de fidèles, ils ont moins de ressources et ne sont pas habitues à s'en passer, ayant eu jusqu'à la suspension du culte l'appui matériel de l'État. Aussi sont-ils divisés sur le compte de la nouvelle loi qui aurait dû s'appeler de son vrai nom, dit l'un d'entre eux: « Empêchements du culte ou moyens infaillibles de le détruire, puisqu'on veut le rendre impossible faute de local, faute de ministres, faute de fonds. » Cl. aussi, par exemple, une lettre d'Audrein inlitulée : *Audrein à ses collègues.* Mais les politiques, et à leur tète est Grégoire, calment ces mécontents et leur font espérer des jours meilleurs. Un des griefs contre la nouvelle loi, et peut-être le plus grand, est qu'elle ne rendait pas aux fidèles l'usage des églises. Le désir universel était si bruyant que la Convention dut l'entendre. Elle était alors complètement épurée des éléments plus avancés et ses membres, sans aimer davantage le christianisme, mettaient moins d'ardeur à contrarier son culte. Lanjuinais se fit auprès d'elle l'avocat de ce vœu nations! présentant la mesure comme un moyen .de ran.u:.-.r

les esprits à la république », tandis que le culte en chambre permettait « d'exciter plus facilement le fanatisme et la rébellion », il en provoqua l'acceptation. Ainsi fut votée la loi du 11 prairial an III (30 mai 1795) : les églises non aliénées sont rendues provisoirement aux communes « tant pour les assemblées commandées par la loi que pour l'exercice de leur culte ». Douze édifices étaient accordés pour le culte à Paris. S'il y a plusieurs cultes, le même local servira à tous, à des heures fixées par la municipalité. Mais « nul ne pourra remplir le ministère d'aucun culte dans lesdils édifices à moins qu'il ne se soit fait décerner acte, devant la municipalité du lieu où il voudra exercer, de sa soumission aux lois de la République ». Ce serment était imposé par des considérations politiques surtout. Le 29 prairial, le comité de législation, dont Lanjuinais était membre, faisait remarquer dans une circulaire que ce serment de soumission aux lois ne portait pas sur le passé et que la constitution civile était sortie des lois de la République.

Les constitutionnels furent très heureux de cette loi : non seulement elle leur facilitait l'exercice du culte, mais elle embarrassait les réfractaires qui se divisaient comme toujours, sur la question du serment. Ce serment de soumission aux lois était-il licite ou non? Sur le conseil de M. Émery, beaucoup d'insermentés n'hésitèrent pas à le prêter; d'autres refusèrent pour des raisons plus politiques que religieuses. Au reste, les troubles royalistes renaissaient et des réfractaires étaient dénoncés comme complices de ces troubles. Le 12 floréal (1« mai) et le 20 fructidor (6 septembre), la Convention rappela que les lois antérieures contre les prêtres doivent toujours recevoir pleine exécution et ajouta que, pour exercer même le culte privé, il fallait avoir prêté le serment de soumission aux lois, sous peine de détention.

Enfin, le 7 vendémiaire an IV (29 septembre 1795), sur le rapport de Genissieu (de l'Isère), la Convention vota la loi définitive sur la police des cultes qui était annoncée depuis plusieurs mois. Cette loi est divisée en 6 titres. D'après le titre t : *Surveillance de l'exercice des cultes,* l'exercice du culte est soumis â la surveillance des autorités constituées, au seul point de vue de la police et de la sûreté publique. Le titre n *; Garantie du libre exercice de tous les cultes,* indique les peines qui atteindront les perturbateurs. Le titre m : *De la garantie civique exigée des ministres de tous les cultes,* impose dans la décade à tout ministre du culte sans distinction de culte public ou privé, le serment suivant sans modification : *Je reconnais que l'universalité des citoyens français est le souverain et je promets soumission et obéissance aux lois de la république.* Une première omission était punie d'amende et d'emprisonnement; une seconde de dix années de gène; la rétractation du bannissement à perpétuité. Le titre iv : *De la garantie contre tout culte qu'on tenterait de rendre exclusif ou dominant,* est divisé en 5 sections. La première traite des frais du culte, auxquels ne peuvent subvenir les communes et pour lesquels il ne peut être fait de dotation ni établi de taxes. La seconde traite des lieux où il est défendu de placer les signes particuliers à un culte; la troisième des lieux où les cérémonies du culte sont interdites : aucune ne peut a\uir heu hors des églises, sauf dans les maisons particule res, pourvu qu'il ne s'y réunit pas plus de dix assistants. La quatrième traite des actes de l'état civil qui restent enlevés an clergé et qui devront être exclusivement laïques. La c nquième parle de quelques délits qui peuvent se commettre à l'occasion ou par abus de l'exercice du cuite et naturellement des peines y correspondant : emprisonnement de six mois â deux ans pour tout prêtre qui publierait des écrits émanant d'un ministre du culte résidant hors de France; gêne â perpétuité pour tout ministre du culte qui provoquerait au rétablissement de la royauté, exciterait à la sédition, au meurtre, etc.; amende et emprisonnement pour tout prêtre ou sectateur d'un culte troublant l'exercice d'un autre culte. Le titre vi parle *de la compétence, de la procédure et des amendes.* Ce n'était là qu'une loi de circonstance; elle indiquait chez les conventionnels une défiance persistante vis-à-vis du catholicisme et surtout vis-à-vis des insermentés. Contre ceux-ci d'ailleurs, dont bon nombre refusaient de prêter le serment exigé de « soumission aux lois de la République » et dont plusieurs furent compromis dans les agitations royalistes du moment, la Convention porta « les décrets de colère » du 20 fructidor et du 3 brumaire. Ils ordonnaient l'exécution intégrale des lois portées contre les réfractaires dans les quinze jours, puis dans les 24 heures et faisaient contre eux un appel à la délation, remettant « à tous les amis de la liberté et des lois la surveillance et l'exécution » des décrets. Cet ensemble de lois, encore qu'il ne leur accordât pas la liberté complète, n'était pas fait pourdéplaire aux constitutionnels: plusieurs d'entre eux applaudissaient aux mesures qui frappaient les insermentés, a qui prêchaient le royalisme. » Cf. par exemple Audrein, *loc. cit.*

3° *La réorganisation de l'Église constitutionnelle, 1194-1195.* — Dans cet intervalle, l'Église constitutionnelle sortie décimée, désorganisée, avait essayé de reconstituer ses cadres et, somme toute, de revivre. Grégoire est l'âme de cette réorganisation, mais c'est le groupe des *évêques réunis* qui l'opère. Dans les derniers mois de l'année 1794. Grégoire s'entendit avec deux de ses collègues, députés comme lui, Royer, évêque de l'Ain, qui avait subi une longue détention sous la Terreur, et Saurine, évêque des Landes, qui compromis avec les girondins avait dû se tenir longtemps caché, pour examiner la situation. Évidemment ils ne songèrent pas à se soumettre au pape et à rentrer, aux conditions qu'il voudrait, dans l'Église catholique dont iis prétendaient toujours n'étre point sortis; mais s'étant encore adjoints Desbois de Rochofort, évêque de la Somme, que le comité de sûreté générale venait de faire élargir, ils résolurent de rendre la vie à leur Église. Ils fixèrent ce plan à leurs travaux : a Obtenir la liberté du culte, la réorganiser dans toute la république, travailler à la réunion du cierge dissident, rétablir les communications tant avec le saint-siège qu'avec les Églises étrangères. » Grégoire. *Compte rendu au concile national des travaux des évêques réunis à Paris,* p. 2. Un peu plus tard ils s'adjoignirent Gratien de Rouen. Le groupe des *réunis* durera jusqu'au concordat; mais il ne comprend guère que trois membres fixes : Saurine, Desbois et Grégoire qui domine tout; les deux ou trois autres membres qu'ils s'adjoignent sont variables. C'est ce groupe qui va ressusciter sans mission l'Église constitutionnelle de 1791 ou plus exactement, puisque la Constitution civile n'existe plus, donner à l'Église de France une constitution analogue. Leur premier acte public fut la *Lettre encyclique de plusieurs évêques de France à leurs frères les autres évêques et aux Églises vacantes,* donnée « le dimanche 15 mars de l'an de J.-C. 1795, 3· de la République française ». Dans un préambule, ils justifiaient leur tentative; il se terminait ainsi : « Nous, évêques de France, réunis à Paris, assemblés au nom de J.-C., après avoir invoqué le Saint-Esprit, ...soumettons à la sagesse de nos frères et adressons aux presbytères des églises veuves ces règles de discipline provisoires... » Puis ils donnaient une *Déclaration* de leur foi où on lisait: « Nous croyons que l'Église forme un même corps dont le pape est le chef visible. Nous reconnaissons que le gouvernement de l'Église est tout spirituel et qu'il ne peut s'étendre ni directement, ni indirectement sur le temporel... Les évêques succès-

seurs des apôtres tiennent de .l.-C. par la consécration leur pouvoir et leur autorité... A la vacance d'un siège le nouvel évêque élu doit être approuvé et constitué par les évêques de la province en présencedu métropolitain, » Ils se disaient ensuite soumis aux lois de la République, mais rejetaient le divorce; soumis aussi à « la discipline ancienne, constante, universelle de l'Église » et en conséquence rejetaient de léurs rangs les évêques et les prêtres mariés. Suivaient : 1° des *règlements sur la conduite à tenir envers les ecclésiastiques qui sont tombés pendant la persécution* (les évêques excluent de tout pardon neuf catégories d'ecclésiastiques de cette sorte, mais promettent indulgence à ceux a qui, ayant livré leurs lettres ou donné leur démission, auront par de dignes fruits de pénitence expié leur faute et réparé le scandale ») et sur la *conduite à tenir envers (es fidèles qui sont tombés pendant la persécution;* 2" des *règles particulières sur l'administration des diocèses et paroisses, sur les sacrements et sur le culte.* La nouvelle Église gardait les divisions diocésaines par département avec dix métropoles et le système de l'élection. Chaque évêque aurait deux conseils : le premier composé de tous les pasteurs de second ordre du diocèse; le second composé des curés de la ville épiscopale et désigné sous le nom de presbytère, etc. Ils obtinrent l'adhésion plus ou moins complète de 30 de leurs collègues; une quarantaine de sièges étaient vacants : par mort 13, mariage 9, abdication 6 et aussi par renonciation volontaire à ce moment même (6. entre autres Seguin de Besançon). Des dix autres, l'un s'était réconcilié avec Rome, Panisset d'Annecy, les autres attendaient les événements ou faisaient des objections. Les *reunis* et leurs collèges respectèrent à la lettre leurs règlements touchant les prêtres tombés et, en 1795. ce clergé constitutionnel apparaît beaucoup moins nombreux, mais très épuré. En même temps, les *réunis* écrivaient de tous côtés pour reconstituer les presbytères et organisaient la propagande par la presse. Ils créaient dans ce but une *Société de philosophie chrétienne,* qui divisait ainsi ses travaux : l» réimpression ou traduction d'ouvrages utiles; 2° continuation d'œuvres inachevées ; 3» réfutation de livres jugés dangereux ; 4» composition de livres et de brochures et un journal intitulé les *Annales de la religion* qui paraissait tous les samedis en 24 pages in-8»; le premier numéro est du 2 mai 1795. En juillet 1795 sera même établie par les *réunis* une *imprimerie-librairie chrétienne.* L'ne seconde *Lettre encyclique de plusieurs évêques de France à leurs frères les autres évêques et aux Églises veuves* parut le 13 décembre « l'an de J.-C. 1795, an IV de la République ». signée des quatre auxquels s'ajoute cette fois le primat ‹ évêque du diocèse du Nord à Cambrai ». Cette encyclique donnait à la nouvelle Église son organisation définitive. La *Lettre encyclique* proprement dite est brève; suit un exposé du *Gouvernement général de . Église,* où se lit : « Ce gouvernement n'est pas monarchique : il fut confié à tous les apôtres, parmi lesquels saint Pierre était le premier; » enlin « le Règlement pour servir au rétablissement de l'Église gallicane ». Il est divisé en sept chapitres : I. Membres de l'Église. IL Des églises considérées en elles-mêmes et de leurs rapports entre elles; III. Assemblées ecclésiastiques; IV. Élections; V. Frais du culte; VI. Administration des pauvres; VIL Écoles chrétiennes. Il est impossible d analyser ici ce document : l'Église gallicane, comme lie s'intitulait, restait dans l'ensemble constituée comme en 1791; toutefois le corps électoral devait comprendre te corps des fidèles uni au clergé et l'élection être directe et les appels pour refus d'institution doivent être portés devant le concile métropolitain. Le pouvoir des r .éques était fortifié et les vicaires épiscopaux suppri- a.">. Trente-cinq évêques et plusieurs presbytères don- ,*>erent leur adhésion. Les *réunis* avaient conçu l'idée d une *troisième encyclique* « sur les fonctions du ministère dans ses rapports avec les lois actuelles de la république ». Mais « le temps nous a manqué, dit Grégoire, pour exécuter ce projet ». Malgré ces efforts, de nombreux vides se faisaient alors dans les rangs du clergé constitutionnel, beaucoup se soumettaient à Rome.

4» *L'Église constitutionnelle jusqu'au 18 fructidor; le concile de 1101.* — Ce fut une période de grande activité religieuse que celle qui s'ouvre avec la loi du 7 vendémiaire ou simplement avec le Directoire. En dehors des protestants et des juifs on peut distinguer : 1“ les groupes non-chrétiens qui comprennent : le groupe athée ou déiste qui s'intitule lui-méme « l'Encyclopédie vivante » : son temple est l'institut, son organe la *Décade philosophique,* il n'a pas de culte; le groupe que l'on pourrait appeler « l'Église décadaire » : il réunit ses lidèlesdans les fêtes nationales ou décadaires organisées par diverses lois dans le but de déchristianiser la France; le groupe des théophilanthropes prétendant pratiquer la religion naturelle, aspirant à devenir le culte national et à se fondre avec le culte décadaire, Albert Mathiez, *La théophilanthropie el le culte décadaire, 1106-1801,* in-8», Paris, 1903; 2° les groupes chrétiens prenant tous deux la dénomination de catholiques et comprenant les catholiques romains et les constitutionnels. Ils sont très prospères : 31 214 communes avaient repris l'exercice public du culte et 4511 s'apprêtaient à en faire autant, si l'on en croit les *Annales de la religion* et les documents officiels. Au début, le Directoire, simple suile de la Convention thermidorienne, grâce aux décrets de fructidor an 111, continua sa politique religieuse. Il favorisa les cultes à base rationaliste et se montra peu sympathique aux catholiques. Mais détestant surtout l'Eglise romaine et la poursuivant à l'intérieur comme à l'extérieur, il favorisa l'Église constitutionnelle, dans une certaine mesure : entre elle et lui, il y avait bien cependant des raisons de conllit comme le divorce, le décadi et même le mariage des prêtres. Cela changea quand les élections de germinal an V eurent amené une majorité catholique favorable aux insermentés.

Comment vécut sous ce régime et dans ces conditions l'Église constitutionnelle, qui se désigne dès lors du nom de nationale? D'un côté, elle entretient des polémiques avec les catholiques romains, qui répondent aux *Annales de la religion,* dans les *Annales catholiques de l'abbé de Boulogne;* elle dénonce même et ne cessera de dénoncer les prêtes réfractaires au Directoire, comme voulant « entraver la vente des biens nationaux et la rentrée des contributions, favoriser les déserteurs et les émigrés, empêcher les jeunes gens de voler à la défense de la patrie..., prêcher la haine, la vengeance contre les prêtres soumis ». *Compte rendu* de Grégoire. D'un autre côté, elle a bien des difficultés avec le Directoire avant les élections de germinal an V et la constitution d'une majorité catholique dans les conciles. Le principal épisode est ici l'affaire de l'élection de Clément à Versailles; le 18 janvier 1796, un synode s'était réuni à Versailles pour préparer l'élection d'un évêque, le siège de Versailles étant vacant depuis la mort de l'évéque Avoine, 3 décembre 1793. L'Assemblée électorale était assignée pour le 25 février, dans l'église Saint-Louis; mais le Directoire interdit la réunion et ordonna contre le président du synode Clément, le secrétaire Gauzargues et les prêtres de la paroisse Saint-Louis des poursuites qui n'aboutirent pas. il est vrai. C'est seulement en février 1797 que se lit l'élection. Clément l'emporta sur deux concurrents : il avait quatre-vingts ans. Cependant le 27 avril 1796. Berdolet, curé de Pfafhans, avait été élu au siège de Colmar vacant depuis le 11 juin 1794. par la mort d'Arbogast, sans difficulté de la part du Directoire. Ce fut le premier élu d'après les règles de la deuxième

encyclique. Le 19 février 1797, Asselin fut élu de même évêque de Saint-Omer, pour remplacer Porion apostat et marié. Ce sont les trois élections épiscopales du moment. En général même avant germinal an V, le Directoire ne se montra pas hostile aux constitutionnels d'une façon constante ; comme il redoutait surtout Rome et ses partisans, il comprenait qu'il était de bonne guerre de favoriser l'Église nationale, dont il n'avait rien à craindre d'ailleurs, puisqu'elle était franchement républicaine. Il linit donc par lui permettre de tenir des assemblées synodales et même un concile national. Convoqué pour le 1" mai 1796 par les *réunis,* ce concile ne s'ouvrit que le 15 août 1797 (28 thermidor an V) à Paris, à Notre-Dame; il se termina le 12 novembre (22 brumaire an VI); 31 évêques y assistèrent, 11 s'y firent représenter et 59 prêtres y furent délégués par les presbytères ou les églises veuves. Le Coz, évêque métropolitain de Rennes, présidait. Il y eut six séances solennelles qui se tinrent à Notre-Dame; les autres avaient lieu à l'hôtel de Paris. Dans la I" session, on discuta les droits des deux ordres et après bien des débats, pour éviter une scission, il fut décidé que les prêtres auraient provisoirement les mêmes droits ou â peu près que les évêques. Puis furent décrétées des prières solennelles pour la conservation de l'Église catholique, la prospérité de la République ainsi que l'envoi d'une lettre au souverain pontife. Dans la II', les *Pères du concile* prêtèrent le serment de haine à la royauté (8 septembre) que venait de prescrire le Directoire. Dans la III*, fut rédigé le fameux décret de pacification. Sous ce nom le concile rédigea et envoya au pape, le 2i· septembre, un plan de réconciliation. « il y était dit que la constitution civile étant caduque, l'Église gallicane y renonçait, reconnaissait dans le pape le chef visible de l'Église, avec primauté d'honneur et de juridiction, acceptait tous les dogmes, condamnait le presbytérianisme, n'admettait au nombre de ses pasteurs que des citoyens fidèles à la République, ayant prêté le serment civique, s'engageant â maintenir les maximes et libertés de l'Église gallicane, mais qu'elle n'excluait personne pour ses opinions antérieures. Le régime suivant était proposé au pape : les évêques dans les sièges vacants seraient élus par le clergé et par le peuple, confirmés et institués par le métropolitain. Dans chaque diocèse où il n'y aurait qu'un évêque (soit d'ancien régime, soit de nouveau régime), cet évêque serait reconnu par tous; et il en serait de même du curé dans chaque paroisse où il n'y aurait qu'un curé. S'il y avait deux évêques ou deux curés, le plus ancien exercerait, l'autre lui succéderait. » Aulard. Dans la IV», le concile s'occupa de pourvoir aux sièges vacants. En cas de mort d'un évêque, il sera tenu une réunion préparatoire de prêtres qui dressera une liste de sujets; prêtres et fidèles voteront ensuite par paroisse, mais seront tenus de choisir dans la liste présentée. L'élu devra obtenir les deux tiers des voix. Quelques jours après, le concile posa en principe que « dans chaque département de la République, il y aura au moins un évêque ». En conséquence, il crée des évêchés dans les colonies : quatre à Saint-Domingue et trois reçoivent des titulaires, un â Cayenne qui reçoit aussi son titulaire, etc. Ces évêchés relèveront, ceux des Indes orientales de Rennes, ceux des Indes occidentales de Saint-Domingue. Dans la V', le concile ordonne « des prières pour la conservation et la prospérité de la République » et prescrit d'élever soigneusement la jeunesse. Dans la VI· et demiere. 12 novembre, des décisions sont prises concernant le mariage civil. L'Église gallicane déclare ne reconnattre comme légitimes que les mariages contractés devant l'autorité civile; la bénédiction est nécessaire bien que la validité du mariage en soit indépendante; néanmoins un prêtre ne peut la donner â un divorcé, â un prêtre, à un religieux. Enfin le concile accepta l'idée d'un rituel uniforme rédigé en français, où, seules, les formules sacramentelles seraient en latin. Avant de se séparer le concile fit lire, dans la chaire de Notre-Dame, une *Lettre synodique aux pasteurs et aux fidèles* pour leur annoncer la fin de sa session, et une *Déclaration des évêques et des prêtres composant le concile national de France,* qu'il devait adresser à toutes les Églises étrangères et où il annonce sa volonté de demander au pape la convocation d'un concile œcuménique. » Nous demandons, dit-il, un jugement légal et canonique de l'Église universelle..., à la décision de laquelle nous nous soumettons d'avance. » Ainsi les anciens constitutionnels entendaient bien jouer le rôle d'Église nationale et avoir la plus entière autonomie. Néanmoins, il leur pesait d'être tenus à l'écart par le chef de l'Église et ils eussent voulu l'obliger à les reconnaître. Au début de leur réunion, ils avaient écrit à Pie VI une lettre assez longue où ils se disent « assemblés au nom de Jésus-Christ », très sûrs de leur bon droit par conséquent, et très dévoués au pape. Ils lui demandent seulement de les aider à rétablir la paix de l'Egliseen poussant dans leurs bras, prêts à s'ouvrir, leurs frères ennemis. Ils ne veulent pas croire que les brefs qui les ont condamnés soient du pape. Cette lettre était datée du 25 août. Le 12 novembre, le concile avertissait le pape de la clôture de ses travaux. Il le sommait pour ainsi dire de rompre en leur faveur le silence qu'il avait gardé et lui demandait de réunir un concile œcuménique. Ce ne sera pas le dernier effort des « intrus », ainsi que les désignaient toujours les catholiques romains, pour obtenir du pape une réponse directe; par son silence il refusa toujours de reconnaître cet épiscopal, qui s'était créé de lui-même ou en vertu des lois civiles. Le concile échoua donc dans ce qui était vraisemblablement le but de cette manifestation solennelle, l'entrée de l'Eglise gallicane, toutes portes ouvertes, sous la conduite du successeur de saint Pierre dans la grande unité catholique. Il donna néanmoins un peu de vigueur à l'Église « nationale ». Sur ce concile, cf. les *Annales de la religion,* t. ni, et la *Correspondance de François Delorey, prêtre du diocèse de Heinis, membre des deux conciles,* dans les *Mémoires de la Société des sciences et des arts de Vitry-le-François,* t. xvm. Les *canons et décrets* de ce concile furent mis en ordre et publiés en un volume in-8° de 432 p., quelque temps après par les *réunis* qui sont alors avec Saurine, Grégoire et Desbois, Royer, Wandelaincourt (Langres), Reymond (Grenoble), Clément (Versailles). Ils devaient publier aussi, mais ils ne le firent pas : l» « les *Actes du concile,* c'est-à-dire toutes les pièces officielles qui y ont rapport; » 2° *Vllistoire du concile.*

S'autorisant de ce fait, les *réunis* continuèrent à exercer sur l'Eglise constitutionnelle, jusqu'à la fin, une souveraineté que tous n'acceptèrent pas. Ainsi Royer, une fois transféré à Paris, attaquera publiquement en 1801 « des évêques qui s'établissent partout ailleurs que dans leurs diocèses et qui travaillent à s'arroger dans l'Église gallicane une primatie, etc. ». Ils auront d'autres difficultés avec des presbytères à propos de l'élection des évêques; ainsi à Paris, où le presbytère prétend garder le pouvoir et qui, poussé à bout, n'élira un évêque qu'en juin 1798; ce sera Royer pour éviter Grégoire; ainsi encore à Nancy, où des luttes entre l'ancien vicaire épiscopal de Lalande Barail et le presbytère firent retarder jusqu'à la fin de 1799 l'élection du curé de Tantonville, Nicolas.

5° *Du 18 fructidor an V au 18 brumaire an VIII.* — C'est « le péril clérical », comme l'on dirait aujourd'hui, et plus exactement c'est la question catholique qui avait provoqué le coup d'Élat du 18 fructidor : fructidor fut donc suivi d'une réaction anticatholique. Cette réaction marqua : 1“ par des mesures de rigueur

2' par un effort nouveau pour déchristianiser la France en faveur d'une « religion civile », qui doit être ou le culte décadaire ou la théophilanthropie. Ces mesures de persécution ont pour point de départ les lois du 19 fructidor. Ces lois restauraient complètement les lois anciennes contre les prêtres réfractaires, donnaient au Directoire le droit dictatorial de « déporter, par des arrêtés individuels motivés, les ecclésiastiques qui troubleraient à l'intérieur la tranquillité publique». Enfin, aux prêtres que n'atteignaient pas les lois existantes, était imposé, pour l'exercice du culte, « le serment de haine à la royauté et à l'anarchie, d'attachement et de fidélité à la république etâ la constitution de l'an III.» Ces mesures visaient surtout le clergé réfractaire dont elles obligeaient bon nombre de membres à regagner la frontière el qui d'ailleurs se divisait sur ce serment comme sur les autres. Cf. sur ces divisions, A. Mathiez, Les *divisions du clergé réfractaire,* dans la *Révolution française,* t. xxxix. Mais elles permettaient aussi d'atteindre le clergé constitutionnel; bien qu'il se fût empressé, comme on l'a vu par l'exemple du concile, de prêter le serment de haine à la royauté, un certain nombre de ses membres furent condamnés à la déportation. Il fut atteint plus complètement par la *persécution décadaire.* Pour arriver à déchristianiser la France et à y implanter une religion civile, le Directoire entreprit la tâche ingrate de changer les mœurs nationales. La question principale fut celle du décadi. Le Directoire voulut obliger les Français à le chômer et à ne chômer que ce jour-là. C'est l'objet des deux lois des 17 thermidor et 13 fructidor an VI (4 et 30 août 1798). La loi du 17 thermidor établissait l'obligation de chômer le décadi. Le débat avait commencé le 25 frimaire an VI (15 décembre 1797). Ce jour-là Grégoire lit un long discours de protestation au nom de la liberté des cultes. La même loi défendit d'employer ou de rappeler l'ancien calendrier dans les actes et conventions, soit publics, soit privés. La loi du 13 fructidor an VI fixait le cérémonial des fêtes que l'on avait la prétention de substituer aux fêtes religieuses. Ces lois rendues, le Directoire s'efforça de les appliquer dans toute la France; les agents et les administrations locales y apportèrent souvent plus de zèle encore. Ainsi à Paris l'administration centrale de la Seine ordonna la célébration du culte décadaire dans les quinze églises de Paris abandonnées au culte, 2' jour complémentaire an VI (18 septembre 1798); et le 24 vendémiaire an VII (15 octobre), la même administration sécularisait, peut-on dire, le nom de ces quinze églises : ainsi Saint-Roch devenait le temple du Génie. En même temps le Directoire favorisait la théophilanthropie. On voulut même obliger les catholiques, les constitutionnels comme les autres, à transporter le dimanche au décadi. Onze évêques intrus se montrèrent prêts à céder; les autres tinrent bon, trouvant tailleurs qu'ils faisaient assez de concessions aux cultes nouveaux en cohabitant avec eux; quelques-uns même, comme LeCoz, publièrent des protestations. Pour les punir, le Directoire supprima les *Annales* « comme opposant les lois de l'Eglise aux lois de l'État », 17 mes-<tdor an VI (5 juillet 1798). Enfin le Directoire interprétait d'une façon toute abusive la loi du 17 vendémiaire. Les évêques eux-mêmes, comme Maudru dans les Vosges, n'échappaient pas à ses tracasseries. Mais comme, bien ;ue toujours frappés, les prêtres soumis à Rome ga-naient toujours du terrain, le Directoire, pour arrêter leur progrès, favorisait, comparativement à eux, l'Église rivale. C'est ainsi que furent élus et ordonnés sans dit-l culte de sa part, dix évêques en 1798, trois dans les six premiers mois du 1799, sans parler des translations de Royer, de Primat, de Saurine transférés de l'Ain à Paris, du Nord à Lyon, des Landes à Bayonne. Enfin des synodes furent tenus.

Dans cette période, une querelle s'éleva entre les constitutionnels à propos de l'usage de la langue vuglaire dans les offices religieux et dans l'administration des sacrements. Le concile de 1797 avait prescrit la rédaction d'un rituel uniforme, en français sauf pour les paroles sacramentelles qui devaient demeurer en latin. Poinsignon, vicaire épiscopal de Versailles, avait été chargé du travail. Or il mit tout en français et l'évêque de Versailles. Clément, en deux lettres pastorales des 7 et 17 vendémiaire an VIII (29 septembre et 3 octobre 1799), approuva non seulement l'œuvre, mais encore que l'on s'en servit dans la pratique. Grégoire, Brugière, etc., approuvèrent également. Mais d'autres, et à leur tête Saurine, protestèrent vigoureusement. Ce fut une polémique sans fin dont on retrouve les traces dans les t. ix-xi des *Annales de la religion.*

VH. La fin du schisme : le concordat. — Le Consulat marqua d'abord la fin de la persécution décadaire « et le clergé put respirer », dit Grégoire. La liberté rendue permit aux constitutionnels de procéder à de nouvelles élections d'évêques, de tenir des synodes et des conciles provinciaux et de multiplier les discours et les écrits. Dans le gouvernement ils avaient un protecteur puissant, Fouché. Ils ne parvinrent pas cependant à remplir tous les sièges épiscopaux, el 59 seulement avaient un titulaire au moment du concordat. Bouchier, successeur de Pontard à Périgueux, élu en 1800, avait été sacré le 22 mars 1801 à Bordeaux. Voici toutefois comment la nouvelle Église gallicane avait la prétention de vivre. Dominant le tout serait le concile national; puis viendraient les dix conciles provinciaux. Chaque diocèse serait gouverné par l'évêque assisté du synode et d'archidiacres; au-dessous viendraient les archiprêtres élus par les curés de l'archiprêtré. Mais la liberté, qui était utile aux constitutionnels, l'était bien plus aux réfractaires qui rallient la masse des fidèles et même ramènent à eux des prêtres constitutionnels. L'Église nouvelle a beau combattre « les bons prêtres », elle apparaît un peu comme un état-major nombreux, surtout tenace, mais sans armée : malgré le nom qu elle s'est donnée, elle n'a rien de « national ». Aussi ne peut-elle s'imposer à Bonaparte au moment, du concordat. Sur l'Église constitutionnelle et le concordat, voir Concordat de 1801, col. 744-779.

Il reste à dire un mot cependant de ce second concile que tinrent à Paris, du 29 juin 1801 au 16 août suivant (18 prairial-28 thermidor an IX), huit métropolitains, trente évéques et un certain nombre de prêtres représentant des évêques et des presbytères. Ce concile fut encore l'œuvre de *réunis* Ce sont eux qui lancent la « lettre d'indictior » le 2 mars 1800. Elle indiquait la marche à suivre pour la préparation du concile que devaient précéder a travers toute la France les délibérations des assemblées d'archiprêtrés, des synodes et des conciles provinciaux. Les « Pères du concile » se proposaient de censurer toutes les erreurs contre le dogme et la morale, ce qui est l'objet ordinaire de ces réunions, mais ils voulaient tout spécialement « cicatriser les plaies de l'Église gallicane, mettre fin à ses divisions, faire voir que leurs élections ont été canoniques, leurs missions légitimes et que la succession épiscopale n'a point été interrompue par eux ». Ils en attendent surtout ce résultat de s'imposer dans l'organisation nouvelle. Bonaparte le permit pour intimider le Saint-Siège. Mais il fut dissous par ordre du premier consul dès qu'il cessa d'être utile, le concordat étant signé. Ce concile, qui tint des séances ordinairesà Saint-Sulpice et solennelles à Notre-Dame, eut comme l'autre Le Coz pour président; comme à l'autre les *réunis et* surtout Grégoire y jouèrent un grand rôle. Grégoire fit à l'ouverture un discours qui dura une heure et demie et porta sur les raisons des conciles en général et de celui qui s'ouvrait en particulier. Le reste fut un peu la répétition du concile précédent; deux choses sont à

noter toutefois : 1° la présence de deux canonistes italiens, Bergancini de Casai et Degola de Gènes. C'était le résultat des multiples efforts que faisaient depuis 1795 les *réunis* pour obtenir l'approbation des Églises étrangères, mais ils ne rallièrent que quelques unités. Ils avaient espéré mieux. Voulant prendre comme juges impartiaux entre eux et leurs adversaires les évêques et savants étrangers, ils avaient invité les Eglises voisines â envoyer des représentants à leurs délibérations, en s'appuyant sur la doctrine de l'unité et de la solidarité de l'épiscopat. Mais Pie VII, par une note â ses nonces, le 6 juin lodl, exprima le désir qu'aucun évêque des pays catholiques ne se rendit à l'appel des schismatiques français. Il fut écouté : le gouvernement autrichien interdit à ses évêques de prendre part au concile gallican et le gouvernement espagnol représenta même au gouvernement français les inconvénients de celte réunion. 2° Notons encore la proposition qu'ils firent, par une *Lettre synodique au clergé incommuniquant,* aux évêques et prêtres réfractaires de renouveler les célèbres conlérences de Carthage entre évêques catholique* et doiialistes. Chaque parti élirait 18 députée qui se réuniraient â Notre-Dame le 1er septembre. A cette date, 18 constitutionnels: Grégoire (Blois), de Berthier (Rodez), Movse (Saint-Claude), Bécherel (Coutances), Constant (Agen), Lacombe (Bordeaux),'Demand?e(Besançon), Du fraise (Bourges), Desbois (Amiens), Wandelaincourt (L^ngres). Blampoix (Troyes), Maudru (Saint-Dié), et six prêtres dont le Génois Degola, se réunirent. Mais ils attendirent vainement du mardi malin 1er septembre au jeudi soir 3 septembre. Les actes du concile ont été réunis et publiés en 3 in-8°. Ainsi se terminèrent les manifestations générales de l'Eglise « nationale ». Il y a encore quelques actes des *réunis* qui sont alors Grégoire, Demandre, Moyse, Desbois et Wandelaincourl, et puis cela même cessa.

Le schisme finit comme il avait commencé, par l'intervention du pouvoir civil. Il ne laissa de regrets que dans le cœur de quelques-uns de ses évêques et de ses prêtres, qui ne reconnurent pas ou n'avouèrent pas s'être trompes. La France qui ne l'avait pas suivi ne le regretta pas.

I. Sources. — Les journaux du temps : te *Moniteur,* le *Journal des débats et des déc· ets, le Mercure de France,* l'Amt *du roi,* etc., et pour la période qui suit le 9 thermidor, les *Annales de la religion,* organe des constitutionnels. 18 in-8·; les *Annales catholiques* de l'abbé de Boulogne, qui, supprimées en 1800, reparurent sous le nom de *Mélanges de critique et de littérature.* 6 in-s·; les *Mémoires,* spécialement Grégoire, *Mémoires,* édit, par Henri Carnot, 2 in-8·, Paris, 1840; d'Hesming d'Auribeau, *Mémoires pour servir à l'histoire de la persécution français··,* recueillis par ordre de Pie VI, 2 in-8·, Paris, 1794; Jauffïct. *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de Fra> ce pci dant les premières années du xtx' siècle,* 3 in-8·, Paris. 18*23-1824; A. Rousel, *Correspondance de Le Coz,* 3 in-8·, Paris. 19 O: les recueils : Belot, *Collectio brevium et instructionum Pii VI ad pries. Gall. Ecclesiæ calamitates,* 2 in-8·, Augsb· urg, 1796; Guidon. *Collection générale des brefs et instructions de Pi·· V/,* 2 in-8·, Paris, 1798 ; Theiner, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses en France, 1790-1800,* P?.! ?. K" : lUirruel. *Collection ecclésiastique ou recueil complet ‹›.K uoia es faits depuis l'ouverture des États généraux relalü en eut au clergé,* 14 in-8·, Paris, 1791-1792; Boulay de la Meurt e. *D un e· l* sur la négociation du concordat et sur les .·*· « rap/x/rte uvec le saint-siège, 1800-1801,* 6 in-8·, Paris, 1891-19»

i: Tfavatx. — V:d. Sclout. *Histoire de la constitution civile du · ..· ■/* -ÎAvï>.* 4 in-8·. Paris, 187*2-1881; Picot, *Précis h**to · iur fÉ-jh-e constitutionnelle,* dans lps *Mélanges ze m g» n. de critique et de littérature,* par M. de Booio τ'β. - . .e de Troyes, Pans. 1827, t. n; Gazier, *Études sur ... de la Revolution française,* in-12, Paris, P*7; BarroeL *Histoire du clergé de France pendant la Révolutio·* .2 r-12. tendres, 17.H; Jager. *Histoire de CÉglise de France perdant ta En. ution. 3* in-8·. Paris, 1852; Bûchez et Roux. *Histoire portent*iaire delà Révolution française,* 40 io-8·. Puns, lb33-l&8; de Pressensé, *L'Église et la Révolution française,* in-8·, Paris, 1864; Aulard, *Les orateurs de la Constituante,* in-8·, Paris, 1882; *Les orateurs de la Législative et de la Convention,* 2 in-8·, Paris, 1885-1886 : *Le culte de la Raison et de l'Être suprême,* in-12, Paris, 1892; *Études et leçons sur la Révolution française.* 5 in-12, Paris, 1893-1907 ; *La société des Jacobins,* 6 in-8·, 1889-1897; *Recueil des actes du comité de salut public,* 11 in-8·, 1889-1897 : *L'état de la France en l'an VIII et en Γaη IX,* in-8·, 1897, etc : A. Mathiez, *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution,* in-16, Paris, 1906; Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870,* in-8·, Paris, 1898; Sicard, *L'ancien clergé de France,* 3 in-8·, Paris. 1894-1903; Pisani. *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel (1791-180?),* in-8·, Paris, 1907; P. Armand Jean. *Les évêques et les archevêques de France de 1682 à 1801,* in-8·, Paris, 1891; Grégoire, *Histoire des sectes religieuses depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle,* 2 in-8·, Paris, 1810; 5 in-8·,1828; Droz. *Histoire du règne de Louis XVI,* 3 in-8·, Paris, 1839-1842; Gendry, *Pie VI. sa vie, son pontificat,* 2 in-8·, Paris, 1906; Fr. Masson. *Le cardinal de Bernis depuis son ministère, 1758-1794,* in-8·, Paris. 18*<4: Taine, *Jas origines de la France, contemporaine,* 6 in-8·, Paris, 1875-1894. et en général les historiens de la Révolution : Thiers, Michelet, Quii.et, Louis Blanc, de Tocqueville. Aulard, Sorel, etc., ainsi que les historiens du droit civil et canonique.

III. Études spéciales et locales. — Durand de Maillane, *Histoire apologétique du comité ecclésiastique de l'Assernblée constituante,* in-18, Paris, 1791 ; *Histoire de la Convention nationale,* Paris, 1825; Delarc, *L'Église de Paris pendant la Révolution,* 3 in-8·, Paris, 1897; Grente, *Le culte catholique à Paris, de la Terreur au concordat,* Paris. 1903; J. Sauzay, *Histoire de la persécution révolutionnaire dans le département du Doubs,* 10 in-12, Besançon. 1861-1873, etc.

Voir nussi les biographies desévêques ou prêtres réfractaires et constitutionnels, des révolutionnaires, notamment Méric, *Histoire de M. Émery et de l'Église de France pendant la Révolution.* 5* édit., 2 in-8·, Paris. 1895, etc.; et de nombreux articles de revues : *Revue des Deux Mondes, Correspondant, Revue historique, Revue des questions historiques. Revue de Paris. Revue d'histoire modems et contemporaine, La Révolution française,* etc.

C. Constantin.

CONSUBSTANTIATION. Voir Transsubstantiation.

CONSUBSTANTIEL. Il s'agit uniquement ici de donner et préciser la notion exacte de ce terme théologique. Quant â l'histoire des controverses qui ont provoqué son adoption dans le langage officiel de l'Eglise et fixé sa signification dogmatique, elle a eu déjà et aura encore ailleurs sa place naturelle et logique, dans les articles spéciaux qui ont trait à l'histoire du dogme de la consubstantialité. Nous n'avons donc pas à nous en occuper directement, et nous n'y aurons recours que dans la mesure où ces considerations historiques et critiques sont nécessaires pour entendre le terme qui nous occupe et comprendre la chose qu'il exprime : la consubstantialité ou l'homousie. — I. Etymologie. II. Notion naturelle et philosophique. III. Notion surnaturelle et révélée, ou application théologique au Fils de Dieu. IV. Application théologique â l'Esprit-Saint. V. Application théologique, commune aux trois personnes de la sainte Trinité.

I. Étymologie. — L'étymologie du mot a ici sa grande importance, car elle en suggère d jà le sens réel, — 1° Consubstantiel *(cum, substantia)* a une signification obvie, celle d'une substance possédée par deux ou plusieurs termes, en sorte que la consubstantialité emporte immédiatement l'idée de communion d'une substance entre deux ou plusieurs sujets ou personnes. Communion ou communauté de substance, c'est donc dire communion ou communauté de cet élément réel, permanent et sous-jacent, qui constitue un être en soi et non en autrui, et partant soutient dans son intimité propre les d terminations diverses qu'il peut recevoir, comme les modifications qu'il peut subir à travers son existence. Voir Substance. — 2° Consubstantiel trouve presque un synonyme dans coessentiel, qui exprim»

la communion ou communauté d'essence. Mais comme les philosophes distinguent plusieurs essences, il s'ensuit que le mot pourra prendre des significations diverses suivant les différents concepts auxquels il se trouvera être appliqué. Voir Essence. — 3« Le mot grec correspondant à coessenliel comme à consubstantiel est ὁμοούσιο , composé de ὁμό , le même pour tousou pour plusieurs, commun à plusieurs, et de o σία, essence, substance. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus,* v· Ὁμοούσιο , Amsterdam, 1728, t. It, col. 480-181, rapporte plusieurs définitions empruntées aux anciens. Il cite d'abord celle-ci, extraite d'une œuvre douteuse de saint Grégoire le Thaumaturge, où l'auteur, appliquant déjà, dans sa pensée, le terme à la divinité, observe que ὁμοούσιον signifie communauté de nature et d'éternité, sans différence : Ὁμοούσιον γάρ λέ εται τὸ ταυτόντή φύσεικαί τή ἀϊδιότητι ἀπαραλλάκτω . S. Grégoire le Thaumaturge, *De fide,* n, *P. G.,* t. x, col. 1128. Suicer invoque ensuite plusieurs traités faussement attribués à saint Alhanase. Les textes, pour apocryphes qu'ils soient, n'en sont pas moins intéressants à notre point de vue étymologique. L'auteur du livre *Des definitions* consacre un article à consubstantiel, περὶ ὁμοούσιον. Il déclare, lui aussi, que consubstantiel désigne communauté ou participation d'une même substance et puissance: Και γὰρ δια τούτο λέγεται ὁμοούσιον, ὁτι την αὑτην ουσιαν καὶ δύναμιν κέκτηται. *P. G.,* t. XXVIII, col. 516. Il est à peine utile de remarquer que la communauté d'essence ou de nature entraîne celle de la durée, de la puissance et de l'opération. Une explication analogue est fournie par l'écrivain du premier *Dialogue sur la sainte Trinité,* n. 11. On dit consubstantiel l'être qui reçoit le même caractère (λὸγον) de substance. Ainsi l'homme, en tant qu'homine, ne diffère en rien d'un aulre homme; et l'ange, comme tel, ne diffère en rien d'un autre ange : Ὁμοούσιον ἐστιν, δ τόν αὑτον επιδέχεται λόγον τη οὐσία . Οιον ἀνθρωπο ανθρώπου οὐδέν διαφέρει, κάβο ἀνθρωπό ἐστιν. "Αγγελο αγγέλου οὐδέν διαφέρει, ἡ ἀγγελό ἐστιν. *P. G.,* t. xxvill, col. 1153. Pareillement, l'auteur du second *Dialogue Contre un macédonien* observe que consubstantiel signifie de même substance : Tὸ γὰρ ὁμοούσιον ἐστι τὸ τχυτοούσιον. *P. G.,* t. χχνιιι, col. 1336.

IL Notion naturelle et philosophique. — Les substances complètes que nous pouvons observer, dans l'ordre naturel, sont toutes *sui juris.* Elles s'appartiennent, jouissent de l'autonomie chacune dans son domaine intime, et se trouvent, sous ce rapport, indépendantes, distinctes les unes des autres, s'excluant mutuellement chacune de sa propriété. Dans ce monde de la nature, l'unité ou singularité d'essence concrete emporte l'unité ou singularité du terme ou sujet possédant. Dés lors, la consubstantialité proprement dite, ane seule et même substance, *numerice eadem,* en possession indivise ou communion de plusieurs termes, ne s'y rencontre pas. Rien, dans l'ordre naturel, ne permet de supposer et de concevoir la communauté d'essence physique, je veux dire la commune participation 4* cet élément ontologique et fondamental qui consli- •_e un être dans son actualité propre, tout en le distin- j.,nt de tous autres. C'est cette consubstantialité stricte que nos anciens auteurs appellent communauté < -ne même essence ou substance sans différence, «πα-.κλλακτω . Ainsi lisons-nous au livre *Des drfini-* : Ὁμοούσιον ἐστι, το τή αυτή οὐσία καὶ ενέργεια απαοαλλάκτω ὑπάοχον. *P. G.,* t. XXVIII, col. 515.

L n peut cependant parler de consubstantialité dans I rdre naturel, à la condition de ne pas entendre la e. mu,une possession d'une seule et même essence con- «ete. d'une même substance individuelle, mais la participation d'une même essence ou substance spécifrrae je veux dire ces perfections fondamentales etnetksoent déterminées, qui nous semblent constituer le caractère propre de toute une catégorie d'êtres, quand l'esprit a, par abstraction, dépouillé ceux-ci de toutes leurs notes individuelles. A ee point de vue précis, l'on doit dire des individus d'une même espèce qu'ils sont tous consubstantiels, en ce sens que tous possèdent une seule et même essence, une même substance ou nature spécifique, *specifice eadem.* L'auteur du livre *Des définitions* expose clairement ce côté de la question. « On dit aussi consubstantiels, remarque-t-il, des êtres qui sont à la vérité de même substance, mais *qui offrent toutefois quelque différence.* Par exemple, il y a pierre friable et pierre dure : elles sont pourtant consubstantielles, c'est-à-dire d'une seule et même substance. Il y a encore bois de palmier et bois d'ébène, et pareillement chair de chameau et chair de poisson. On les dit consubstantiels, parce qu'ils sont d'une même substance de bois ou de chair. De même encore tous les hommes sont d'une seule et même substance; pourtant il y a bien quelque différence dans leur être : l'un est grand l'autre petit; celui-ci est puissant, celui-là faible; nonobstant, ils sont réellement d'une seule el même substance, je veux dire qu'ils sont tous composes d'âme et de corps. Ὁμοούσιον δε ἐστι, τὸ δν ἐν τή αυτή οὐσία, ἐχον δέ τινα διαφορὰν, o'ον λὶθο σαθρό , και λὶθο σκληρὸ · εἰσ'ι δέ ὁμοούσιοι, τουτ' ἐστι μια οὐσία . ἐστι δέ και ξύλον φοίνικα , καὶ ξύλον ἐβένου* ομοιω καὶ σαρξ καμηλού, καὶ σαρξ ιχθύο . Ταΰτα δέ λέγονται ὁμοούσια, ὁτι τή αὐτή οὐσία ἐστιν. Ὡσπερ πάντε οἱ ἀνθρωποι τή μια οὐσία εἰσίν εχουσι δέ διαφορὰν το εἰναι, ἑτερο μάκρο καὶ ἑτερο κολοβὸ ' ἀλλο δυνατὸ , καὶ ἀλλο ταλαίπωρο . Ἀλλ' ὁμω μια οὐσία εισ-, ψυ/ή λέγω καὶ σώματο . *P. G.,* t. xxvill, col. 515. Telle est la seule consubstantialité qui se puisse observer dans l'ordre naturel : il y a communauté d'une même substance, mais pourtant, disent justement les anciens, avec quelques différences. Dans le langage philosophique, ces différences sont les éléments ou notes individuelles.

III. Notion surnaturelle et révélée. — C'est la révélation qui a conduit les philosophes à distinguer réellement l'essence ou substance, du sujet ou de la personne qui la possède. C'est aussi la révélation, et elle seule, qui les a amenés au concept précis de la consubstantialité. En nous faisant connaître l'existence et, dans une certaine mesure, les conditions du mystère de la sainte Trinité, la révélation nous a, du même coup, appris qu'il est, et que. par conséquent, il peut y avoir une essence, une substance, une nature, infinie, infiniment une et unique, dont l'unité n'entraîne pas celle des termes ou personnes <|ui la possèdent chacune dans sa plénitude. Ce fut la manifestation surnaturelle d'un fait inobscrvé et inobservable par la raison : l'existence d'une essence, d'une substance nettement caractérisée par l'unité de sa perfection infinie, et cependant en la possession de plusieurs termes ou personnes réelles. Ce fut donc aussi la manifestation surnaturelle de la consubstantialité proprement dite : une seule et même essence, substance ou nature, *numerice eadem,* en la communion ou communauté de sujets ou personnes. Les Pères avaient évidemment en vue cette consubstantialité stricte, quand ils parlaient de la participation d'une seule et même nature, sans changement ni différence : Ὁμοούσιον ἐστι, τὸ τή αὐτή οὐσία και ἐνεργεια ἀπαραλζάκτω ὑπάοχον. *Lib. de definitionibus,* νι, *P. G.,* t. xxviii, col. 515.

1« Le terme consubstantiel, ὁμοούσιο , appartient désormais au langage officiel de l'Église et il formule à jamais l'un des points révélés du mystère de la sainte Trinité, tel qu'il est proposé à la foi des catholiques. C'est contre l'hérésie arienne que le concile de Nicée, l'an 325, a défini, pour ce qui regarde le Eils de Dieu, le dogme de la consubstantialité. Pour en saisir le sens véritable et authentique, il faut donc rappeler d'abord

les erreurs ariennes sur ce point précis, et ensuite étudier le texte même de la définition nicéenne.

2° Les ariens, dans leurs formules ondoyantes, successives et diverses, aboutissaient toujours à soutenir expressément que le Fils n'est pas de mime substance et nature que Dieu le Père, mais qu'il est d'une nature tout autre et toute différente. Comme toutes choses, disait Arius, sont, dans leur essence, étrangères et dissemblables de Dieu, ainsi le Verbe est-il en tout différent aussi et dissemblable de l'essence et de la propriété de Dieu le Père. Καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοὺ Θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ Λόγο ἀλλότριο μὲν καὶ ανόμοιο κατὰ πάντα ττ τον Πατρὸ ουσία και ἰδιότητό ἐστι. S. Athanase, *Oral.,* I, *cont. arianos,* n. 6, *P. G.,* t. xxvi, col. 24.

En conséquence, il n'est pas véritablement Fils de Dieu, et si parfois on le qualifie de ce nom sublime, c'est par adoption. II n'est pas véritablement et proprement un Fils engendré par Dieu le Père. Ce Seigneur, disait encore l'hérésiarque, étranger sans doute et différent de la substance du Père, n'est appelé le Verbe que selon notre manière de penser : et il n'est pas selon la nature et en vérité Fils de Dieu, mais c'est par adoption qu'il est appelé Fils : Οὗτο δὲ *i* Κύριο ξένο μὲν καὶ ἀλλότριο ἐστι τὴ τοὺ Πατρὸ οὐσία * κατ' ἐπίνοιαν δὲ μόνον λέγεται Λόγο , καὶ οὐκ ἐστι μὲν κατὰ φύσιν και αληθινὸ τοῦ Θεοῦ Υἱό , κατὰ θέσιν δὲ λέγεται και οντο Υἱό . S. Athanase, *De sententia Dionysii,* n. 23, *P. G.,* t. xxv, coi. 513.

Même il n'est pas véritablement Dieu, et si on l'appelle ainsi, c'est par une grâce de participation, par dénomination seulement et dans un sens tout relatif, comme pour tous les autres hommes. Οὐδὲ Θεὸ αληθινὸ ἐστιν ὁ Λόγο . Ε! δὲ καὶ λέγεται Θεὸ , ἀλλ'οὐκ αληθινὸ ἐστιν* ἀλλα μετοχὴ χάριτο , ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντε , οὕτω καὶ αυτὸ λέγεται ὀνόματι μόνον Θεὸ · S. Athanase, *Orat.,* I, *cont. arianos,* n. 6, *P. G.,* t. xxvi, col. 21-24.

Il est donc un être créé comme les autres, ὠ κτισμα, *ibid.,* bien que supérieur, occupant comme tel, en raison de sa fonction et de son exaltation toute spéciale par le Père, une place à part et transcendante au sommet de l'échelle des êtres. Car Dieu ayant prévu qu'il persévérerait librement dans le bien et ne tomberait pas dans le péché, l'a choisi et l'a jugé digne de porter un nom divin, bien qu'il nous fût entièrement égal par nature. Il ne se distingue, en effet, de nous qu'en ce qu'il a été créé avant toutes créatures et qu'il a accompli la création comme instrument de Dieu.

Dans ces conditions, il ne pouvait plus être question, sous un rapport quelconque, d'égalité et de consubstantialité entre le Fils et le Père. Saint Athanase rapporte encore ce blasphème d'Arius : "Ιδιον οὐδὲν ἐχει τοῦ Θεὸν καθ' ὑπόστασιν (substance) ιδιότητα * ουδὲ γὰρ ἐστιν ἰσο , ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιο αντῷ. *De synodis,* n. 15, *P. G.,* t. xxvi, col. 705, 708. Voir t. i, col. 1786.

:³)▮ Pour confondre cette erreur arienne, le concile de Nicée a rédigé et promulgué le symbole qui conserve toujours son nom.

1. Le.- Pères proclament tout d'abord, ce qui d'ailleurs n tait pas mis en doute par les ariens, que Dieu •-t un. unique. Puis ils déclarent que ce même Dieu -t i -ı . non simplement en un sens analogique el n .. .r . parce qu'il entoure d une paternelle bonté se- -r· .- ir s, oeuvres de ses mains; mais il l'est réellement. au sens propre, parce qu'il a un Fils, un Fils unique, engendré par son Père, né de son Père. Puis donc qu il est un seul Dieu, que ce Dieu est réellement P-*re et qu'il est réellement Fils, c'est que l'un et l'autre s-.nt en r-ia'.ion mutuelle de paternité el de filiation: c'est qu'il y a génération réelle active d'une part, et passive de l'autre. Et s'il y a génération réelle, il y a donc réelle communication de la nature divine d'un terme à l'autre. Comme il n'y a qu'un Dieu, un ei unique, cette communication ne se fait ni par division de la nature divine, ni par tout autre mode de production d'une nature nouvelle, quoique semblable. Cette conclusion se trouve déjà en opposition directe à la thèse arienne que le Fils procède sans doute de Dieu, de Dieu le Père, mais comme tous les autres κτίσματα, par voie de libre création. Τών δὲ γενητών καὶ κτισμάτων ἴδιο καὶ ει αυτών τυγχάνει. S. Athanase, *Orat.,* I, *cant. arianos,* n. 6, *P. G.,* t. xxvi, col. 24. Il reste donc que l'essence même ou la nature divine du Père soit identiquement communiquée au Fils dans cette mystérieuse génération. Ainsi la consubstantialité des deux premières personnes divines se trouvait déjà implicitement définie dans les formules suivantes de la profession de foi nicéenne : Πιστεύομεν ει ἐνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ...καὶ ει ἐνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν τον υιόν τοῦ Θεού, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸ μονογενή... Denzinger, *Enchiridion,* n. 17.

2. Le concile poursuit et précise explicitement sa doctrine. Au témoignage de saint Athanase, l'on avait premièrement songé à cetle addition explicative que le Fils n'est pas du néant ou de ce qui n'existe pas, mais qu'il est de Dieu : pareillement, que le Verbe est la Sagesse, non une chose créée ou produite, mais le propre Fils engendré du Père. Γράψαι δτι τε δ ἐστιν ἐξ οὐκ ὄντων, ἀλλ'ἐκ τον Θεόν, καὶ Λόγο ἐστι και σοφία, ἀλλ' οὐ κτίσμα ουδὲ ποίημα, ἰδιον δὲ ἐκ τοῦ Πατρὸ γέννημα. S. Athanase. *De decretis Nieænæ synodi,* n. 19, *P. G.,* t. xxv, col. 456. Mais fandis que les Pères voulaient, par ces expressions : ἐκ τον Θεοῦ, ἐκ τοῦ Πατρὸ , signifier un principe vraiment générateur, communiquant vraiment sa nature à un Fils, les ariens, acceptant les mêmes expressions, prétendirent leur attribuer la signification de cause efficiente. Alors le Fils serait de Dieu et du Père, comme toutes les créatures qui l'ont pour principe et pour cause efficiente et créatrice. Pour couper court à ces subterfuges des hérétiques obstinés, le concile décida plutôt l'explication que le Fils est de la substance même du Père : le Fils engendré du Père, *c'est-à-dire de la substance du Père :* τοῦτ' ἐστιν ἐκ τὴ ουσία τοῦ Πατρὸ . Denzinger. n. 17.

Aux premiers siècles, la foi était très nette en un seul Dieu, le Père, le Fils, le Saint-Esprit; mais les mots pour exprimer cette unité de nature et cette trinité de personnes ne furent pas immédiatement et partout fixés. C'est ainsi que parfois le mot οὐσια désigna chez les uns l'essence, la nature, la substance, c'est-à-dire ce qui est absolu en Dieu. Parfois chez d'autres, le même terme fut employé pour signifier ce qui est relatif en Dieu, les personnes. Cf. Cli. Passaglia, *Commentarius quartus de nomine* τή; ουσια , Borne, 1850, passim. Mais, à l'époque du concile de Nicée, et dans la controverse avec les ariens, le sens du mot οὐσια se trouva clairement déterminé, de part et d'autre, à une seule et même signification : celle d'essence réelle, c'est-à-dire de cet élément ontologique et infiniment simple qui, selon notre manière de concevoir, constitue proprement l'être divin, et nous apparaît en même temps comme la source de son infinie perfection; celle de nature, c'est-à-dire de cett· même essence, envisagée sous le rapport de la puissance ou de l'activité propre à l'être divin; celle de substance, c'est-à-dire de cette même essence, regardé comme subsistant en soi de la manière la plus absolue, et comme supportant tous les actes divins.

Il est clair, dès lors, que l'addition conciliaire, précisant le caractère de la génération du Fils par ·: Père, est une première,explicite et formelle définition ‹ie leur mutuelle consubstantialité. L'explication nicéenne marque expressément : le Fils est de la substance du Père, la substance du Fils est la substance même du Père. Le saint concile, dit saint Anathase, a précisé-

ment voulu exprimer plus ouvertement que le Fils est de la substance du Père afin que le Verbe fût tenu tout différent de la nature des choses créées, lui qui seul est vraiment de Dieu : Διά τούτο γάρ καί ή άγια σύνοδο λευκότερον εΐρηκεν έκ τή ουσία αύτ'ον είναι τον Πατρο ίνα καί άλλο παρά την τών γενήτών φύσιν ό Λόγο είναι πιστευΟή, μόνο ών αληθώ έκ τοΟ Θεόν. S. Anathase, *De decretis Nicænæ synodi,* n. 19, *P. G.,* t. xxv, col. 449. (Les colonnes 449-456 sont deux fois répétées en ce volume de la Patrologie, sans pourtant faire double emploi pour le texte.)

3. Leur foi ainsi déclarée, les Pères en tirent la conclusion : c'est que le Fils est Dieu de Dieu, comme l'éclat est de la lumière sans diminution ni division, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non produit : *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum.* A cette occasion, saint Thomas remarque justement que, dans ces formules trinitaires, la préposition *de* exprime tout à la fois le principe et la consubstantialité : le principe, qui est Dieu le Père, de qui le Fils est engendré; la consubstantialité, parce que le Fils est engendré de la substance même du Père, mais non produit par sa libre puissance. *In IV Sent.,* I. I, (list. V, q. n, a. J.

4. Le concile avait encore l'intention de marquer, dans son' symbole, que le Verbe est la vertu véritable et l'image du Père ; qu'il est en tout, et sans aucune différence, semblable au Père; qu'il est immuable; que toujours et inséparablement il est dans le Père : car il n'y eut jamais un instant ou le Verbe ne fût, mais toujours et de toute éternité il subsiste dans le Père, comme l'éclat de sa lumière... Δεϊν γραφήναι δύναμιν αληθινήν, και εικόνα τον Ιίατρό τον Λόγον, δμοιοντε καί απαράλλακτου αύτόν κατά πάντα τώ Πατρ'ι, καί άτρεπτον, και αεί, καί έν αντώ είναι αδιαίρετο · ουδέποτε γάρ ούκ ήν, άλλα ήν ό Λόγο αεί, υπάρχων άΐδιω παρά τώ Πατρ'ι, ώ απαύγασμα φωτό . S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi,* n. 20, *P. G.,* t. xxv, col. 449. C'était bien, sous ces formules itératives, aflirmer toujours que la nature même du Père est la nature du Fils. Mais voilà que les ariens se mirent à accepter ces déclarations, aies entendre et à les expliquer dans le sens analogique et très impropre qu'elles peuvent avoir pour les œuvres extérieures de Dieu, à raison de leur rapport à la cause divine. On les surprit murmurant que tout cela nous est commun, à nous créatures, avec le Fils : ΚατελήφΟησαν δέ πάλιν προ εαυτού τονΟορύζοντε καί διανεύοντε τοΐ όφβαλμοϊ , ότι καί το δμοιον, καί το άεί, καί τό τή δυνάμεω όνομα, καί το έν αΰτώ, κοινά πάλιν εστί προ ημά καί τον Υιόν. S. Athanase, *ibid.* C'est alors que, pour en finir une bonne fois avec toutes ces échappatoires, toutes ces fraudes sans cesse renaissantes, le concile résolut d'adopter un texte, un mot, qui ne permit plus aux esprits subtils et retors les interprétations fuyantes. La distinction réelle du Père et du Fils f lant admise d'un côté comme de l'autre, quoique diversement entendue, le synode entrevit dans le terme consubstantiel, όμοούσιο , l'expression la plus adéquate et la plus formelle de la vraie foi, et il en décréta l'adoption : Ἀλλ' οί έπίσκοποι, καί έν τούτω Οεωρήσαντε τήν ύποκρισιν εκείνων, ...ήναγκάσβησαν καί αυτοί αύβι συναγαγεΐν έκ τών Γραφών τήν διάνοιαν, καί άπερ πρότερον ελεγον, ταΰτα πάλιν λευκο'τερον είπεϊν, καί γράψαι. όμοούσιον είναι τώ Πατρι τον Υιόν "να μή μόνον ομοιον τον Υιόν, αλλά ταύτόν τή ομοιώσει έκ τού Ιίατρό είναι σημαίνωσι. S. Athanase, *ibid., I'. G.,* t. xxv, col. 452.

a. En fait, la formule conciliaire : le Fils consubstantiel au Père, exprimait à merveille, d'un seul mot, tout.? la^doctrine de la consubstantialité précédemment définie. Le Fils est de Dieu le Père, engendré par le Pere; le Père est Dieu et le Fils est Dieu; le Père et le Filssontun : tout cela, entendu au sens le plus propre et r plus réel, se trouve contenu dans Γόμοούσιο . *Hoc est illud* όμοούσιο ... *quod fides antiqua pepererat,* conclut saint Augustin. *Coni. Maximinum,* l. II, c. xiv, n. 3, *P. L.,* t. XLU, coi. 772. Et en vérité, ce qu'il y a de plus heureux dans l'adoption du terme, c'est sans doute tout ce qu'il synthétise : divinité, unité de génération, filiation. Mais surtout, affirmant tout à la fois l'unité de l'essence, de la nature ou de la substance divine et la réelle distinction des personnes du Père et du Fils, il montre clairement la raison de cette synthèse dans la communication de l'essence du Père qui est Dieu, au Fils qui l'est également.

b. Le mot, du reste, n'était pas nouveau. Il ne se rencontre pas dans les saintes Ecritures, mais ce qu'il signifie se trouve clairement énoncé en saint .lean, x. 30 : *Ego et Pater unum sumus,* et xvt, 15 : *Omnia quæcumque habet Paler mea sunt.* Les défenseurs de l'orthodoxie lisaient encore le dogme delà consubstantialité, avec saint Athanase, dans les Psaumes xt.iv. 2 : *Eructavit cor meum Verbum bonum,* et Ctx, 3 : *Ex utero ante luciferum genui te,* et encore en saint .lean, vit, 42, ou le Fils dit de lui-même aux Juifs : Si *Iléus Pater vester esset, diligeretis utique me. Ego enim ex Paire processi;* vi, 46 : *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi qui est a Deo, hic vidit Patrem;* xiv, 10 : *Ego in Patre et Pater in me est;* enfin i, 18 : *Unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Cf. S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi,* n. 21, *P. G.,* t. xxv, col. -453.

Aussi bien les Latins avaient, eux, parlé d'unius *substantial, iVunitas substantiæ, à'una substantia.* Tertullien, par exemple, avait écrit : *Très... utiles autem SUBSTANTIÆ... et unius potestatis, quia unus Deus.* Et plus loin : *Dum unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eumdemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat, quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per SUBSTANTIÆ scilicet UNITATEM. Adversus Praæeam,* c. n, *P. L.,* t. n, col. 157. De son côté. Lactance avait dit : *Cum igitur et Pater Filium facial, et Filius Patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est : sed ille quasi exuberans fons est, hic tamquam defluens ex eo rivus : ille tamquam sol, hic quasi radius a sole porrectus. De divinis institutionibus,* iv, 29, *P. L.,* t. vi, coi. 539.

En Orient, le mot consubstantiel même se trouvait en usage de longue date. Origène (185-253) s'en est servi, et dans notre sens précis. Pour lui, le Fils n'est pas une portion de la substance du Père; le Père n'a pas détaché de lui son Fils en l'engendrant, car le Fils n'est pas une prolation, προβολή, *In Joa.,* i, 23, *P. G.,* t. xiv, col. 65; et cette génération même n'est pas un acte qui ait un commencement et une fin; c'est un acte éternel et continu, comme l'éclat de la lumière qui luit toujours. Ainsi engendré de la substance du Père, le Fils est Dieu, non par une participation extrinsèque, κατά μετουσίαν, mais par essence : κατ' ουσίαν έστι Θεό . Etant de la substance même du Père, il lui est consubstantiel, όμοούσιο . Nous trouvons le terme dans le commentaire sur l'Epilre aux Hébreux : *Sic et Sapientia ex Deo procedens ex ipsa substantia Dei generatur. Sic nihilominus el secundum similitudinem corporalis aporrhææ esse dicitur aporrhaia gloriæ omnipotentis pura et sincera. Quæ utræque similitudines manifestissime ostendunt communionem substanti.e esse Filio cum Patre. Aporrhcea enim* όμοούσιο *videtur, id est unius substantis: cum illo corpore ex quo est aporrhxa vel vapor. Ex libris Origenis in Epist. ad Heb., P. G.,* I. xiv, coi. 1308. Ce fragment, très intéressant pour la question présente, nous a été rapporté par saint Pamphile martyr, dans son *Apologie d'Origène,* écrite vers l'an 307-309. *Admonitio ad apologeticum libellum S. Pamphili martyris pro Origo·· e. P. G.,* t. xvu, col. 521-524. Dans le l'·' livre, traduit

transmis par Rufin, saint Pamphile emploie lui-même plusieurs fois le mot ὁμοούσιο , *Apologia pro Origene, P. G.,* t. xvu, col. 580-581, en sorte qu'il ajoute son propre témoignage à celui de son célèbre client africain.

Non longtemps après la morl d'Origène, vers 259-261, Denis, patriarche d'Alexandrie, fut dénoncé au pape Denys son homonyme, comme soutenant, sur le Père et le Fils et leurs mutuels rapports, diverses erreurs nettement précisées. Notamment, on l'accusait de ne pas dire que le Christ est consubstantiel à Dieu : ὡ οὐ λέγοντο τδν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῶ Θεῷ. S. Athanase, *De sententia Dionysii,* η. 18, *P. G.,* t. xxv, col. 505. Denys de Rome écrivit donc au patriarche pour lui demander de se justifier. Dans sa réponse, Denys d'Alexandrie déclare qu'à la vérité, il n'a pas employé le mot ὁμοούσιο en parlant du Fils; et cela, parce qu'il ne l'a pas trouvé dans les saintes Écritures, mais il en accepte pleinement le sens. E! γαρ και το δ'νομα τοῦτό φημι μὴ εὑρηκέναι, μηδ' ἀνεγνωκέναι που τῶν ἁγιων Γραφῶν, ἀλλά γε τὰ ἐπιχειρήματά μου τα ἐξη , 5 σεσιωπήζασι, τη διάνοια ταύτη οὐκ ἀπαδει. S. Athanase, *ibid.* Il entend donc, avec Denys de Rome, le rapport du Fils au Père comme une génération; et avec lui il sait distinguer la procession divine et la création. Or, dans sa lettre publique, reproduite en partie par saint Athanase, le pape avait condamné l'erreur intolérable de ceux qui font du Fils une créature et qui supposent un temps ou il n'était pas. Puis il formulait la plus pure doctrine de la consubstantialité dans cette belle conclusion : « Ainsi donc, il ne faut pas diviser en trois divinités l'admirable et divine monade, ni diminuer par le mot de création la dignité et l'éminente grandeur du Seigneur; mais il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils, et au Saint-Esprit, et à l'union du Verbe avec le Dieu de l'univers, car *le Père et moi,* dit-il, *ne sommes qu'un,* et *Je suis dans le Père et le Père est en moi.* Ainsi seront sauvegardées et la Trinité divine et la sainte prédication de la monarchie. » S. Athanase, *De decretis èîicænæ synodi,* n. 26, *P. G.,* t. xxv. col. 465.

Nous retrouvons encore le mot consubstantiel dans le dialogue anonyme *De recta in Deum /ide,* Περί τῆ εἰ θεὸν ορθῆ πίστεω , que le nom du principal interlocuteur, Adamantius, a fait de bonne heure et faussement attribuer â Origène. M. .l. 'fixeront en place la composition entre les années 280-311. Or Adamantius, dans sa profession de foi, déclare le Verbe éternel et consubstantiel au Père : Ιιεπίστευζα και τὸν ἐξ αυτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον αεἰ ὄντα, W. II. Van de Sande Rakhuyzen, *Der Dialog des Adamantius,* Leipzig, 1901, I, 2; et il ajoute que le Verbe est Fils de Dieu par nature, κατὰ φυσιν, tandis que les hommes le sont seulement par adoption, κατὰ θέσιν. *Ibid.,* in, 9.

Enlin. Eusèbe de Césarce lui-méme, dont le rôle au concile demeure assez douteux, dans la lettre adressée à ses diocésains pour justifier son adhésion au décret nicéen, s'appuie sur ce fait que plusieurs évêques et écrivains, savants et illustres, des anciens temps, se sont servis du mot consubstantiel en parlant du Pere et du Fils... ἐπεὶ και τῶν παλαιῶν τινα λογίου καὶ ἐπιφανεῖ επισκόπου και συγγραφεἰ ἔγνοιμεν ἐπ'ι τῆ τοῦ Πατρο καὶ Γιου θεολογία τῶ τοῦ ὁμοουσίου συγχρησαμένου ὀνόυατι. *Epist.,* I, *ad Cæsanenses, P. G.,* t. XX, col. 1541.

l! est vrai, les semi-ariens, réunis à Ancyre en 358, ont pr-'.-nd i que le mot ὁμοούσιο avait été rejeté par les ,-veques du concile d'Antioche qui excommunia Paul de Les Pères auraient refusé d'adopter ce terme, parce qu il ne convenait pas, selon eux, pour exprimer les rapports du Fils et du Pere. — Tout d'abord, il semble bien que si le mot avait été alors condamné en lui-méme et absolument, Eusèbe de Césarée ne l'aurait pas accepté si facilement et sans récrimination. L'on est donc porté a croire, ou que la condamnation prétendue n'a pas eu lieu, comme l'estiment quelques-uns; ou qu'elle ne portait pas sur le terme en lui-même et absolument, mais sur une position ou affirmation ou il prenait un sens faux, sahellien, supprimant la distinction des deux personnes, ou même matérialiste. Saint Athanase, *De synodis,* n. 43, 45, *P. G.,* t. XXVI, col. 767, saint Basile. *Episl.,* l u, n. I, *P. G.,* t. xxxil, col. 393. et saint Hilaire, *De synodis,* n. 81, *P. J..,* t. x, col. 534, ont rapporté l'accusation, sans paraître douter de la matérialité du fait. Toutefois, ils montrent bien que les évêques du concile d'Antioche n'entendirent pas Γὁμοοῦσιο dans le même sens que les Pères de Nicée, mais dans une signification tout antitrinitaire soutenue par Paul de Samosate. Du reste, Arius lui-même nous fournit, dans sa letlre à saint Alexandre, un exemple de ces emplois erronés de Γὁμοούσιο . Il y rappelle que les manichéens disaient du Fils qu'il est une partie ou porlion consubstantielle, μέρο ὁμοούσιον.

Au surplus, nous savons que dès l'origine des controverses ariennes, la question de Γὁμοοῦσιο s'est posée entre l'hérétique et les défenseurs de l'orthodoxie, comme le mentionne Philostorge. En effet, d'après saint Ambroise, *De /ide,* n, 15, *P. L.,* t. xvi, col. 611, Eusébe de Nicomédie aurait, dans les discussions, laissé nettement entendre que, si l'on confesse le Fils de Dieu increé, il faut aussi, par une conséquence inéluctable, le reconnaître consubstantiel au Père. L'idée fondamentale de cette argumentation se retrouve certainement dans la lettre de l'évêque de Nicomédie à Paulin de Tyr. Par ailleurs, Arius a lui-même employé le terme dans sa Thalie : ἀλλ' οὐδε ὁμοούσιο αὐτῷ. S. Analhase, *De synodis,* n. 15, *P. G.,* t. xxvi, col. 708. Et Philostorge parle d'une entente préalable sur le mot. Elle aurait été arrêtée avant le concile, à Nicomédie, entre Osius de Cordoue et saint Alexandre. *Supplem. Philostorg.,* i, 7, *P. G.,* t. t.xv, col. 463. Mais il est impossible de contrôler la vérité de cet incident que Philostorge est seul à mentionner. En tout état de cause, il est hors de doute qu'a l'époque des controverses ariennes et du concile de Nicée, le mot consubstantiel eut sa signiücation exactement déterminée au sens que les Pères devaient consacrer.

5. Après avoir promulgué en des formules positives la doctrine catholique de la consubstantialité, le concile en vient à condamner l'erreur directement opposée, et sa pensée s'en trouve d'autant plus clairement manifestée. Il anathematise donc quiconque soutiendrait que le Fils est d'une substance ou d'une essence autre que celle du Père : εξ ἑτέρα ὑποστάσεω ἡ ουσια ; et ici, pour le noter en passant, nous avons le mot ὑποστάσι avec la signification de substance ou d'essence, tandis que plus tard il sera exclusivement consacré à exprimer la personnalité. Si donc la substance du Fils n'est pas autre que celle du Père, c'est que la substance du Père se retrouve en lui identiquement la même, *eadem numero,* et non pas seulement la même spécifiquement, *eadem speci/ice,* comme il arrive dans les générations humaines. En conséquence, le concile poin-suil encore de ses anathèmes plusieurs erreurs dérivées de celle-là et qui contiennent la plus pure hérésie arienne : à savoir qu'il fut un temps ou le Fils n'était pas; qu'il n'était pas avant que de naître temporellement; qu'il a été produit du néant; qu'il a été créé; qu'il est muable et changeant : Τοὺ δὲ λέγοντα · ἦν ποτὲ δτε οὐκ ἦν, καὶ πρ'ιν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ εξ οὐκ δντων ἐγένετο, ἡ ἐξ ἑτέρα ὑποστάσεω ἡ ουσία; φάσκοντα εἶναι, ἡ κτιστόν, ἡ ἀλλοιωτόν, ἡ τρεπτδν τον υιόν τοῦ Θεοῦ ' τούτου αναθεματίζει ἡ καθολικὴ και ἀποστολικὴ εκκλησία. Denzinger, n. 17.

Après des déclarations si formelles et si répétées, il n'y eut donc plus place que pour la mauvaise foi. On

pouvait encore et toujours s'insurger contre les décisions autorisées de l'Église; certes les ariens et semi-ariens, anciens et modernes, n'y ont pas failli, même dans l'empire romain, même chez, les peuples germaniques; et, depuis la réforme, les protestanls n'ont pas manqué de ressusciter et de reprendre, pour leur compte, les querelles suscitées par Γ',μοούσιο . Voir Arianisme, t. i, col. 1799-1863. Mais, du moins, on ne pouvait pins et on ne peut plus nier ou révoquer en doute l'enseignement désormais dogmatique de l'Église catholique sur la consubstantialité du Fils et du Père.

IV. Application tiiéologique au Saint-Esprit. — Abstraction faite de la diversité des relations personnelles en Dieu, l'on peut dire que tous les motifs invoqués par les Pères de Nicée et par la tradition catholique pour affirmer la consubstantialité du Fils avec le Père, ont la même force pour établir la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour tirer cette conclusion théologique très certaine.

Mais, par ailleurs, l'hérésie arienne contenait, dans ses principes, avec la négation de la divinité et de la consubstantialité du Fils, la négation pareille de la divinité et de la consubstantialité du Saint-Esprit. La conclusion hérétique fut expressément tirée et proclamée par Macédonius de Constantinople, le chef avéré des pnenmatomaques. Appliquant à la troisième personne de la sainte Trinité les conceptions ariennes, il enseigna hautement que le Saint-Esprit est entièrement dissemblable du Père et du Fils, et que, par suite, il est une simple créature, un esprit supérieur qui sert d'instrument au Verbe pour la sanctification des âmes. L'erreur, sous celte forme nouvelle, fut condamnée par divers conciles et doctement réfutée par saint Anathase, qui, du lieu de son exil, écrivit plusieurs lettres sur la question â l'évêque de Thmuis, Sérapion. *Epist.*, I, *ad Serapionem contra illos qui blasphémant et dicunt Spiritum Sanctum rem creatam esse, P. G.,* t. xxvi, col. 529-608; *Epist.*, ni, *ad Serapionem de Spiritu Sancio, ibid.*, col. 623-637; *Epist.*, iv, *ad eumdem Serapionem item de Spiritu Sancto, ibid.*, col. 637-676. L'hérésie macédonienne sera exposée en détail à un article particulier, voir Macédoniens. Nous ne devons rapporter ici que la promulgation de la consubstantialité du Saint-Esprit au synode de Rome, sous le pape saint Damase, en 380 : *Si quis non dixerit Spiritum Sanctum de Patre esse vere ac proprie, sicut Filius, de divina substantia et Deum verum, anathema sit,* Denzinger, *op. cit.*, n. 38, et au concile œcuménique de Constantinople, en 384, où le Saint-Esprit est dit procéder du Père dans les termes employés pour le Fils; Καιεϊ τ‹› Πνεύμα... το έκ του Πατρο . Denzinger, *op. cit.,* η. 47. Le Saint-Esprit est donc, comme le Fils, en communion de la nature et de la substance divine. Elle lui est communiquée, non par voie de génération comme au Fils par le Père, mais par voie de procession du Père et du Fils : *qui ex Patre Filioque procedit,* le Père et le Fils se trouvant, par leur nature commune, un seul et même principe actif de la procession de l'Esprit.

Il convient cependant de mentionner encore ici que non seulement la doctrine de la consubstantialité a été étendue au Saint-Esprit, mais le terme même con--ubstantiel, όμοούσιο , lui a été appliqué comme au Fils. A titre d'exemple, nous citerons simplement l'antienne *Liturgie grecque de saint Jacques le Mineur.* t lie est encore en usage présentement à Jérusalem, en Chypre et en quelques localités pour le jour de la f te de l'apôtre. Mer Duchesne observe qu'elle doit remonter beaucoup plus haut que le vu» siècle, où t ous trouvons sa mention la plus ancienne dans le canon 32 du concile *in Trullo.* Le fait que les jacobites l'ont conservée en syriaque, comme liturgie fondamentaie, prouve qu'elle était déjà consacrée par un long usage au moment où ces communautés se formèrent, c'est-à-dire vers le milieu du vi» siècle. Même saint Jérôme paraît l'avoir connue. L. Duchesne. *Origines du culte chrétien,* Paris, 1903, p. 67-68. Or cette liturgie répète jusqu'à six lois, dans ses oraisons, le mot όμοούσιο . Nous citons le texte d'après la version de la *Maxima bibliotheca veterum Fatrum,* Lyon, 1677, t. Il, p. 1-9. La liturgie de saint Jacques invoque bien le Verbe consubstantiel au Père et à Γ Esprit-Saint : *Domine Deus noster, Verbum Dei, incomprehensibilis et consubstantiaus Patri et Spiritui Sancto.* Λό ο ... τώ Πατρί και τώ άγίω Πνεύματι όμοούσιο . Mais itérativement elle mentionne l'Esprit-Saint, bon, vivilicaleur et consubstantiel. La conclusion del'incipil est ainsi conçue : *in Christo Jesu Domino nostro, cum quo benedicius es una cum omnibus modis sancto et bono et vivificatore atque consubstantiali tibi, Spiritu,* συν τώ παναγίω καί άγαΟώ καί ζωοποιώ καί όμοουσίω σου Πνεύματι. Plus loin le prêtre fait cette prière : *Abs te omnes quærimus in omnibus auxilium et subsidium, ab unigenito Filio tuo et a bono et vivificante et CONSUBSTANTIALI Spiritu.* Και τού αγαθού καίζωοποιού και όμοουσίου Πνεύματο . Une autre fois, la troisième personne divine est encore appelée l'Esprit *consubstantiel et coéternel :* το όμοούσιον καί συναίοιον Πνεύμα.

V. Application tiiéologique, commune aux trois personnes de la sainte Trinité. — De ce qui précède, il apparaît que les trois personnes divines, étant un seul et même Dieu, en possession indivise d'une même substance et nature divine, se trouvent consubstantielles entre elles. Cette conclusion n'est pas demeurée implicite, mais de bonne heure elle a été expressément proclamée. L'Orient comme l'Occident l'ont enseignée, soit en déclarant la Trinité sainte ou les trois personnes consubstantielles, soit en leur appliquant formellement la doctrine de la consubstantialité.

1« Pour l'Orient, reprenons seulement la liturgie de saint Jacques. Deux fois, au cours du saint sacrifice, elle mentionne la Trinité consubstantielle : όμοούσιο Τριά ; d'abord, dans cette formule de bénédiction : *Et eril gratia et misericordia sanctæ et consubstantialis, increatæ et adorandæ Trinitatis cum omnibus nobis.* Et vers la fin, nous entendons cette oraison : *...Ut semper et perpetuo glorificemus te solum viventem et verum Deum nostrum, sanctam et consubstantialem Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.*

2° Pour l'Occident, nous rappellerons simplement le symbole dit de saint Athanase. Pour n'être pas l'œuvre du grand docteur, il n'en est pas moins une page de théologie profonde et un document du v· siècle, 430-500. Voir Athanase *(Symbole de saint),* t. i, col. 2182-2184.

Le symbole professe premièrement l'unité de la nature divine, et simultanément la Trinité des personnes, sans séparation ni division de substance: *Fides autem catholica hæc est : ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes.* Le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont trois personnes réellement distinctes : *Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti.* Mais du Père, mais du Fils, mais de l'Esprit-Saint, unique est la divinité, égale la gloire, coélernelle la majesté : *Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, ecqualis gloria, coælerna ma/estas.* Voilà bien la consubstantialité réciproque des trois personnes affirmée en des stances dont l'exactitude dogmatique égale la grandeur et la solennité.

D'où il suit que tel le Père, tel le Fils, tel l'Esprit-Saint. Si le Père est increé, s'il est immense, s'il est éternel, l· Fils, l'Esprit-Saint le sont également, sans qu'il y ait trois increés, trois immenses, trois éternels, mais bien

un seul. Pareillement, si le Père est tout-puissant, s'il est Dieu, le Fils, l'Esprit-Saint le sont semblablement, sans qu'il y ait trois tout-puissants, sans qu'il y ait trois Pieux, mais bien *un seul et même Dieu.*

Si donc il y a réelle distinction des personnes, elle a son origine, non dans la substance qui est commune, mais dans le caractère de chaque personne et les relations qui les opposent l'une à l'autre dans la possession indivise, inséparable de cette commune nature. La substance du Père est celle du Fils et de l'Esprit-Saint, mais, en lui, elle n'est ni faite ni créée, ni engendrée. Elle est et elle engendre, et avec le Fils elle est un même principe actif de procession pour la troisième personne. *Pater,* le Père, c'est-à-dire l'essence divine par laquelle et en laquelle il est Dieu et Père, *Patera nullo est factus, nec creatus, nec genitus.* La substance du Fils est celle même du Père et de l'Esprit-Saint; mais si, en lui, elle n'est ni faite, ni créée, elle est engendrée, et elle est avec le Père un même principe actif de procession pour la troisième personne. *Filius,* le Fils, c'est-à-dire l'essence divine par laquelle et en laquelle il est Dieu et Fils éternellement engendré, *Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus.* La substance de l'Esprit-Saint est celle même du Père et du Fils. Mais si, en lui, elle n'est ni faite, ni créée, ni engendrée, elle procède du Père et du Fils comme d'un même principe dans lequel et avec lequel il entre en communion de la divinité. *Spiritus Sanctus,* l'Esprit-Saint, c'est-à-dire l'essence divine par laquelle et en laquelle il est Dieu et éternellement procédant du Père et du Fils comme d'un principe unique, *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.* Et ainsi n'y a-t-il qu'un seul Père, un seul Fils, un seul Esprit-Saint.

En dehors de ces caractères personnels, tout est commun comme l'essence divine elle-même, et ll première partie du sublime symbole athanasien s'achève dans une nouvelle affirmation de la consubstantialité : *Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil niajus aut minus sed TOTÆ tres personæ COÆTBRNÆ sibi sunt et coæquales, ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit.* Dans les trois personnes, aucune dilférence de durée ou de perfection : toutes trois sont coéternelles, elles sont parfaitement égales dans l'indivisible unité de leur substance commune.

Pour le mot *consubstantiel* et sa signification dogmatique, voir : 1· les articles : Arianisme et son abondante bibliographie ; Esprit-Saint ; Essence; Hypostase; Jésus-Christ ; Macédoniens ; Personne ; Substance ; Trinité ; 2· les Pères dont les noms et les œuvres sont cités au cours du présent article, et principalement saint Athanase, *P. G.,* t. xxv-xxvm; 3· Sulcer, *Thesaurus ecclesiasticus,* V Ὀμ«οὐα,« , Amsterdam, 1728, t. n, col. 480-488; 4· les historiens des conciles et des dogmes : Hefele, *Histoire des conciles,* traduction Leclercq, Paris, 1907, t. i-πι; Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité,* Paris, 1898, t. l, p. 71-82, 200-217; t. n, p. 6-24, et passim : J. Tunnel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 65-71, 207-210; J. Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Belet et Dcgert, Paris, 1903, t. I, n, passim, et surtout t. I, p. 196-199. 212-214; t. ll, p. 134-174, 256-288; J. Tixeront, *Histoire d-s dogmes,* I. *La théologie anténicéenne,* Paris, 1906, p. 286, *V9.* 425, 432: 5· les théologiens, soit à propos de l'unité divine, dans les traités *De Deo uno ;* soit à propos de la génération du Fils ou de la procession du Saint-Esprit, dans les traités *De Deo* trnio. ·I it à propos de la divinité du Verbe incarné, dans les tr D- Ve· '. incarriato. et principalement Franzelin, *De Deo trino.* th. vni-x. Rome, 1874. p. 118-167.

H. QUILIBET.

CONTARINI Gaspard, diplomate et cardinal, né à Venise le 16 octobre I4S3, mort le 24 août 1542. Après avoir été un des disciples les plus zélés de l'enseignement que Pomponace donnait à Padoue. Contarini fut chargé de diverses misi ons diplomatiques. Il dut en 1527 négocier la liberté de Clément Vil, prisonnier de l'empereur Charles-Quint. Pour le récompenser de ses services, Paul III, le 21 mai 1535, le nomma cardinal. Alors il entra dans les ordres et reçut la prêtrise. Contarini fut un des neuf membres de la commission nommée par le pape pour examiner les réformes à apporter dans le gouvernement de l'Église. En 1540, il parut comme légat à la diète de Katisbonne où devait être tentée une conciliation entre les catholiques et les protestants. De retour à Rome, Contarini eut à se justifier du rôle qu'il avait tenu dans cette assemblée et le pape le nomma cardinal-légat à Bologne, mais il moui ut quelques mois plus tard. Ses *Œuvres* d'un latin fort élégant ont été réunies en un in-fol., publié à Paris en 1571. On y remarque les traités suivants : *De immortalitate animi; De sacramentis christianæ legis et catholicæ Ecclesiæ libri IV; De officio episcopi libri 11 ; De potestate pontificis ; De libero arbitrio ; De praedestinatione; De justificatione; Scholia in Episl. D. Pauli el Jabobi ; Summa conciliorum magis illustrium ; Confutatio articulorum seu quaestionum Lulheri; Explanatio in psalmum Ad te levavi,* et enfin ses *Epislolæ et relationes,* fort importants pour l'histoire de son époque.

I.. Boccatelli, *Vita del card. G. Contarini,* in-4·, Brescia, 1746; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana,* in-8·, 1824, t. VII, p. 443; Er. Dittrich, *Regesten und Briefe des card. G. Contarini,* in-8·, Brauneberg, 1881 ; Id., *Gasparo Contarini, ibid.,* 1885; W. Braun, *Kardinal Gasparo Contarini Oder der « Reformkatholizismus » unserer Tags itn Lichte der Geschichte,* in-8·, Leipzig, 1903 (on y discute la doctrine de Contarini sur la justification) ; *Kirchenlexikon,* t. ni, col. 1038.

B. Heurtebizi·.

CONTELORIO Félix, théologien italien, né à Spolète, mort à Rome le 28 septembre 1652. Il fut docteur en théologie et préfet de la Bibliothèque vaticane (1626-1630). Il est auteur d'un traité *De canonizationesauciorum,* in-4°, Lyon, 1609, 1634. On lui attribue en outre divers *Discours sur la Divinité, sur la Trinité et sur l'Ascension de N.-S.,* Rome, 1614, 1616; un *Catalogue des cardinaux depuis l'an 1294 jusqu'en 1430;* une réponse à la question : Si *un clerc peut être tiré d'un lieu sacré dans le cas où on ne peut en tirer un laïque.*

Dupin. *Table des auteurs ecclésiastiques du xvn' siècle,* in-8·, Paris, 1704, col. 1691; Hurter, t. I, p. 489.

B. Heurtebize.

CONTEMPLATION. — I. De la contemplation en général. II. Division de la contemplation. 111. De la contemplation acquise. IV. Delà contemplation infuse ou mystique.

I. De la contemplation en général. — 1» Il n'est pas rare de rencontrer, dans certains livres de spiritualité, un parallèle établi entre la *contemplation* et *l'action,* et certaines règles concernant les proportions dans lesquelles doit s'opérer l'alliance de ces deux choses en apparence opposées. En résumé, ce que l'on veut alors, c'est mettre la prière, quelle que soit sa forme, en regard des actions extérieures, et indiquer la mesure dans laquelle la vie d'oraison doit s'allier à la vie active. Il est à peine besoin de dire que ce n'est nullement la contemplation entendue dans ce sens très particulier que nous nous proposons d'étudier. Nous n'avons pas davantage en vue le genre de méditation que saint Ignace appelle dans ses *Exercices* du nom de « contemplation ». La simple considération du lieu, du temps et des autres circonstances dans lesquelles s'opère le mystère médité, n'a rien de commun avec l'acte contemplatif, tel qu'on l'entend au sens strict dans le langage de l'ascétisme et de la mystique. C'est cet acte seul qui doit retenir notre attention.

Saint Thomas a excellemment défini la contemplation : *une vue simple de la vérité. Sum. theol.,* Il» il», q. Cf.xxx, a. 3. ad 1"">. Dans la pensée du grand docteur, il s'agit ici d'une intuition semblable à celle qui nous

fait adhérer sans raisonnement, sans aucun travail discursif, aux premières et grandes vérités de l'ordre intellectuel et moral, à cette vérité, par exemple, « que le tout est plus grand que sa partie; » ou à cette autre vérité : « Toute faute appelle un châtiment. » Qu'une intelligence saine soit placée en face des vérités de ce genre : elle les apercevra de suite, sans travail, sans effort, sans nul circuit, dans la lumière qu'elles portent avec elles, et qu'elles répandent autour d'elles. La contemplation qui nous occupe est aussi une vue simple de la vérité, mais de la vérité surnaturelle, une intuition de la vérité excluant l'effort, la recherche, et impliquant la possession, la jouissance actuelles.

Ce n'est pas â dire, assurément, que cette possession n'ait pas été précédée d'elforts, qu'elle ne soit pas le couronnement du travail laborieux de la méditation. Mais tant que l'intelligence peinait, tant qu'elle poursuivait la vérité dans la méditation, la contemplation n'était pas commencée encore. Elle ne commence que lorsque l'intelligence embrasse une vérité, même acquise péniblement, d'un regard aussi ferme, aussi calme, aussi possesseur, que si cette vérité portait avec elle son évidence intrinsèque.

Ajoutons avec saint Thomas que cette intuition de la vérité surnaturelle, qui fait l'essence de la contemplation, « se termine toujours à un mouvement affectif. » *Sum. theol.,* II· II», q. ct.xxx, a. I. Notre intelligence peut contempler une vérité de l'ordre naturel, un postulat de mathématique, par exemple, sans l'aimer aucunement. S'agit-il, au contraire, d'une vérité appartenant au domaine de la révélation : la contemplation de cette vérité, dit saint Thomas, se termine toujours à l'amour. Ce serait donc, au sens du grand docteur, la tronquer que de la limiter à une opération purement intellectuelle; elle est un exercice de nos deux grandes facultés, l'intelligence et la volonté.

Saint Bonaventure requiert, comme saint Thomas, le concours de l'intelligence et de la volonté pour la production de l'acte contemplatif : « La contemplation n'est pas exclusivement unactede l'intelligence; elle implique aussi un sentiment savoureux de la vérité perçue. On ne regarde pas alors Dieu, ou les choses de Dieu, d'une façon quelconque, mais avec amour, avec un sentiment affectueux et plein de suavité. » *Tract, de septeni itineribus œtemit.,* part. Ill, dist. 111. Selon la formule aussi juste que concise de Cajétan, dans son commentaire de saint Thomas, nous dirons donc que la « contemplation est un acte de l'intelligence, mais que cet acte a sa cause et son terme dans l'amour ».

2° Les quelques données qui précèdent suffisent à montrer toute la distance qui sépare la contemplation de la simple méditation. Elles ont beau être toutes deux une ascension de l'âme vers Dieu, avoir le même objet et tendre au même but; des différences essentielles empèchentqu'on ne confonde cesdeux opérations. « Méditer, c'est faire acte discursif, c'est considérer successivement la nature, les propriétés, les accidents d'un objet. Je suppose que l'objet de la méditation soit le crucifiement de Jésus : on envisage alors toutes les circonstances de cetle scène de la passion qui sont de nature à émouvoir notre cœur et à provoquer notre amour. Dans la con-n-mplalion, au contraire, il n'est plus question de faire des actes discursifs : le regard de l'âme se fixe sur une seule vérité, et demeure concentré sur elle, rivé en quelque sorte par l'admiration. De la contemplation à la méditation, il y a donc toute la distance qui sépare un acte simple d'un acte composé. On peut comparer ces deux opérations â celles d'un peintre qui étudie le tableau d'un grand maître. Il commence par analyser b s qualités de la composition, par envisager la proportion des parties, la correction du dessin, l'éclat du c· loris. Puis, ravi et comme suspendu par l'admiration, il oublie tous les détails pour embrasser la toile d'un seul regard et la considérer dans son ensemble harmonieux. » Card. Brancati, *De oratione Christiana,* Venise, 1687; Montreuil, 1896; *Opuscul.,* Ill, c. IV.

Si l'on étudie la méditation et la contemplation au point de vue de leur influence respective sur la direction de notre vie, les différences entre les deux apparaissent nettement accentuées. « Lorsque nous méditons, la beauté de Dieu et des choses spirituelles se révéle â nous comme dans une simple peinture, dans un tableau qui ne nous cause pas une émotion très forte, tandis que la contemplation nous les montre vivantes, dans une réalité et une vérité qui nous émeuvent profondément et qui appellent tout notre amour. Méditer sur la colère divine, c'est avoir sous les yeux un lion mort : spectacle qui n'est pas fait pour inspirer beaucoup d'épouvante. Contempler la colère divine, c'est se trouver en face d'un lion vivant, et entendre avec effroi ses rugissements. Aussi Tame qui médite s'achemine vers la perfection d'un pas languissant; celle qui contemple, ne marche plus, elle se sent soulevée, elle a des ailes, elle vole. » Alvarez de Paz. *De inquisil. pacis,* Lyon, 1617; Paris, 1875, 1. V. part. III, c. I.

3° Quel est l'objet de la contemplation? Pour résoudre ce problème, il faut se souvenir du rôle de la contemplation, se rappeler qu'elle est, entre les mains de Dieu, un instrument destiné à accroître en nous la charité, et â nous imprimer un élan vigoureux vers la perfection. Il s'ensuit que la contemplation a pour objet tout ce qui peut exciter dans une âme l'amour divin, et augmenter en elle le désir de la saintelé. Les perfections divines, les mystères de la vie mortelle de .h'sns, ceux de sa vie glorieuse et de sa vie eucharistique, les réalités de l'autre monde, notre misère native, noire relèvement et notre ennoblissement par la grâce : tel est le champ où la contemplation a la facul lé d, se mouvoir. En résumé, son domaine a la même étendue que celui de la méditation. Tout ce qui a été médité peut être ensuite contemplé : l'objet reste le même; il n'y a que le mode d'opération qui varie.

4« Il est opportun d'opposer ici quelques mots de réponse au préjugé qui considère la contemplation comme incompatible avec les devoirs de la vie apostolique, comme, un objet de luxe, presque une entrave pour les âmes vouées aux travaux du zèle. S'il est quelqu'un d'intéressé â laisser se perpétuer ce préjugé, c'est le démon. Il sait, en effet, que les coups les plus rudes lui ont toujours été portés par les hommes qui savaient mener de front la vie apostolique et la vie contemplative. Il sait quel ennemi fut pour lui un saint Vincent Ferrier qui courait sur tous les chemins de l'Europe, soulevant les multitudes par sa parole, les entraînant â sa suite, et cherchant dans les joies de la contemplation la plus élevée une source toujours renouvelée d'inspiration. Il sait quels adversaires redoutables furent pour lui un saint Ignace qui brûla par humilité le manuscrit où. après ses extases, il consignait ses révélations concernant l'essence divine; un François-Xavier qui. pour se délasser de ses prédications, se faisait enfermer dans le clocher de Goa, et donnait plusieurs heures toutes les nuits â la contemplation.

Ce préjugé que nous combattons n'est pas nouveau. Au xvn' siècle, le P. Louis Lallemant le rencontrait déjà sur son chemin, et il le réfutait dans un article dont voici la conclusion : « Avec la contemplation, on fera plus et pour soi et pour les autres en un mois, qu'on ne ferait sans elle en dix ans. Si l'on n'a reçu cet excellent don, il est dangereux de s'épancher trop dans les fonctions qui regardent le prochain. On ne doit s'y employer que par maniéré d'essai, si ce n'est qu'on y fût engagé par l'obéissance. » *La doctrine spirituelle,* Paris. 1694, 1892, 7' principe, c. tv, a. 4.

D'ailleurs, la sainteté n'est compréhensible qu'avec

les joies de la contemplation servant de contrepoids aux peines endurées par les saints et aux travaux héroïques soutenus par eux. Prétendre qu'on peut porter facilement et joyeusement un tel fardeau avec les secours ordinaires de la grâce, et trouver une compensation suffisante dans les joies de la dévotion ordinaire, c'est un optimisme exagéré. C'est oublier que le Sauveur lui-méme jouissait encore sur la croix de la vision intuitive. Que les saints aient été apôtres ou qu'ils aient été voués exclusivement à la contemplation, leur vie demeure une énigme dont les joies de la contemplation peuvent seules donner la clé; et il est regrettable que si peu d'hagiographies songent à contenter sur ce point notre curiosité, à nous renseigner sur la façon dont les saints traitaient habituellement avec Dieu dans leur oraison.

II. Division de la contemplation. — 1° Le nom de contemplation convient, ainsi que nous l'avons dit, à toute vue simple de la vérité, accompagnée d'amour. Mais les premiers écrivains qui tentèrent de décrire avec quelque exactitude les faits psychologiques placés sous cette étiquette de contemplation, s'aperçurent bientôt qu'une classification ou plutôt qu'une division de ces faits s'imposait. C'est qu'en effet telle vue simple de la vérité se révélait à eux comme le résultat des forces combinées de notre nature et de la grâce; tandis que telle autre vue simple leur apparaissait comme un produit direct de l'action de Dieu sur une âme. Il s'agissait de trouver un nom qui peignit d'une façon suffisamment expressive chacune de ces deux classes de phénomènes très distincts. Essayons de reconstituer le travail qui dut s'opérer alors dans l'esprit des créateurs de terminologie. Ils se trouvaient, d'une part, en face d'une oraison qui réclamait le jeu ordinaire de nos facultés, et rien de plus; ils avaient, d'autre part, sous les yeux une oraison où il se passait quelque chose d'insolite, de mystérieux, sans nulle analogie avec les phénomènes de la vie courante. Quelques 'crivains appelèrent cette dernière sorte de contemplation du nom de *surnaturelle,* voulant exprimer par lâ qu'elle n'avait rien de commun avec les procédés de l'oraison ordinaire. Cette dénomination était-elle heureuse? Non certes, car elle semblait une confiscation du mot « surnature) » au profit d'un seul genre d'oraison, alors que tous les autres, y compris la prière vocale, méritent aussi cette appellation. Puis cette première faute devait en engendrer une autre. Quel nom fallait-il alors donner à la contemplation qui est une résultante de notre travail personnel? Il est évident qu'après avoir décerné à la première contemplation le titre de surnaturelle, on devait, en bonne logique, appeler la seconde du nom de *naturelle.* Quelques écrivains, Brancati entre autres, ne se sont pas effrayés de cette association de mots véritablement choquants. Mais la plupart ont compris qu'ils faisaient fausse route, et ils ont cherché mieux.

2° Le terme de *contemplation infuse* leur parut exprimer à merveille l'action de Dieu faisant lui-méme oraison en nous, sans nous, sans notre concours. A la vérité, ce mot est très expressif; il éveille l'idée de Dieu versant lui-méme la contemplation dans une aine. Mais est-il rigoureusement exact? Non, car il faut convenir qu'il s'applique dans une certaine mesure à toutes les oraisons. Il n'en est pas une seule durant laquelle il n us soit loisible de nous passer de Dieu, pas une où la grâce versée par lui dans une âme ne soutienne et ue transforme notre action personnelle.

Les auteurs de cette terminologie voulaient exprimer deux idées qu'il ne faut pas confondre : l'idée tout d'abord d'une grâce que Dieu verse dans l'âme durant l'oraison, puis l'idée de la conscience que l'âme possède de cette opération divine. Que l'on veuille bien remarquer que c'est ce dernier trait qui distingue la contemplation infuse des autres oraisons moins parfaites. Dans la pensée des écrivains mystiques, il s'agissait donc d'une infusion de grâce perçue par l'âme. Le terme de contemplation infuse suffisait-il â traduire d'une façon adéquate cette idée complexe? Nous en doutons; il eût mieux valu, pour plus de clarté, allonger la dénomination primitive et dire « contemplation *manifestement* infuse ». La plupart des écrivains contemporains se rendant compte sans doute de l'insuffisance des termes autrefois en usage, et désireux de posséder un mot qui ne prêtât plus â l'équivoque, se sont arrêtés â celui de contemplation *mystique;* ce mot a aussi nos préférences, et c'est de lui que nous nous servirons habituellement dans notre étude.

Rendons-nous compte dès maintenant de la mentalité des écrivains mystiques relativement â la seconde sorte de contemplation. Ils ont vu qu'à côté de la contemplation que nul effort ne peut produire, il en existe une autre qu'il est possible de produire, au moins à petite dose, à l'aide d'un effort. Ils ont dit : l'ellort est comme la monnaie qui sert à acquérir un objet; celle contemplation est donc susceptible d'être *acquise.* Leur intention, assurément, n'était pas d'exclure de cette oraison l'action de la grâce; mais seulement de mettre en lumière l'idée d'efforts arrivant ici à leur but. Ils n'avaient pas davantage la pensée de signifier que cette contemplation était le résultat d'une habitude lentement acquise : ils savaient très bien qu'elle est parfois produite en un instant, soit par une grâce spéciale, soit par un événement influant, pour les modifier, sur notre tournure d'esprit, sur nos dispositions habituelles. Ils se contentaient d'affirmer qu'elle peut être acquise dans une certaine mesure par notre industrie personnelle.

De nos jours, quelques auteurs se sont avisés de nier cette division de la contemplation : pour eux, toute contemplation, quelle qu'elle soit, est mystique; celle qui porte le nom d'acquise n'existe que dans l'esprit des faiseurs de classifications. Nous attarder à combattre cette opinion singulière, serait œuvre inutile : ceux qui la soutiennent sont trop peu nombreux. Qu'il nous suffise de leur rappeler avec Terzago que. de ce fait, ils se placent en dehors de la tradition; « car tous les théologiens, aussi bien scolastiques que mystiques, s'accordent à diviser la contemplation en acquise et infuse. » *Theologia historico^myslica,* Venise, 1766, diss. VII, § 3. Ce sont ces deux sortes de contemplation que nous allons nous-même étudier successivement.

111. De la contemplation acquise. — I» Nous avons défini plus haut la contemplation acquise; nous avons dit qu'elle est une vue simple, une intuition de la vérité, que nous pouvons nous procurer par notre effort personnel aidé de la grâce. Si notre étude devait se limiter à l'acte de contemplation acquise, elle serait dès maintenant à peu près terminée. Il ne nous resterait plus qu'à traiter la question de la possibilité de cet acte et quelques lignes seraient suffisantes pour mener à bien ce travail. « Après que nous avons considéré dans ses diverses circonstances un mystère du Christ, tel que la nativité ou la flagellation, rien ne nous empêche, en effet, d'embrasser ce mystère d'un seul regard, de nous arrêter devant lui pour l'envisager d'une vue simple de foi, non plus dans ses détails, mais dans son ensemble. Avec un peu d'exercice, tout le monde est donc capable de contempler aussi bien que de méditer. » Brancati, *De oratione Christiana; Opuscul.,* Ill, c. xvii.

S'agit-il d'un acte isolé et de peu de durée comme celui qui vient d'être décrit, aucune difficulté sérieuse ne peut surgir. Mais le problème devient plus compliqué lorsqu'il est question d'une contemplation qui dure plus longtemps, et qui est assez habituelle pour constituer un état spécial d'oraison. Cet état d'oraison.

dont la contemplation acquise fait les frais principaux, n'est autre que celui qui, dans les ouvrages d'ascétisme, prend le nom d'oraison de *simplicité* ou de *simple regard.* Avant de décrire la contemplation acquise sous cette forme qui a cessé d'etre transitoire pour revêtir un caractère plus fixe, plus permanent, il sera utile d'embrasser dans une sorte de synthèse les diverses étapes par lesquelles l'âme doit ordinairement passer pour arriver à ce terme.

2« Aux débuts de la vie spirituelle, nous rencontrons la méditation ordinaire : c'est l'intelligence qui tient ici le rôle principal : l'âme raisonne, elle considère, elle *discourt,* comme on disait au xvtf siècle. Tous ces actes ont pour but de créer en nous des convictions solides. Aussi à mesure que les convictions s'implantent dans notre âme, les raisonnements deviennent moins nécessaires, et du coup la place des affections s'élargit. Bientôt un simple coup d'œil nous suffira pour raviver notre conviction, et presque tout le temps que nous donnions autrefois aux raisonnements, sera occupé· par les affections. Cette manière d'aller à Dieu mérite d'étre classée à part, au-dessus de la méditation, sous le nom d'oraison affective. Puis un nouveau travail, un travail de simplification, cette fois, s'opère en nous. Sous l'influence de la grâce, nos affections et nos résolutions tendent de plus en plus à l'unité; elles deviennent moins variées et s'expriment par moins de paroles. Par une évolution qui pour l'ordinaire ne s'opère pas par des sauts brusques, mais lentement. progressivement, l'oraison affective se transforme alors en une oraison qui est une succession de simples regards, c'est-à-dire une succession d'actes de contemplation acquise. Si Pâme correspond fidèlement à la grâce, il est à présumer que ces actes occuperont dans son oraison une place toujours plus large, et que le droit de celte oraison à être appelée du nom de contemplation acquise sera chaque jour mieux établi.

δ0 Les descriptions de l'état d'oraison qui nous occupe font souvent honneur à l'imagination des écrivains plus qu'elles ne servent la vérité. « On dépeint ces états, dit le P. Poulain, de manière à laisser croire que l'intelligence et la volonté sont devenues complètement immobiles. La *multiplicité* des actes aurait disparu *entièrement.* Non; elle a seulemen *notablement* diminué, assez, pour attirer ('attention N'inventons pas des états chimériques, et ne les substituons pas aux véritables. » *Les grâces de l'oraison,* Parcs, 1901, Ire partie, c. Il, n. 6.

Lorsqu'on nous représente une âme immobilisée pendant un quart d'heure et même pendant une demi-heure par une pensée ou un sentiment unique, est-ce la réalité que l'on s'est attaché à peindre'? ou bien n'a-t-on pas reproduit, sans ta contrôler, une assertion trouvée dans un livre quelconque? Il est de ces affirmations que les auteurs se transmettent comme des axiomes indiscutables, et dont personne ne songe â vérifier l'exactitude. Beaucoup répètent, pour l'avoir lu dans Brancati, qui lui-même l'avait sans doute lu ailleurs, qu'un acte de contemplation acquise peut durer une demi-heure. L'étrangeté du fait en question devrait pourtant rendre ces écrivains très circonspects et les inviter à réserver leur jugement. Qu'une grâce toute spéciale puisse ainsi tenir une intelligence ou une volonté immobiles durant un temps relativement considérable, la chose est bien certaine : il serait puéril d'assigner à l'action divine ses limites, de l'emprisonner dans un cadre de convention. Mais il s'agit de savoir si une telle grâce existe, et surtout si elle constitue la façon habituelle dont Dieu traite avec les .mes qui possèdent la contemplation acquise. Et comuent arriver à la certitude en ce point, si l'on n'interroge ces âmes, si l'on n'étudie sur elles les procédés divins? Suarez, après s'être livré à une enquête semblable, concluait que l'oraison de simple regard ne consiste pas â n'avoir qu'une idée et qu'un sentiment ; un certain renouvellement de sentiments lui parait, au contraire, nécessaire. « C'est seulement en ce sens, dit-il, que cette oraison peut d'habitude se prolonger; mais il est très rare qu'un acte simple dure longtemps. » *De oratione,* I. II, c. x, n. 13.

Toute étude des faits aboutira nécessairement à des conclusions identiques, elle démontrera que l'unité absolue de pensées et de sentiments, qui est décrite dans certains livres, est une pure chimère. Par conséquent, on est encore dans l'oraison de contemplation acquise, lorsque, après avoir épuisé une pensée ou un sentiment, on passe â une autre pensée et à un autre sentiment. Ce qui caractérise cette oraison, ce n'est pas l'immobilité absolue de lame arrêtée devant une seule idée, et se nourrissant d'un seul sentiment : une certaine variété de pensées et de sentiments n'est nullement incompatible avec ce que l'on nomme la simplicité dans l'oraison. Lorsqu'une oraison nous apparaîtra comme un composé d'actes d'intuition, comme une série de simples regards se succédant d'une façon lente et douce, nous aurons donc le droit d'appeler cette manière de traiter avec Dieu du nom de contemplation acquise.

4® On exagère encore lorsqu'on attribue â cette sorte d'oraison un objet unique, lorsqu'on pense que son champ d'action ne s'étend pas au delà d'une simple attention à *Dieu présent.* Que l'attention à Dieu présent constitue une des variétés, la plus intéressante peut-être, de la contemplation acquise, personne ne songe à le contester; mais ce n'est pas une raison de croire qu'elle soit à elle seule toute la contemplation. Voici une personne qui, durant son oraison, se sent pénétrée du néant des choses humaines, ou de la pensée de la mort, ou du souvenir des souffrances de Jésus sur la croix. Elle n'exécute sur ce thème aucune variation; son imagination se refuse même à composer une scène, un tableau. Une simple idée qui revient sans cesse et avec force : telle est la note caractéristique de cette oraison. L'attention à Dieu présent n'est ici qu'accessoire, c'est certain. Néanmoins, si l'on nous demande quel nom il faut donner à cette oraison, nous n'hésiterons pas à dire qu'elle réunit tous les traits d'une contemplation véritable. Parfois, c'est sur Dieu lui-même que notre attention est appelée avec cette force et cette insistance; mais ne peut-il se faire que ce soit quelqu'un de ses attributs, son incompréhensibilité, par exemple, ou sa bonté, que nousayons en vue plutôt que sa présence? L'oraison d'attention amoureuse à Dieu présent décrite par Courbon, *Instruction sur l'oraison,* Paris, 1685, 1874, part. IIIe, tre instr., est donc un des modes de la contemplation acquise, mais ce n'est pas son mode unique.

Notre manière de voir était celle de Bossuet; c'est ce dont il n'est pas permis de douter lorsqu'on a lu son opuscule sur la *Manière de faire l'oraison de foi.* « L'âme, dit-il, reçoit une oraison plus pure et plus intime, que l'on peut nommer oraison de simplicité, qui consiste dans un simple regard vers quelque objet divin, soit Dieu en lui-même ou quelqu'une de ses perfections, soit Noire-Seigneur Jésus-Christ ou quelqu'un de ses mystères, *ou quelques aulnes vérités chrétiennes.* ᵽ N. 3.

La contemplation acquise a été désignée par saint François de Sales sous le nom « d'oraison de simple remise en Dieu ». *Réponses sur le coutumier, Œuvres de sainte J. de Chantal,* a. 24, édit. Aligne, t. n, col. 236.

5° Lorsqu'une âme commence à jouir de la contemplation, elle est parfois hantée d'un scrupule. Passer tout le temps de l'oraison à exprimer ou à savourer un sentiment unique, n'est-ce pas sacrifier à la paresse. ,

l'inertie? n'est-ce pas aussi tenir la porte ouverte aux illusions les plus dangereuses? Telles sont les questions que cette âme se pose avec angoisse. Nous répondons que l'illusion n'est pas fort à redouter dans la circonstance présente. Rien de plus facile, en effet, que de discerner ici la vérité de ce qui n'est que sa caricature. Dans la contemplation, on se sent occupé et comme rempli de Dieu ou des choses de Dieu; et l'on sent aussi que cette concentration de toutes les facultés sur un seul objet n'a rien de commun avec la rêverie vague qui accepte sans contrainte et sans réaction toutes les images qui se présentent à l'esprit. Il serait donc déraisonnable de considérer cette façon si simple et si élevée de traiter avec Dieu comme une perte de temps. Regardons-la plutôt comme une grâce de choix, comme une de ces faveurs auxquelles on est tenu de répondre par une humilité très profonde sans doute, mais aussi par une sincère gratitude.

D'après le P. de Caussade, on peut comparer l'activité que nous déployons dans ces états d'oraison à celle qui se trahit chez une âme passionnée lorsqu'elle se repose dans la vue et la jouissance de l'objet de sa passion : « Il faut savoir, dit-il, que l'esprit et le cœur ne se reposent pas à la manière du corps, mais plutôt en continuant leur action d'une manière plus simple, plus douce et qui charme notre âme. Ainsi, quand un avare laisse reposer son esprit et son cœur, c'est-à-dire ses pensées et ses affections dans ses richesses, comme l'ambitieux dans les objets qu'il ambitionne, et chacun dans ce qu'il aime, ni les uns ni les autres ne laissent pas pour cela d'agir: *ils ne sont nullement oisifs,* mais, au contraire, fort criminellement occupés. Or, si la corruption de la nature peut opérer ce long et criminel repos en des créatures dont on se sera fait de vaines idoles, faut-il s'étonner que l'habitude, qui est une seconde nature, et la grâce, encore plus forte, puissent opérer le saint repos d'esprit et de cœur que les bonnes âmes trouvent en pensant à Dieu, leur véritable centre, en goûtant Dieu, leur unique trésor? » *Instruction sur les états d'oraison,* Perpignan, 1741 ; Paris, 1892, 1895, part. IIe, dial, prélim.

6° Serait-ce une témérité présomptueuse que de désirer la grâce de la contemplation acquise et de la solliciter de Dieu? Non certes : « On n'est ni téméraire, ni présomptueux, dit Gerson, parce qu'on désire un genre d'oraison qui doit nous faire aimer Dieu de tout notre cœur. Les ecclésiastiques, les religieux, tous ceux, en un mot, qui se sont consacrés â Dieu, ont même le devoir de s'adonner â la contemplation. » *De monte contempt.,* c. xxvin. « Lorsqu'une âme, dit à son tour Alvarez de Paz, s'est corrigée de ses défauts et qu'elle a triomphé de ses inclinations désordonnées; lorsque de plus elle s'est longtemps exercée à méditer, elle peut et doit ambitionner de monter plus haut, s'essayer à la contemplation et renouveler avec humilité ses tentatives... Ayons à cœur de ne pas demeurer toujours des enfants; devenons des hommes par la pratique généreuse de la mortification et acquérons ainsi le droit de tendre à une oraison plus élevée. » *De inquisitione pacis,* I. V, part. IL c. xni.

Les âmes les mieux préparées à la contemplation hésitent souvent à s'engager dans cette voie nouvelle : elles répugnent à s'écarter des sentiers battus. C'est au confesseur ;u'il appartient de dissiper leurs scrupules et de stimuler leurs lenteurs. Mais c'est d'un confesseur prudent et instruit que nous réclamons ici l'intervention. Un confesseur qui professe pour ces états spéciaux d'oraison un scepticisme railleur, ou se tient à leur égard dans une ignorance systématique, serait un guide plus nuisible qu'utile.

7» A quel signe un confesseur reconnaitra-t-il qu'une âme est mûre pour la contemplation acquise? D'abord, à une quasi-impossibilité pour cette âme de faire oraison selon les procédés qui jusqu'à ce jour lui avaient été familiers. Ainsi, lorsqu'une personne de bonne volonté, et qui aime l'oraison, ne réussit plus, en dépit de tous ses efforts, ni à méditer, ni à multiplier les affections; lorsque cette impossibilité n'est pas le résultat d'une épreuve passagère, d'une sécheresse momentanée, mais un état permanent et qui dure depuis un temps notable, il y a toute présomption pour juger que le moment est venu de passer à l'oraison de simple regard. S'opiniâtrer à demeurer dans les degrés inférieurs d'oraison serait aller contre la volonté formelle de Dieu; à tout le moins serait-ce perdre son temps.

Une autre marque non moins positive est désignée par Courbon sous le nom de disposition à l'unité : « C'est-à-dire qu'une simple pensée et une simple affection suffisent à nous occuper durant un temps notable. Alors on ne se sent plus porté à cette multitude de pensées qu'on avait autrefois, ni à cette foule d'actes qu'on avait l'habitude de produire; mais il commence à se faire dans l'âme une espèce de silence; tout y est plus tranquille, tout s'y passe à plus petit bruit. Ce ne sont plus ces affections véhémentes et passionnées, ces désirs et ces mouvements tout sensibles; il n'y a plus rien que de doux et de paisible. C'est là un signe que Dieu conduit l'âme peu à peu à l'oraison dont nous parlons, et qu'il la prépare à ce saint exercice. » *Instructions sur l'oraison,* Paris, 1G85, 1874, part. IIe, 5e instruction.

8° Ce serait une erreur de croire que la contemplation acquise ressemble à une fête perpétuelle et de s'imaginer qu'elle est une source intarissable de joies et de consolations spirituelles. Parfois, il est vrai, l'âme qui contemple s'élance vers Dieu avec une joyeuse ardeur; elle se sent comme soulevée, portée au-dessus d'elle-même. Son intelligence cesse d'être harcelée par les distractions, et une paix ineffable règne dans sa volonté. Il n'est pas rare que cette paix rejaillisse jusqu'aux facultés sensibles : tout conspire alors à fonder dans cette âme le régne de Dieu; tout en elle est dans l'allégresse.

Il est certain que lorsqu'elle revêt cette forme si consolante, la contemplation apparaît extrêmement enviable. Au risque de paraître cultiver le paradoxe, disons cependant qu'il est une sorte de contemplation accompagnée d'ennui, de sécheresse, de désolation, qui est de beaucoup préférable à la première. L'excellence de cette contemplation ou la souffrance a fait place à la joie, devient d'ailleurs évidente lorsqu'on sait qu'elle est un commencement d'initiation à la vie mystique, comme le vestibule de cette vie, et qu'au travers des fentes de la cloison filtrent déjà quelques 'rayons de la lumière dont l'âme sera inondée bientôt dans la contemplation infuse.

La contemplation qui a perdu tout caractère joyeux, consolant, pour revêtir cette forme habituellement douloureuse, a été longuement décrite par saint Jean de la Croix, qui l'a appelée du nom de *nuit des sens,* dénomination que l'usage a consacrée. Essayons de préciser les caractères de cet état si intéressant d'oraison.

Plusieurs éléments entrent dans sa composition. C'est d'abord une aridité habituelle dont l'âme souffre beaucoup. On se trouve impuissant à méditer; le moindre raisonnement coûte un effort inouï, ou devient même impossible, et l'imagination, frappée d'une sorte d'atonie, ne peut plus rendre aucun service à l'intelligence. « Lorsque le Seigneur introduit l'âme dans la nuit obscure, il lui refuse toute satisfaction et ne la laisse s'attacher à aucune chose, pour dégager et purifier en elle la partie inférieure. C'est alors un signe presque évident que le dégoût et la sécheresse ne proviennent pas de fautes ou d'imperfections récemment commises. L'âme se trouve dans l'impossibilité de faire usage de l'imagination pour s'exciter à discourir

et à méditer comme auparavant. Le Seigneur ne se manifeste plus à l'âme par la voie des sens, ainsi qu'il le faisait autrefois à l'aide du raisonnement qui compose et divise les matières. Les communications divines suivent maintenant la voie du pur esprit, d'où le discours successif est banni, et fait place à l'acte simple de la contemplation, inaccessible au concours des sens extérieurs et intérieurs. » *La nuit obscure,* l. I, c. IX.

A cette aridité se joint, surtout dans l'oraison, un souvenir de Dieu qu'il est assez facile de distinguer de celui qui est propre à l'état ordinaire. Ce souvenir est confus, très peu précis, semblable à celui que le seul mot de Dieu, prononcé en notre présence, pourrait éveiller en nous. De plus, ce souvenir revient à tout moment avec une persistance singulière. Si les distractions triomphent de lui pour un instant, il ne tarde pas à faire de nouveau irruption dans l'âme. C'est comme une sorte de hantise, d'idée fixe qui nous suit partout. Et — trait plus caractéristique encore — ce souvenir, loin d'être doux, est amer, lourd, angoissant à porter; il cause une anxiété indéfinissable, un malaise intraduisible, et il éveille des scrupules fort pénibles; on est porté alors à se demander si l'on aime encore Dieu, et si l'on ne recule pas. au lieu d'avancer. Saint Jean de la Croix observe que cette crainte de n'être plus dans l'amitié de Dieu est précisément le motif qui doit nous rassurer. « Il y a une grande différence entre cette aridité et la tiédeur, puisque le propre de cette dernière est précisément de rendre la volonté languissante et de chasser de l'esprit toute sollicitude relative aux choses de Dieu. Dans la *nuit des sens,* la partie sensitive est, il est vrai, abattue, faible et lâche pour agir, n'ayant plus le soutien d'aucune consolation sensible; toutefois, l'espritest prompt et plein de vigueur. Quand, au contraire, la sécheresse ne procède que du tempérament, on n'épouve que répugnance et dégoût pour les choses surnaturelles, sans pour cela ressentir ces désirs ardents d'aimer Dieu, propres aux aridités de la voie purgative. » *La nuit obscure,* l. I, c. tx.

Au témoignage du grand mystique, les faits que nous venons de décrire ne sont que les signes de la nuit des sens. Nous n'avons donc pas encore pénétré la nature intime de cet état; nous n'avons pas encore découvert son caractère spécifique. Ce caractère se trouve exprimé dans les lignes suivantes de saint Jean de la Croix : « L'esprit peut n'éprouver dans le principe aucune saveur; néanmoins il puise une certaine force et vigueur d'action dans la nourriture substantielle qu'il reçoit. Cette nourriture *est un commencement de contemplation obscure,* sèche, ordinairement secrète pour lessens et imperceptible à celui-là même qui la possède. » *La nuit obscure,* l. I, c. IX.

Que signifie ce commencement de contemplation obscure, sinon que la nuit des sens est une ébauche d'oraison infuse, un commencement de contemplation mystique? La nuit des sens n'est donc qu'une période de transition; cette purification si pénible n'est que l'épreuve préparatoire à laquelle les joies enivrantes de l'union mystique doivent un jour succéder. Elle mérite à ce titre le norn que lui donne le P. Poulain, et qui peint d'une façon très exacte sa fonction, le nom *d'union sous-mystique. La mystique de S. Jean de la Croix,* Paris, 1893, c. iv.

La nécessité d'un directeur pour cette période si difficile de la vie spirituelle est de toute évidence. Encourager la pauvre âme qui subit cette épreuve, la rassurer, lui laisser entrevoir les desseins de Dieu à son égard, et la mettre en garde contre une impatience qui, loin de taire sonner plus vite l'heure de la grâce, ne ferait que la retarder : voilà une esquisse rapide de ce que doit être cette direction.

IV. De la contemplation infuse ou mystique. — 1° La contemnlation infuse.nossède-t-elle un caractère spécifique qui la distingue de la contemplation acquise et lui donne une entité propre, particulière? ou bien la première de ces deux oraisons n'est-elle que la seconde renforcée, devenue plus lumineuse et plus ardente? Nous croyons qu'antérieurement à toute analyse psychologique, il est possible de se faire une conviction sur ce point. Si ces deux sortes de contemplation ne sont, en effet, que des variétés d'un même état, s'il n'existe de l'une à l'autre que des différences d'intensité, à quoi peuvent bien servir tous les ouvrages de mystique? En séparant la mystique de l'ascétisme ordinaire, et en proclamant que ces deux mondes sont absolument distincts, les plus grands docteurs se sont trompés grossièrement. De plus, en décrivant avec force détails les états mystiques, ils ont sacrifié à l'imagination, et. pour le moins, perdu leur temps. Il leur suffisait, sans tant disserter, de déclarer que la contemplation acquise avait son couronnement naturel et son plein épanouissement dans la contemplation infuse: toute la mystique eût alors tenu dans quatre lignes.

C'est jusqu'à ces conséquences extrêmes qu'il faut aller, lorsqu'on s'obstine à ne noter entre les deux contemplations que des différences d'intensité, lorsqu'on se contente de dire, par exemple, que l'une se l'ait dans une lumière plus vive que l'autre, ou qu'elle est accompagnée d'un amour plus embrasé. On a beau hausser le ton et décrire avec enthousiasme l'éclat de cette lumière, la force de cet amour : ce n'est là qu'une amplification oratoire. Tant que le trait distinctif de ces deux états n'a pas été indiqué, on doit, en bonne logique, les classer tous les deux sous le même titre. Il nous faut donc opter entre ces deux partis : accuser de naïveté les théologiens et les écrivains qui dissertent de la contemplation infuse avec l'ampleur qui convient à une science véritable, ou bien reconnaître qu'entre celle contemplation et celle que nous avons étudiée sous le nom d'acquise, il existe en réalité une cloison étanche. La première hypothèse est invraisemblable; personne ne voudrait souscrire à une exécution aussi sommaire de la mystique. Nous sommes donc autorisés à conclure, même avant d'avoir interrogé les faits, qu'il y a un trait essentiel qui distingue la contemplation infuse de la contemplation acquise; et c'est ce trait essentiel, celle différence spécifique, pour parler comme les philosophes. qu'il nous faut maintenant cherchera préciser.

2" Gerson a clairement indiqué la note qui convient à tous les états mystiques sans exception : « Il n'en est aucun, dit-il, qui ne soit *une connaissance expérimentale* de Dieu. » *Sur le Magnificat,* tr. VII, c. II. L'élément constitutif de la contemplation mystique est donc le sentiment que l'âme éprouve de la présence de Dieu en elle, une sorte de perception, d'expériinenLition de Dieu. Le trait qui appartient en propre à la contemplation mystique est ici nettement marqué, et il n'est plus à craindre que l'on confonde cette contemplation avec celle que nous pouvons acquérir par nous-mêmes. Dans cette dernière, quelle que soit d'ailleurs la simplicité des actes qui la composent, on pense à Dieu : tandis que dans la contemplation infuse, on sent sa présence, on l'expérimente à l'aide d'un sens spirituel qui, sous l'action d'une grâce spéciale, s'éveille au plus intime de l'âme.

Lorsqu'il s'agit de ce degré de la contemplation infuse qu'on nomme l'union, tous les écrivains, s'appuyant sur un texte très connu de sainte Thérèse, s'accordent à reconnaître que dans cet état l'âme expérimente Dieu. Plusieurs ont même pensé que cette connaissance expérimentale de Dieu était la note distinctive de l'union, le trait qui la différenciait des états inférieurs, de la quiétude, par exemple. Rien n'est plus faux; et. en regard du texte où sainte Thérèse attribue à l'union l. sentiment de la présence de Dieu, il serait facile i . placer dix autres dans lesquels elle en dit autant d. l-

quiétude. Bornons-nous à quelques extraits. Racontant comment, avant sa conversion définitive, elle était parfois élevée à l'état mystique durant un temps très court : « Quelquefois, dit-elle, au milieu d'une lecture, j'étais tout à coup saisie du sentiment de la présence de Dieu. Il m'était absolument impossible de douter *qu'il ne fût au dedans de moi.* v *Vie par elle-même,* c. x. « Durant l'oraison de quiétude, dit-elle ailleurs, lame ne voit pas l'adorable maître qui l'instruit; elle sait seulement avec certitude qu'il est avec elle. » *Sur le Cantique des cantiques, c.* IV.

Que telle soit aussi la pensée de saint François de Sales, ces quelques lignes extraites de son *Traité sur l'amour de Dieu* suffiront à le prouver : « L'âme qui est en quiétude devant Dieu suce insensiblement la douceur de cette présence... Elle n'a aucun besoin, en ce repos, de la mémoire, car elle a présent son amant. Elle n'a pas non plus besoin de l'imagination, car qu'est-il besoin de se représenter en image, soit extérieure, soit intérieure, celui de la présence de qui on jouit? » L. VI, c. VIII.

D'après Scaramelli, cette expérimentation de Dieu est l'indice irrécusable de la quiétude. « On observera, dit-il, si l'âine connaît Dieu présent par une certaine connaissance expérimentale qui lui fasse sentir et savourer sa présence, et si, sans aucune fatigue, elle sent le calme, le repos et la paix intérieure, du moins dans les facultés spirituelles. S'il en est ainsi, l'âme est déjà élevée par Dieu à ce degré d'oraison. » *Directoire mystique,* Venise, 1754; Paris, 1865, tr. Ill, n. 32.

Ces citations suffisent, nous semble-t-il, à démontrer que le sentiment de la présence de Dieu s'éveille dans lame dès que celle-ci jouit de la contemplation mystique. c'est-à-dire dès que Dieu lui donne l'oraison de quiétude. Ce sentiment, qu'on veuille bien le remarquer, n'est nullement réductible à celui qu'une dévotion ordinaire fait éprouver. Une âme recueillie sous le regard de Dieu, peut, à l'aide de l'imagination, se représenter Dieu présent en elle : rien de plus légitime que cette représentation, et rien qui facilite davantage le recueillement et les épanchements de l'amour. Mais cette image de Dieu, dont nous sommes les auteurs, ne ressemble en rien à la réalité que la contemplation mystique nous fait sentir et nous fait toucher au plus intime de nous-mêmes. De cette perception de Dieu, ainsi que de cet attouchement de Dieu, naît en nous un sentiment qu'on ne peut confondre, quand on l'a goûté une fois, avec aucune des joies de la dévotion ordinaire L'âme s'aperçoit fort bien qu'elle est dans une voie nouvelle, que ce sont choses jusque-là inconnues d'elle. « Quand après une longue étude de la pureté de cœur, dil le P. Louis Lallernant, Dieu vient à entrer dans une âme et à s'y montrer ouvertement par le don de sa sainte présence, qui est le commencement de ses dons surnaturels, l'âme se trouve si charmée de ce nouvel état, qu'il lui semble qu'elle n'avait jamais connu ni aimé Dieu. » *Doctrine spirituelle,* 7e principe, a. 2, §1.

La présence de Dieu sentie, tel est donc le caractère fondamental de la contemplation mystique, le trait qui lui donne sa physionomie particulière. Malheureusement, -elon la remarque très judicieuse du P. Poulain, « les l-cri vains de seconde main n'ont pas toujours assez mis cette vérité en lumière dans leurs descriptions. Ils s'attardent a noter les circonstances secondaires qui ne donnent pas d'idées précises. Ils disent, par exemple, que cette contemplation diffère de la contemplation vulgaire en ce qu'elle e«t plus profonde, plus sublime, plus suave, etc Mais ce «ont là des différences de *quantité,* non de çua *té* et d'espèce. » *Mystique de S. Jean de la Croix,* p. 18. note 1.

3· Jusqu'à présent, notre conception de la contemplation mvstique reste passablement nuageuse. Nous savons qu elle est use sensation spirituelle d'un genre particulier : c'est quelque chose déjà. Mais ne serait-il pas possible de préciser davantage, d'emprunter, par exemple, à l'un de nos sens corporels une analogie qui éclairerait pour nous la question? Il a semblé aux écrivains mystiques que l'entreprise n'était pas irréalisable: ils ont cherché quel est celui de nos sens extérieurs qui pouvait nous donner l'idée la plus exacte de la sensation spirituelle produite par l'état mystique, el voici le résultat de leurs recherches. Cette sensation, ont-ils dit. n'a rien d'analogue, du moins dans les degrés inférieurs, avec celle que nous fait éprouver la vue; nous ne voyons pas Dieu dans la contemplation mystique. Les locutions dont se servent les mystiques, comme « contempler Dieu dans l'obscurité, le contempler dans la divine ténèbre », prouvent bien que la vue spirituelle ne trouve nullement sa satisfaction dans cet état d'oraison. Notre perception de Dieu, du moins dans les premiers degrés de la contemplation mystique, n'est donc nullement une vision de Dieu.

A-t-elle plus d'analogie avec la sensation aue nous fait éprouver le toucher? Oui, répondent les écrivains mystiques; nous avons la sensation d'être comme immergés en Dieu. Notre sensation a quelque chose de comparable à celle d'une éponge qui est plongée dans l'océan, et qui, de toutes parts, est pénétrée par l'ean. Nous nous sentons comme placés en Dieu, enveloppés par lui, en contact avec lui. On peut donc dire très justement de cette sensation qu'elle est une sorte de palpation de Dieu. « Expliquons par la parité des touches matérielles qui s'opèrent sur les corps, la touche très suave que Dieu produit dans les âmes deses bien-aimés, en exposant la nature de celte sensatior véritable et réelle, mais purement spirituelle, par laquelle l'âme sent Dieu au plus intime de son êlre el le goûte avec une grande jouissance. » Scaramelli, *Directoire mystique,* tr. III, n. 122.

4» Une question assez, importante trouve ici sa place naturelle : la contemplation mystique nous est-elle accessible? Pouvons-nous nous hausser jusqu'à elle? Notre solution différera absolument de celle que nous avons indiquée lorsqu'une question identique s'est posée au sujet de la contemplation acquise. Ni la production de la contemplation infuse, ni sa durée, ni son intensité, ne dépendent de nous : tout ici vient de la munificence divine. « Un souffle de vent, dit Alvarez, de Paz, soulève la paille qui est sur la terre et la tient suspendue. Que le vent cesse : la paille retombe à terre. De même, c'est le souffle de l'Esprit-Saint qui suspend les facultés intellectuelles et qui enflamme d'amour la volonté. Sitôt que ce souffle ne soutient plus lame, elle retourne aux choses visibles. Nous disposer à la contemplation mystique par une grande pureté de cœur, par l'abnégation, par le sacrifice, voilà ce que nous pouvons. Mais atteindre à cette contemplation, si Dieu lui-méine ne nous hausse jusqu'à elle, la chose nous est impossible. » *De inquisitione pacis,* I. V, part. 11, c. χιι.

5» Cette contemplation â laquelle nous ne pouvons nous élever par notre industrie personnelle, nous sera-t-il permis du moins de la désirer et de la demander à Dieu? Les écrivains mystiques n'ont pas tous abordé la question; il semble que plusieurs aient voulu esquiver la difficulté. Mais ceux qui n'ont pas reculé devant le problème l'ont tous résolu en affirmant la légitimité de ce désir et de cette demande. Voici d'abord le témoignage d'un de nos mystiques les plus éminents : « Il nous làut, dit Alvarez, de Paz, distinguer de la contemplation mystique les dons particuliers qui peuvent lui être ajoutés, tels que les extases, les ravissements, les visions corporelles ou imaginaires. Désirer ces dons et les demander est chose défendue. Celui qui les reçoit doit même décliner avec humilité un si périlleux honneur. et supplier Dieu plutôt «le le faire marcher par la voie royale de la souffrance. Quant à la contempla-

tion mystique elle-même, est-il permjs de la désirer ardemment et de la solliciter avec humilité? Pourquoi pas; n'est-elle pas le moyen le plus efficace d'atteindre à la perfection? Et s'il est légitime de désirer la fin, serait-il interdit de désirer le moyen qui doit conduire à cette fin?... Si donc, ô homme de Dieu, tu l'es disposé autant que le permet la fragilité humaine, si tu le sens pressé par l'aiguillon de l'amour divin, verse, pour obtenir ce bien, verse des torrents de larmes et le jour et la nuit, et ne prends pas de repos que Dieu ne le l'ait accordé'. C'est un don : pour l'obtenir, il faut désirer et demander. » *De inquisitione pacis,* I. V, part. 11, c. xm.

Un autre excellent mystique, le P. Surin, dans cent endroits de ses œuvres, propose comme stimulant aux âmes de bonne volonté les joies de la contemplation mystique; il va jusqu'à déclarer qu'il n'est personne à qui celte contemplation ne soit proposée, personne qui ne puisse s'accuser soi-même d'infidélité à la grâce tant que ce but n'est pas atteint : « Ces biens mystiques sont choses que ceux qui coopèrent â la grâce ordinaire peuvent espérer. On peut dire à chacun qu'il y peut atteindre, et que c'est par sa faute, s'il n'y parvient pas, ayant les aides que Dieu donne en l'Église et l'efficacité du sang de Jésus-Christ qu'il a répandu pour acquérir ces trésors aux hommes. » *Traité de l'amour de Dieu,* I. Ill, c. i. Le dominicain Valgornera a une thèse intitulée : « Tous doivent aspirer à la contemplation surnaturelle; » et l'argument dont il se sert pour prouver cette thèse, c'est que la vocation à la sainteté se confond avec la vocation à la contemplation mystique' : « 11 est utile à tous, dit-il, d'aspirer à une humilité très parfaite, à une douceur très parfaite, à toutes les autres vertus portées â leur degré le plus parfait. Pourquoi serait-il moins utile d'aspirer à l'oraison la plus parfaite? Il est expédient de désirer une grande sainteté : le sera-t-il moins de la demander très instamment à Dieu comme un moyen de procurer sa gloire? » *Mystica theologia,* Barcelone, 1662; Turin, 1891. part. 111, disp. Ill.

Sainte Thérèse affirme aussi avec force que rien n'est plus légitime que le désir des biens mystiques. Elle déclare que nous sommes tous conviés à ce banquet, et elle promet à toutes les âmes de bonne volonté que Dieu leur donnera à boire de cette eau vive : « Considérez, dit-elle, que Noire-Seigneur nous convie tous; il est la vérité même; nous ne saurions douter de la vérité de ses paroles. Si ce banquet n'était pas général, il ne nous y appellerait pas tous; et, quand même il nous y appellerait, il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire. Il aurait pu dire : Venez tous; vous ne perdrez rien à me servir; quant à cette eau céleste, j'en donnerai à boire à ceux à qui il me plaira. Mais comme il ne met de restriction ni dans son appel, ni dans sa promesse, je tiens pour certain que tous ceux qui ne s'arrêteront pas en route, boiront enfin de celte eau vive. » *Chemin de la perfection, c.* xx.

6» La contemplation infuse est-elle toujours une récompense de la générosité, le privilège exclusif des âmes d'une vertu éprouvée? Non certes; Dieu reste le maître de ses dons, et il les répartit comme il l'entend. Aussi « la présence de la contemplation mystique n'est pas un signe irrécusable de perfection, pas plus que son absence ne trahit la médiocrité. Tantôt celte contemplation est donnée à une âme parfaite; tantôt elle est le lot d'une âme imparfaite ». Brancati, *Opusc.,* VIL c. xii.

Un confesseur qui constate chez une personne favorisée de l'état mystique la survivance de défauts vraiment choquants, ne doit donc ni s'en étonner, ni s'en scandaliser, et encore moins s'empresser de conclure que celte personne est dans l'illusion complète concernant son état. Il n'est pas rare que Dieu accorde la contemplation à une âme très imparfaite, comme compensation d'une épreuve pénible à laquelle il la soumet, ou encore qu'il laisse à une âme de bonne volonté certains défauts très apparents, afin de la tenir constamment dans l'humilité. Il nous faut donc, en cette matière où tout dépend du bon plaisir de Dieu, nous garder des conclusions hâtives et des jugements précipités.

7° Il est certain que tout chrétien qui a la grâce sanctifiante possède les dons du Saint-Esprit, et non moins certain que ces dons demeurent malheureusement oisifs dans beaucoup dames. Le nombre des personnes chez lesquelles leur action devient perceptible, es! malheureusement trop rare. Dans l'état d'oraison qui nous occupe, cette action devient très évidente : la contemplation mystique ne va jamais sans une intervention très active des deux dons d'intelligence et de sagesse.

Pour apprécier à sa valeur le don d'intelligence, il faut comparer les clartés dont il illumine la contemplation infuse, â la lumière vacillante que la simple foi projette sur l'oraison ordinaire. « Entre la lumière de la foi et la lumière du don d'intelligence, dit le P. Pergmayr, il y a une aussi grande différence qu'entre la lumière d'un flambeau et celle du soleil. Si j'entre dans un salon durant la nuit avec un flambeau allumé, je vois tous les tableaux qui s'y trouvent, mais imparfaitement, et non comme je le voudrais, parce qu'ils ne sont pas suffisamment éclairés. Mais si j'y entre en plein midi, lorsque le soleil éclaire tout, alors je vois les tableaux dans toute leur beauté. La lumiire du soleil est l'image de celle que le don d'intelligence verse dans nos âmes en nous révélant les mystères dan> une clarté vive, éblouissante, qui nous dispense de toute recherche pénible, de toute méditation laborieuse. » *Méditations sur les dons du Saint-Esprit,* Tournai, 1872, 6' médit.

Pendant que le don d'intelligence illumine ainsi la vérité contemplée, le don de sagesse communique â celte vérité une agréable saveur. « Le don d'intelligence, dit saint Bonaventure, a pour mission de pénétrer la vérité, tandis que le don de sagesse a pour fonction de la goûter. » *Tract, de dono intellectus,* c. v. Saint Thomas définissait le rôle du don de sagesse en termes non moins heureux : « C'est, disait-il. une science savoureuse. » *Sum. lheol.,* I», q. xliii, a. 5, ad 2um. Il faut donc se garder de confondre les joies de la contemplation mystique avec celles de la piété ordinaire. « Celles-ci, dit Scaramelli, proviennent de quelque acte de simple foi, en vertu duquel l'âme *croit* que Dieu est présent, tandis que les premières proviennent du don de sagesse, qui place lame près de Dieu en le lui rendant présent par sa lumière, de sorte que non seulement elle croit à sa présence, mais même qu'elle la sent avec une sensation spirituelle très douce. » *Directoire mystique,* tr. 111, n. 26.

8° Il nous reste à dire quelques mots des *degrés* de la contemplation mystique. Lorsque l'on consulte sur ce sujet les anciens auteurs, on demeure très perplexe, et l'on ne sait vraiment â quel chiffre s'arrêter. Les uns admettent huit degrés, les autres Jix, d'autres vont jusqu'à quinze. Sainte Thérèse rendit un service incomparable â la mystique en introduisant d l'ordre dans ce chaos, en créant une classification qui possède tous les caractères exigés par la science la plus rigoureuse. Sa méthode nous explique pourquoi les écrivains qui l'ont précédée ont imaginé des degrés si nombreux : ces écrivains accumulaient les faits sans esprit de critique, sans les passer au crible, sans se demander s'ils ne rentraient pas les uns dans les autres. La conséquence, c'est que, sous leur plume, les degrés de la contemplation se multipliaient et devenaient chaque jour plus nombreux. Sans se douter qu'elle faisait

œuvre scienlilique, la sainte inaugura un système de critique qui ruine toutes ces classilications échafaudées au hasard. La loi de ce système n'a pas été formulée par elle; mais la voici telle qu'elle se dégage clairement de son œuvre : tout degré de la contemplation est constitué par un fait nouveau s'ajoutant aux faits des degrés précédenls; et il est nécessaire que ce fait soit directement et facilement observable.

C'est en vertu de cette loi que sainte Thérèse réduisit à quatre les degrés de la contemplation infuse. A l'échelon le moins élevé se trouve la *quiétude;* et ce nom doit être appliqué à tonte union mystique dans laquelle lame éprouve encore des distractions. Plus haut, nous rencontrons l'union *pleine,* dans laquelle le sentiment de Dieu présent est assez fort pour empêcher toute distraction. Néanmoins, dans ce second degré de contemplation, on peut encore recevoir les impressions des sens, et exécuter des mouvements volontaires, et par suite sortir de l'oraison. Dans le troisième degré, au contraire, *l'extase,* les sens n'agissent plus et tout mouvement corporel est devenu impossible. *L'union transformante,* aussi appelée du nom de *mariage spirit/ el,* occupe le sommet de la vie mystique. Deux faits la caractérisent : l'âme jouit presque sans interruption de la vue intellectuelle de Dieu ; de plus, elle a conscience d'etre déifiée, de participer dans ses actes à la vie divine. Sauf variantes de peu d'importance, cette classification de sainte Thérèse est aujourd'hui généralement admise; elle est devenue presque classique, et les écrivains qui traitent de la mystique auront intérêt à ne s'en écarter jamais.

Tous les écrivains mystiques ont disserté longuement sur ta contemplation, et une foule d'auteurs ascétiques ont touché incidemment à cette question. Une bibliographie complète du sujet serait donc disproportionnée avec le cadre d'un simple article. Nous renvoyons les lecteurs désireux de se documenter d une façon sérieuse â la savante bibliographie que te P. Poulain a insérée à la suite de son très remarquable ouvrage, *Les grâces d'oraison,* Paris, 1901.

P. Lejeune.

CONTENSON ou **CONTENSOUStGuillaume de),** dominicain, naquit en 1641, à Auvillar (Altavillaris), village de la province de Guyenne, faisant alors partie du diocèse de Condom, il était fils de Jean de Contenson. bachelier en théologie et docteur en droit, qui plus tard devint préire à son tour. Guillaume commença (1649) ses études, en qualité d'externe, au collège des jésuites de Montauban, ville où son oncle était prévôt du chapitre et en même temps grand-vicaire de l'évêque. Il ne manqua jamais de rendre hommage à ses anciens maîtres pour le soin qu'ils avaient pris de son éducation intellectuelle et morale. *Theologia mentis et cordis,* l. IV, diss. III, c. n. Ses études achevées, vers la fin de septembre 1655, il fit les premières démarches pour entrer dans l'ordre des prêcheurs, â Montauban, dont le couvent, ruiné par les protestants en 1565, puis rétabli en 1632, sous l'épiscopat d'Anne de Murviel, n'avait pu être définitivement installé qu'en 1653, avec une chapelle et seulement trois religieux. Quand il se présenta, il n'avait que 15 ans. C'est en vain qu'il sollicita de son père la permission d'entrer en religion, sa famille demeura inllexible et il dut s'enfuir. Il se retira au cou-ut de Toulouse (1656) et fit profession le 2 février 1657. Il parcourut le cycle ordinaire des études théologiques, puis, pendant deux ans, s'appliqua plus spécialement à l'étude de l'Écriture, du droit canon, des Pères, de l'histoire ecclésiastique. A peine âgé de 24 ans, il fut envoyé sur la demande de Gaspard de Daillon de Lude. premier archevêque d'AIbi, dans cette ville pour y occuper la chaire publique de philosophie (1664-1665·. Sans cesse en controverses avec les protestants très nombreux en cette partie du royaume, il se servit avec le plus grand succès du *Contra gentiles* de saint Thomas d'Aquin. Il ne tarda pas à être rappelé â Toulouse, pour y enseigner la théologie (1666). Il professa également dans plusieurs diocèses où la confiance des évêques l'avait appelé. Vers la fin de l'année 1666 ou 1667, il fut chargé d'une mission à Rome où il fut accueilli avec faveur par le généra) de son ordre, alors le P. J.-B, de Marinis. C'est à son retour qu'il continua la composition de sa *Theologia mentis et cordis,* dont la première partie parut in-fol., Lyon, au mois de février 1668. La date de l'approbation indique qu'il a dû commencer la composition de son ouvrage avant son voyage de Rome. Le P. Jean-Thomas Rocaberti, qui succéda dans le gouvernement général de l'ordre au P. de Marinis (j-1669), favorisa d'une façon toute spéciale Contenson dont il appréciait la valeur. Le 6 juillet 1670, il lui écrivit lui-même, pour lui renouveler la permission d'imprimer son ouvrage. En même temps, afin de lui donner plus de facilité pour travailler, il l'attira à Paris, au couvent de Saint-Honoré. Cf. *Lettre de Contenson à son frère, lieutenant de la judicaturb royale d'Auvillar,* dans Bezaudun, appendice. En même temps qu'il écrit, Contenson prêche avec le plus grand succès à Toulouse, Bordeaux, Rennes, Beauvais, etc. Sa santé fort compromise ne put suffire à tant de travaux. Pour lui procurer un changement d'air, ses supérieurs l'envoyèrent à Creil. H n'en continua pas moins la composition de son ouvrage. L'évêque de Beauvais, Mvde Buzenval, lui ayant demandé de faire quelques instructions aux fidèles de Creil, il prêcha tous les jours de lavent 1674. C'est a l'issue de cette prédication qu'il mourut d'épuisement, le 26 décembre 1674, à peine âgé de 33 ans. Il fut enterré dans l'église de Creil.

L'unique ouvrage de Contenson est sa *Theologia mentis et cordis seu speculationes universes doclrinæ sacræ.* Quelques années auparavant, Louis Bail (1610-1669; avait donné *La théologie affective ou saint Thomas en méditations,* in-fol., Paris, 1654. Voir t. Il, col. 36. Il est possible que la lecture de cet écrit ait amené Contenson à composer un ouvrage analogue. Tout en conservant à peu près l'ordre de la *Somme théologique,* il fait suivre chaque section de considérations ascétiques et mystiques, *reflexiones,* naissant naturellement de l'intelligence du dogme, et plus généralement empruntées aux Pères. Surpris par la mort, il ne put achever complètement son ouvrage. Le P. Massoulié, de la même maison de Saint-Honoré, le termina en partie sur les notes de Contenson, en partie de son propre travail. Les principales éditions de la *Theologia mentis et cordis,* 2 in-fol., sont celles de Lyon, 1668-1669, 1687; Cologne, 1687 ; Venise, 1727, *cum supplemento de extrema unctione, ordine et matrimonio;* Cologne, 1722; Venise, 1787 ; 4 in-4°, 1790; Turin, 1768; Paris, 1874-1875, 1886.

Comme points particuliers de la doctrine de Contenson, signalons la position hostile qu'il a prise, un despremiers, contre le probabilisme, qu'il altaqua dans une longue dissertation, *Theologia,* l. VI, diss. Ill, *De novello probabilitatis commento,* t. II, p. 94-206, à la fois sur le terrain historique et doctrinal. Aussi est-il communément rangé au nombre des théologiens rigoristes et tutioristes. L'attitude de Contenson en face du jansénisme fut moins franche. Avec les papes, il condamna nettement la doctrine contenue dans les cinq propositions extraites de l'ztvÿuslinus. *Theologia,* l, Vil, diss. VI, t. π, p. 436-451. Mais il cherchait à sauver l'orthodoxie de Jansénius lui-même, en prétendant qu'il n'avait voulu soutenir que la doctrine catholique de la grâce efficace; aussi expliqua-t-il dans ce sens les cinq propositions. PuisqueAlexandre Vil exigeait l'adhésion â la condamnation de ces propositions, non seulement prises dans leur sens obvie, mais dans le sens même de l'auteur, il faut recevoir la décision gonti-

ficale avec le plus grand respect. Toutefois, il pense que les jugements de l'Église sur les questions de fait ne sont pas infaillibles. Si on doit les recevoir, c'est simplement par respect dû au pouvoir légitime, dont les décisions ne sont pas évidemment contraires à la vérité. *Theologia,* I. I, prolog. II. c. n, corol. n, t. i. p. 56-60. D'où, selon lui, refuser son adhésion aux faits singuliers définis par l'Église, ne serait pas une hérésie; ce serait seulement une témérité de s'opposer sans raison aux directions pontificales en ces matières.

Qilétïi-Echard,*Scriptores ord. prsedicat..* t. il, p. 656-657, 770; hurler, *Nomenclator.* I. il,col. 33; Bezaudun, *Une gloire dominicaine. Histoire du T. It. P. de Conlenson.* Montauban, 1863; Moreri, *Grand dictionnaire historique,* Paris, 1725, t. ni, p. 382; Werner, *Der heilige Thomas von Aquino,* t. III, p. 145, 365, 375, 377; *Htstorisch-pulitische Blotter,* 1873, t. i.xxi, p. 102; *Monatroscn,* 1887, p. 1-11 ; Dollinger et Reusch, *Gesehichte der Moralstrelligkeiten,* Nordlingen, t. l, p. 43.106,112; t. il, p. 67, 71 ; Fr. Ter Itaar. *Dus Decret des Papstes Innocent XI itber den Prvbabilismus,* Paderburn, p. 39, 159.

R. Co ii.on.

CONTI (Armand de Bourbon prince do), né à Paris en 1629. mort à la Grange prés de Pézenas, en 1666. Fils de Henri II, prince de Condé et frère du grand Condé et de M™. de Longueville, à peu près bossu, il fut d'abord destiné à l'Eglise et reçut plusieurs abbayes, il fut très mêlé aux troubles de la Fronde, renonça finalement à l'Église pour l'armée et épousa une nièce de Mazarin, Marie Martinozzi, 1654. La princesse n'était alors qu'une *honnête païenne* et lui un débauché. Mais en '1655, étant malade et ayant vu Pavillon, évêque d'Aleth, il se convertit; sa femme le suivit en IC57 et tous deux s'enrôlèrent dans la clientèle de Port-Royal. Il écrivit dés lors *Neuf lettres sur la grâce et sur la liberté, en réponse à celles du P. des Champs sur le même objet,* Cologne, 1679; un traité des *Devoirs des grands,* avec un *Testament,* Paris, 1667 ; un *7 raité de la comédie et des spectacles selon la tradition de l'Église,* Paris, 1667, attaqué par l'abbé d'Aubignac; un traité des *Devoirs des gouverneurs de province,* 3 in-12, Paris 1667. Quand il mourut, il était depuis 1660 gouverneur du Languedoc.

Les *Mémoires* du temps et en particulier les *Mémoires* de ‹ -.suce, édités par la *Société de l'histoire de France,* 2 in-8·. 1852; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi,* passim, mais surtout t. v, p. 25-41 : duc d'Aumale, *Histoire des princes delà maison de Condé.* 1886, t. vi; Cousin, *Madame de Longueville,* in-8·, Paris. 1853.

C. Constantin.

CONTINENCE. — L Notion. IL Histoire depuis le |-r concile de Latran (1123). 111. Législation canonique touchant le célibat ecclésiastique. IV. Réponse aux objections.

I. Notion. — En tant que vertu, la continence, dit saint Thomas, *Sum. theol.,* II* II·, q. cxlv, a. unie., se rattache à la vertu spéciale de tempérance. Elle a, en diet, ainsi que la tempérance, pour objet matériel les appétits qui portent l'homme aux plaisirs des sens et pour objet formel de contenir ces appétits dans les limites tracées par la raison. *Ibid.,* q. cxli, a. 1, 2; q. ·- v, a. I sq. Or, parmi ces appétits, les plus violents sont ceux qui tendent à la conservation de l'individu ou a celle de l'espèce; ainsi, la recherche de la nourriture et les convoitises de la chair sont l'objet matériel propre de la continence. *Ibid.,* q. ci.v, a. 2. Toutefois à côté de cette signification aristotélicienne du mot continence il en est une autre non moins usuelle et que nous retenons ici, qui fait consister cette vertu dans i abstention complète des plaisirs charnels comme on le voit en saint Paul, I Cor., vu, 9. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* II' II", q. ci.v, a. I. Ainsi entendue, la continence se confond avec la chasteté et trouve son expression parfaite dans le célibat ecclésiastique, c'est-à-dire Uans l'état de l'homme voué irrévocablement à la chasteté intérieure et extérieure par la réception des ordres sacrés ou par le vœu solennel émis dans un ordre religieux proprement dit. La vertu et le vœu de chasteté ayant été étudiés ci-dessus, voir Chasteté, on considérera ici le célibat surtout au point de vue de l'abstention du mariage imposée aux clercs majeurs. Les origines de cette discipline et son histoire jusqu'au 1" concile de Latran ont déjà fait le sujet d'un autre article, voir Célibat; il reste donc à compléter son histoire à partir du xir siècle et à exposer la législation canonique en vigueur depuis cette époque, puis à répondre aux attaques dont le célibat ecclésiastique a été l'objet.

IL Histoire du célibat ecclesiastique depuis le 1" concile de Latran (I123). — -l» *Du concile de Latran au protestantisme (1123-15T7).* — Les abus contre lesquels Grégoire VII (1073-1087) avait lutté avec tant de vigueur étaient loin d'avoir disparu cinquante ans après; pour les déraciner entièrement, il ne fallut rien moins qu'une longue série de papes pleins de zèle et d'énergie, bien secondés par leurs légats et aussi, très généralement, par les évêques diocésains. C'est parcentaines, en effet, que l'on compte pendant cette période les conciles provinciaux et les synodes diocésains qui se sont occupés de restaurer sur les bases traditionnelles la discipline du célibat, mais tout ce grand mouvement était dû à l'initiative des papes, il suffira deciter Innocent II (1130-1143), qui convoque le IIe concile de Latran ou les défenses portées par le concile précédent furent renouvelées et précisées; Alexandre III (1159-1181), Innocent III ('1198-1216) et Grégoire IX (1227-1241), dont les nombreuses décrétales ont été insérées en partie dans le *Corpus juris* sous les titres *De bigamis non ordinandis* du L I" ; *De cohabitations clericorum et mulierum ; De clericis conjugalis; De conversione conjugatorum,* au 1. IIIe, et *Qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt,* au L IV'. En outre, sous Alexandre III, s'était tenu le III' concile de Latran (1179); le IV' avait eu lieu sous Innocent III (1215); ces deux assemblées avaient rendu également des décrets corroborant ceux de 1123 et de 1139. L'action personnelle des papes était multipliée par celle de leurs légats, soit par les lois que ceux-ci édictaient pour les pays de leur légation, soit grâce aux conciles qu'ils y convoquaient ou aux sanctions qu'ils prononçaient contre les délinquants. Enfin, par leurs paroles ou par leurs écrits, divers saints évêques ou des docteurs furent d'utiles auxiliaires de la cause du célibat. Il faut nommer, sous le pontificat d'Ilonorius II (1124-1130), saint Norbert, fondateur de l'ordre des prémontrés, mort archevêque de Magdebourg, mais qui préciia longtemps en France; Jean de Salisbury, le célèbre évêque de Chartres, au temps d'Alexandre III, *Epist.,P. L.,* t. cxcix, passim; saint Thomas, *Sum. theol., Suppl.,* q. lui, a. 3, et saint Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XXXVII, q. hi, contemporains du B. Grégoire X (1271-1276). Les divers textes pontificaux, conciliaires, synodaux, etc., de cette époque, cf. Boskovàny, *Coelibatus cl breviarium,* t. n, se ramènent aux chefs suivants : défense aux clercs de garder chez eux ou de fréquenter des femmes pouvant donner lieu à soupçon; défense de conférer ou de laisser les bénéfices ecclésiastiques à des clercs mariés; interdiction de la succession des fils dans les bénéfices laissés par leurs pères; interdiction à ceux-ci de tester en faveur de leur concubine; enfin, sanctions diverses depuis l'obligation de renvoyer toute femme suspecte jusqu'à l'excommunication et à l'expulsion des réfractaires. Il est à remarquer en outre que si aucune des régions de la catholicité n'a été exempte de cette lèpre qui fut si longue à guérir, c'est en Angleterre et surtout en Allemagne et en Suède qu'elle sévit avec le plus d'intensité : du moins la plupart des lettres des papes du xi· au XIV' siècle sont adressées aux évêques de ces pays.

et c'est aussi dans ces régions que les légats pontificaux ont déployé le plus d'activité. Pendant le xtve siècle, parmi la foule des conciles provinciaux, on distingue le concile général de Vienne (1311 qui décréta l'excommunication contre les clercs majeurs et contre les religieux et religieuses qui contracteraient mariage. Cf. *Clementin.,* 1. IV, tit. un., c. un. Un siècle plus tard (1425), le concile de Bâle, voulant achever d'extirper du sein du clergé le concubinage, rendit un décret qui fut adopté par plusieurs conciles provinciaux ou synodes diocésains et même, en 1514, par le Ve concile général de Latran; en 1517, il fut inséré dans le concordat passé entre Léon X et François Ier. Cf. Roskovàny, *op. cit.,* t. il, n. 1217-1224. Les dispositions de ce décret, qui gradue les peines à appliquer aux clercs concubinaires, ont été reprises en substance par le concile de Trente, sess, XXV, c. xtv; sess. XXI, c. vt. Malgré tant de lois précises, le prêtre Jean Laillier osait encore, en 1486, prêcher que le célibat n'était pas obligatoire pour les prêtres. Sa doctrine fut censurée par la faculté de théologie de Paris, qui condamna de même en 1525 les erreurs de l'écrivain Wolfgang Schuh et en 1527 les témérités d'Érasme. Cf. Roskovàny, t. H, p. 42, el n. 1252.

2° *De Luther â la Dévolution française (1011-1191).* — Luther n'attaqua pas le célibat ecclésiastique dés le commencement de sa révolte contre Rome, mais il dut, pour rester à la têle du mouvement qu'il avait créé, dépasser ses premières erreurs. Il se mit donc à prêcher et à écrire contre le célibat et ne tarda pas à donner, en se mariant avec Catherine Bora (1525), un exemple doublement sacrilège. La clérogamie et même le mariage des religieux furent dès lors admis par les protestants comme on le voit dans la Confession dite d'Augsbourg qu'ils présentèrent en 1530 à l'empereur Charles-Quint, puis, en 1534, au roi de France François Ier; les princes allemands passés à la réforme envoyèrent même des députés â Henri VIH, roi d'Angleterre, pour l'attirer à leur parti, mais ils ne furent écoutés nulle part. L'empereur leur opposa une solide réfutation de leurs accusations contre le célibat; Roskovàny, op. *cit.,* n. 1262 sq.; le roi de France consulta la Sorbonne qui se contenta de faire demander aux protestants s'ils croyaient à cette Église infaillible dans la foi et dans les mœurs, qui reconnaît pour chefs saint Pierre et ses successeurs, Roskovàny, *loc. cit.,* n. 1268; enlin, Henri Vlll lui-rnème, tout engagé qu'il fût alors dans le schisme, défendit énergiquement le célibat ecclésiastique comme une tradition fondée sur l'Écriture et remontant aux origines mêmes de l'Église. Roskovàny, *op. cil.,* n. 1272.

Cependant le pape Paul III (1534-1550) avait décidé de convoquer un concile général qui se réunit effectivement à Trente en décembre 1545, mais fut suspendu pour cause d'épidémie, en 1547. Durant celte interruption, Charles-Quint crut devoir demander au saint-siège d'envoyer en Allemagne des légats avec pouvoir d'absoudre les prêtres, très nombreux, qui avaient contracté mariage et même de permettre à ceux qui ne voudraient pas se séparer de leurs femmes de vivre avec elles. Tandis que cette demande était longuement examinée à Rome, l'empereur rendit le décret connu sous le nom *d'intérim,* aux termes duquel les prêtres mariés devraient être tolérés jusqu'à décision contraire du concile général; toutefois, devant les protestations des princes catholiques et du saint-siège, ce décret ne fut pas maintenu. En 1548. les légats demandés furent envoyés, mais leurs facultés ne leur permettaient d'absoudre et de réintégrer dans tous leurs droits antérieurs que les clercs majeurs qui renverraient leurs prétendues épouses. Roskovàny, *op. cil.,* t. n, n. 1304. Cependant, quelques années après (1554), sous le règne de Marie Stuart, le pape Jules HI (1550 1555), en vue de faire cesser le schisme d'Angleterre, fit des concessions plus étendues. H autorisa son légal Polo à valider les mariages précédemment contractés par les clercs majeurs, sous la réserve que ceux-ci ne pourraient être pourvus d'aucun bénéfice ni exercer aucune fonction d'ordre. Roskovàny, *op. cil.,* t. n, n. 1333.

Réuni une seconde fois en 1561-1562, le concile de Trente fut de nouveau interrompu et ne reprit ses sessions qu'en 1562, mais dés 1560, l'empereur Ferdinand avait fait auprès de Pie IV (1559-1566) des instances pour obtenir la mitigation de la loi du célibat. Le pape répondit que cette question restait réservée à l'examen du concile. Sur de nouvelles sollicitations de l'empereur, les présidents de celte nouvelle assemblée déclarèrent que le concile ne pouvait pas mettre en discussion la question du mariage des prêtres à cause du scandale qu'elle ne manquerait pas de causer parmi les catholiques. C'est seulement dans ses trois dernières sessions (surtout dans la XXIVe et la XXVe) que les Pères de Trente ont légiféré dogmatiquement et au point de vue disciplinaire sur le célibat. L'obligation en a été maintenue telle qu'elle avait été formulée en 1123 et a été entourée de sanctions sinon nouvelles du moins plus précises. Néanmoins, après la conclusion du concile, l'empereur Ferdinand et son successeur Maximilien II, auxquels se joignit le duc Albert de Bavière, revinrent à la charge, mais Pie IV n'accorda rien et réussit au contraire à obtenir l'acquiescement de l'empereur aux décisions rendues à Trente (1555). Une tentative du même genre eut lieu en 1578 de la part de Jean III, roi de Suède, pour rétablir, disait-il, la religion dans son royaume. La réponse de Rome fut que les vrais moyens à cet effet étaient ceux que le Saint-Esprit a établis dans son Église. Roskovàny, *op. cit.,* t. il, n. 1527 sq.

Plus de deux siècles devaient s'écouler avant que la discipline du célibat ecclésiastique donnât lieu à de nouveaux débats, bien que de nombreux et tristes abus existassent toujours en Allemagne, cf. Roskovàny, *op. cil.,* t. il, n. 1490, par suite du contact des catholiques avec les protestants. C'est sous le pontificat de Grégoire Xlll (1572-1585), que les luthériens tentèrent d'amener à eux les schismatiques grecs (1574-1580). Leurs théologiens de Tubingue écrivirent plusieurs fois en ce sens à Jérémie, patriarche de Constantinople; ils en reçurent chaque fois une si vigoureuse défense de la tradition du célibat, que Grégoire Xlll envoya au patriarche une lettre de félicitations. Roskovàny, *op. cil.,* n. 1493-1499. Cependant un des successeurs de Jérémie, Cyrille Lucaris, donna dans l'hérésie calviniste, toutefois ce ne fut pas un triomphe pour les novateurs, car Lucaris fut aussitôt déposé et la doctrine de Calvin frappée d'anathème (1638). Du côté des catholiques, de la fin du xvte à celle du xvine siècle, les faits les plus saillants furent : les dispenses accordées individuellement à quelques diacres ou sous-diacres; l'excommunication et la déposition prononcées par Grégoire XIII contre Gebhard de Truchsess,archevêque et électeur de Cologne, qui avait osé passer au luthéranisme et contracter mariage; les constitutions et instructions de Benoit XIV, *Etsi pastoralis,* du 26 mai 1742; *Eo quamvis tempore,* du 4 mai 1745, et *Anno vertente,* du 19 juin 1750, où ce pape règle la question du célibat pour les Jtalo-Grecs et les coptes catholiques; enfin, la condamnation par Pie VI, en 1789, du décret rendu à Ems par les députés des quatre archevêques électeurs d'Allemagne, décret aux termes duquel le pouvoir de dispenser des vœux de religion et de l'empêchement d'ordre était attribué aux ordinaires diocésains. Roskovàny, *op. cil.,* t. Il, n. 1942 sq.

3° *De la Révolution jusqu'à nos jours.* — En 1791. les évêques de France, même les constitutionnels, furent si unanimes à soutenir la loi du célibat, qu'il

n'y aurait pas lieu de mentionner ici la Révolution française si, durant ces temps de bouleversements et de violence, un très grand nombre de prêtres et de religieux n'avaient pas été infidèles à leurs vœux. Sur la demande du gouvernement consulaire, Pie VII consentit à user d'indulgence et accorda à son légat, mais pour un temps déterminé et seulement vis-à-vis des ecclésiastiques séculiers, les plus amples pouvoirs. Voir Concobdat DE 1801, col. 760. Quant à ceux qui négligèrent d'user de ces facilités en temps voulu, ils durent s'adresser individuellement au saint-siège. Ilans tous ces cas, néanmoins, la loi du célibat subsistait encore en partie, vu l'interdiction formelle faite â ceux qui seraient mariés d'exercer aucune fonction ecclésiastique. De plus, depuis ce moment, dans le silence du code civil, la jurisprudence française a considéré les ordres sacrés comme un empêchement dirimant au mariage; elle ne s'est modifiée qu'en 1888. à la suite d'un arrêt contraire de la Cour de cassation. Allègre, *Le code civil commenté,* 5e édit., t. t, p. 147.

L'année 1816 vit commencer en Bavière un mouvement tendant à l'abrogation du célibat; l'agitation s'étendit à la Silésie et à la Pologne prussienne et surtout au grand-duché de Bade et dura jusque vers le milieu du siècle. Ces tendances, « tristes symptômes de l'esprit mondain et de la pauvreté intellectuelle du clergé au sein duquel elles se manifestèrent, » dit Laurin, *Staatslexikon,* t. I, art. *Cœlibat,* furent énergiquement combattues par les évêques et par le saint-siège. Dans son encyclique *Mirari* du 15 août 1832, Grégoire XVI (1831-1846) rappelle que le célibat est « une institution très sainte » et dénonce et condamne les ellorts visant à sa suppression comme une « honteuse conjuration ». Pie IX (1846-1878) exprime les mêmes pensées dans son encyclique *Qui pluribus,* du 9 novembre 1846, et dans ses brefs *Inter gravissimas* du 17 mai 1849, et *Multiplices inter* du 10 juin 1851, rappelés dans le *Syllabus* à la lin du § 8, Benzinger, n. 1623; en outre, il a maintenu dans sa constitution *Apostolicæ sedis* l'excommunication portée par le concile de Vienne contre les clercs et religieux qui, tenus au célibat, oseraient contracter mariage. *Excommunie, episcopis sice ordinariis reserv.,* η. 1. Les vieux-catholiques de Munich n'en décidèrent pas moins dans leur cinquième synode, tenu du 13 au 14 juin 1878, que, pour eux, le mariage contracté après le sous-diaconat n'était frappé d'aucun empêchement dirimant et ne faisait point obstacle à ce que le contractant fût chargé des fonctions pastorales; mais à la suite de cette décision plusieurs professeurs de Bonn se séparèrent d'eux. Cl. *Kirchenlexikon,* t. I, art. *Allkatholiken.*

III. Législation canonique touchant le célibat ecclésiastique. — l» *Prohibition du mariage des clercs majeurs.* — 1. *Dans l'Église latine.* — On a vu, art. Célibat, que le canon 21 du I" concile de Latran 1123), renouvelant les anciennes défenses, a interdit aux prêtres, aux diacres et aux sous-diacres, ainsi qu'aux religieux, d'avoir des épouses ou de contracter mariage, et a prescrit, au cas où de telles unions auraient été contractées malgré cette défense, de séparer les parties et de les soumettre aux pénitences fixées par les saints canons. En 1139, le II· concile de Latran instituait l'empêchement dirimant d'ordre en déclarant, cnn. 7, Mansi, t. xxt, col. 527, ne pas reconnaître pour de vrais mariages ceux que les évêques, prêtres, diacres, sous-diacres, religieux profès, prétendraient contracter au mépris des règles de l'Église. Ce point a été précisé • n toute rigueur par le concile de Trente, sess. XXIV, *De matrimonio,* can. 9. « Si quelqu'un, dit-il, soutient que les clercs constitués dans les ordres sacrés ou que les religieux qui ont fait profession solennelle de chast· té peuvent contracter mariage et que ce mariage serait valide nonobstant la loi de l'Église ou malgré le vœu susdit, qu'il soit anathème. » Ainsi, aux yeux de l'Église latine, il y a incompatibilité entre l'état matrimonial et celui où le clerc se fixe, dès le sous-diaconat, en se vouant à perpétuité au service des autels.

a) Cependant, il ne suit pas de là que l'obligation du célibat soit absolument inséparable de la réception, supposée valide, des ordres sacrés. Plusieurs exceptions ont été envisagées par les canonistes. La première concerne ceux qui auraient été ordonnés en bas âge, tels les enfants à qui les coptes conféraient, aussitôt après le baptême, les ordres sacrés, sauf la prêtrise, afin de se procurer ainsi les nombreux ministres requis par leur liturgie pour les cérémonies pontificales. Or, d'après Benoit XIV, const. *Eo quamvis,* du 4 mai 1745, ces ordinations sont valides, si les autres conditions de validité ont été observées. Alors, ces enfants ne sont-ils pas, par le fait, obligés au célibat? Non, dit le pape, mais, s'ils se convertissent au catholicisme, on devra leur demander, quand ils auront atteint un âge suffisant (16 ans), s'ils veulent persévérer ou non; l'obligation au célibat dépendra pour eux de leur consentement. La deuxième exception vise le sujet qui, sans avoir été entraîné de force à l'ordination (autrement, elle serait invalide), ne s'est laissé ordonner que sous le coup de menaces graves et injustes. Quoique validement ordonné, il n'a pas contracté les obligations inhérentes à l'ordre reçu, bien qu'il ne puisse pas s'en exonérer sans un jugement conforme du saint-siège. Si toutefois, après l'ordination, il venait à la ratifier, ne serait-ce qu'en exerçant l'ordre qu'il a reçu, il en assumerait par là irrévocablement toutes les charges. Sancti-Leitner, *Prælect. juris canonici,* I. I, tit. xi, *De temporibus ordinationum,* η. 13. Les théologiens ont discuté le cas du sujet qui, lors de son ordination, ignorait invinciblement que l'obligation de la chasteté était attachée à l'ordre reçu. Cette question en suppose une autre : D'oû l'obligation du célibat dérive-t-elle immédiatement? Est-ce d'un vœu émis par l'ordinand ou seulement de la loi de l'Église? D'après Ballerini, *Opus theologium morale,* tr. IX, n. 26, cette obligation résulte du vœu que tout ordinand émet, au moins implicitement, en recevant librement un ordre sacré, tandis que la solennité de ce vœu et son elfel dirimant quant à tout mariage subséquent viennent uniquement de la loi ecclésiastique. Mais cette distinction est purement logique, puisque l'eflet dirimant du vœu suppose nécessairement l'existence du vœu; ainsi tout revient à dire que l'obligation du célibat dérive du vœu en question. C'est, du reste, la doctrine commune, qui se fonde principalement sur les paroles de Boniface VIII, c. unie. *De voto,* in 6·. Il suit de là que, dans le cas d'ignorance invincible, le vœu étant impossible, le sujet ne serait pas tenu à la chasteté, du moins au for interne, car pour être libre au for externe, il devrait obtenir un jugement du Saint-Siège. Quant à celui qui recevrait un ordre sacré avec la volonté formelle de ne pas s'engager à la chasteté, il resterait tenu de prendre cet engagement que l'Église exige de tous ses ministres sacrés. Si néanmoins il s'y refuse, et pèche contre la chasteté, sa faute ne laissera pas d'être un sacrilège en tant que violation, sinon d'un vœu, du moins de la vertu de religion qui est le motif du précepte de l'Église. S. Alphonse, *Theologia moralis,* tr. VI, n. 809.

b) L'incompatibilité entre le mariage et les ordres sacrés ne doit pas s'entendre en ce sens que le mariage antérieurement contracté empêche absolument le mari d'être promu, du vivant de sa femme, aux ordres sacrés. Il peut l'être, moyennant les deux conditions suivantes : *a.* Il est nécessaire que la femme consente à l'ordination de son mari, c. 1, *De conversione conjugatorum,* 1. III, sauf le cas où, en se rendant coupable d'adultère, elle aurait donné à son conjoint le

droit de se séparer d'elle pour touiours, c. iv, xv, *De divortiis,* l. IV. Faite â l'insu de la femme ou malgré elle, l'ordination ne laisserait pas d'être valide, mais la femme aurait alors le droit d'obliger son mari à réintégrer la vie conjugale, quand même le mariage n'aurait pas encore été consommé entre eux. En elfet, l'ordination ne dissout pas le mariage *ratum non consummatum;* la profession religieuse solennelle a seule ce privilège. *Exlravag. antiquæ Joannis XXIJ, De voto.* Dans tous les cas, le mari ainsi rendu â la vie séculière ne pourrait pas, à cause de l'empêchement d'ordre, contracter un nouveau mariage après la mort de sa femme ; il devrait reprendre l'état ecclésiastique ou entrer en religion. — *b.* La seconde condition exigée pour l'admission du mari aux ordres sacrés est que sa femme entre en religion et y fasse profession. Celte clause est de rigueur, si le mari doit être sacré évêque, c. C, *De conversione conjugatorum,* et aussi quand la femme, en raison de sa jeunesse ou de circonstances spéciales, court danger de manquer à la continence. Si ce danger n'existe pas, la femme peut être admise à rester dans le monde, à la condition d'émettre, devant l'autorité ecclésiastique et en présence de témoins, le vœu de chasteté perpétuelle. C. 2, *De clericis conjugatis;* c. 4, 5, 8, 13, *De conversione conjugatorum,* l. Ill Decret. Ce vœu n'est pas solennel, dit Boniface VIII, *in c. unie. De voto,* in 6», néanmoins, d'après Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* I. XII, c. xn, n. 16, il aurait pour effet d'annuler le mariage que la femme voudrait contracter après la mort de son mari ; cependant saint Alphonse, *Theologia moralis,* I. VI, η. 812, dub. Il, donne comme probable l'opinion opposée.

Les règles précédentes sont entièrement applicables à l'entrée en religion de l'un des époux du vivant de l'autre, sons réserve des deux remarques suivantes : *a)* La profession religieuse faite sans le consentement de l'autre partie est nulle, c. π, xn, *De conversione conjugatorum,* excepté cependant le vœu de chasteté qui subsiste, mais seulement à l'état de vœu simple. Par suite, si la partie non consentante exige le retour de son conjoint, les droits de celui-ci en matière d'usage du mariage sont limités par le vœu en question; de plus, ce même vœu constitue un empêchement simplement prohibitif, il est vrai, au mariage que ledit conjoint voudrait contracter après la mort de l'autre partie. Cf. Santi, *op. cit., De convers. conjugat.,* n. 5. — *b)* Lorsque la profession solennelle faite par l'un des conjoints est valide, le lien matrimonial existant entre eux est dissous si Je ma riage n'a pas été consommé,conciledeTrente, sess. XXIV, *De matrimonio,* can. 6; dès lors, la partie demeurée dans le siècle peut se remarier librement.

2. *Dans l'Église grecque.* — Les ordres majeurs, l'épiscopat excepté, ne sont pas considérés comme incompatibles avec la vie matrimoniale. A la vérité, le concile *in Trullo* (693) interdit aux sous-diacres, diacres et prêtres, de se marier, can. 6, mais il autorise, can. 13, ceux qui seraient mariés auparavant à continuer de vivre avec leurs épouses. Le canon 6 n'est même pas observé par la plupart des Grecs : ils regardent le sous-diaconat comme un ordre mineur, de sorte que chez eux, ceux qui ont reçu cet ordre sont autorisés à se marier. Toutefois les Italo-Grecs, c'est-à-dire les fidèles du rite grec habitant l'Italie ou les lies voisines et soumis à la juridiction d'évêques latins, ont été ramenés, au sujet des sous-diacres, à la règle de l'Église latine, par la constitution *Etsi pastoralis* (l«r juin 1742) de Benoit XIV. qui interdit expressément aux sous-diacres de se marier après leur ordination. Quant aux évêques et aux religieux, la règle est la même chez les Grecs que chez les Latins. L'épouse du prêtre qui serait promu à l'épiscopat devrait également entrer dans le cloître. Concile in *Trullo,* can. 44, 48.

L'Église romaine tolère la discipline abusive introduite par le concile *in Trullo,* voir plus bas. Or, en interdisant le mariage après la réception des ordres sacrés, ce concile ne dit pas que le mariage serait nul ; l'est-il ou non? Il est certainement nul chez les Italo-Grecs en vertu de la constitution précitée de Benoit XIV qui le déclare expressément, mais quant aux autres Orientaux, la discussion est toujours pendante entre canonistes. Cf. de Angelis, *Prælectiones juris canonici,* t. ni, p. 158 sq.; Santi, *Prælectiones juris canonici,* l. Ill, tit. in, n. 20. L'opinion la mieux fondée et la plus conforme à la doctrine des Congrégations romaines soutient la nullité des mariages contractés par les clercs orientaux après leur promotion aux ordres sacrés.

2“ *Cohabitation des clercs avec les femmes.* — Dans l'Église d'Orient comme dans celle d'Occident, la loi du célibat est complétée par celle qui fait l'objet du titre il, *De cohabitatione clericorum et mulierum,* au III' livre des Décrétales. Déjà portée par le I" concile de Nicée (325), cf. Gratien, c. 12, dist. XXXII, cette loi a été renouvelée en même temps que celle du célibat par le II' concile de Latran, can. 3, et par d'innombrables synodes diocésains, cf. de Roskovàny. *Caelibatus et breviarium ;* le concile de Trente, sess. XXV, c. XIV, en a arrêté les sanctions. Elle interdit au prêtre de garder chez lui des femmes dont la cohabitation pourrait faire soupçonner sa vertu. Telles, en général, ne sont pas les proches parentes du prêtre : il lui est donc permis de cohabiter avec sa mère, sa sœur ou sa tante, c. LX, *De cohabitatione clericorum et mulierum,* et aussi avec les parentes au même degré par affinité; de même il peut prendre à son service une personne de bonne réputation si elle est suffisamment âgée, c'est-à-dire selon l'interprétation commune, si elle a accompli sa quarantième année. Pratiquement, on doit en chaque diocèse se référer aux ordonnances épiscopales ou aux statuts synodaux quant au degré de parenté ou aux conditions d'âge exigées des personnes cohabitant avec le prêtre. Dans les cas particuliers, c'est à l'évêque qu'il appartient de permettre la cohabitation avec une personne non autorisée par les règlements comme aussi de prescrire, au besoin par voie pénale, le renvoi de toute personne dont la cohabitation avec le prêtre donnerait lieu à des soupçons même injustes ou à de fâcheux commentaires. S. C. des Évêques et des Réguliers, *in caus. Bambergen-Herbipolit.,* 17 avril 1883.

3° *Dispense de l'obligation du célibat.* — 1. *Pouvoir de dispenser.* — L'existence de ce pouvoir dans l'Église suppose que l'obligation du célibat annexée aux ordres sacrés est simplement de droit ecclésiastique. Or ce point est hors de doute. En effet, cette obligation n'est consignée nulle part dans l'Écriture et la tradition ne l'a jamais considérée que comme résultant d'une loi ecclésiastique. Voir Célibat. L'Église latine a toléré et tolère encore chez les Grecs la dérogation faite par le concile *in Trullo* à la discipline du célibat, comme on peut le voir par la lettre d'Innocent III à l'évêque d'Achéronte, c. vi, *Cum olim, De clericis conjugatis.* Mais il faut citer surtout, comme exemple de cette tolérance, le II» concile général de Lyon (1274) et celui de Florence (1539) où la réunion des Grecs avec les Latins a été conclue sans que l'on ait imposé aux sous-diacres, diacres et prêtres, l'obligation de se séparer de leurs épouses. Or, une pareille tolérance de la part de l'Église romaine est inexplicable si l'on suppose que le célibat des ministres sacrés est d'institution divine. Du reste, l'r.glise a dispensé et dispense encore de la loi du célibat; donc elle se reconnaît ce pouvoir. Il va de soi que ce pouvoir n'appartient pas, de droit ordinaire, aux évêques, puisqu'il s'agit d'une loi générale de l'Église; le Saint-Siège a dû le rappeler plusieurs fois à des évêques allemands. Cf. Roskovànv, *op. cil.,* n. 1951, 1989-1993.

2. *Exercice du pouvoir de dispenser.* — On ne connaît cependant aucun cas de dispense accordée à un évêque après sa consécration. Ce point a été complètement élucidé à Rome â l'occasion de la demande de dispense faite par l'ex-évêqued'Aulun, Talleyrand. Aussi Pie Vil se contenta de l'autoriser à porter des vêtements laïques et à remplir toute espèce de tondions civiles, à la condition de ne plus exercer aucun ministère ecclésiastique. Bernard de Lacombe, dans le *Correspondant,* 1905, p. 860 sq. ; Roskovàny, *op. cit.,* n. 197. Cependant Zaccaria, *Nuova juslifica:io>ie dei celibato sacro,* Foligno.1785, Appendice I, apporte plusieurs exemples d'évêques dispensés du célibat, mais parmi ces faits, ceux qui sont certains ont trait à des évêques seulement élus et non sacrés; il en est meme au moins un, Pierre d'Alsace, évêque élu de Cambrai (XIIe siècle), dont on ne sait pas s'il était engagé dans les ordres. Il n'est même pas certain que des prêtres aient jamais obtenu l'autorisation de se marier, mais les papes ont parfois accordé à leurs légats, pour des raisons de bien public, le pouvoir de régulariser la situation résultant d'unions sacrilèges contractées par des prêtres, diacres ou sous-diacres, à certaines époques de bouleversements religieux ou politiques. Ainsi lit .Jules III par le bref *Duduni* du 8 mars 1554, Roskovàny, *op. cil.,* t. u, n. 1333, adressé au cardinal Polo, son légat en Angleterre sous Marie Stuart, en vue de réparer les scandales occasionnés par le schisme anglican. Ainsi encore, en 1801, Pie VII, bref *Etsi apostolici,* du 15 août, Roskovàny, *op. cit.,* t. tu. n. 1961. se fondant sur l'exemple de Jules III, donnait au cardinal Caprara, son légat en France, les mêmes pouvoirs relativement aux mariages contractés pendant la Révolution française par des ecclésiastiques engagés dans les ordres sacrés. Ces différents brefs disposent (|iie le légat pourra donner aux sous-diacres, diacres et prêtres séculiers qui auraient contracté mariage avec des personnes séculières, les absolutions et dispenses nécessaires pour leur permettre de contracter validement et licitement et pour vivre matrimonialement avec ces mêmes personnes, mais que les ecclésiastiques ainsi dispensés ne pourraient plus se remarier après la mort de leur conjoint ni exercer aucune fonction d'ordre ni être nommés à aucun bénéfice et que tout privilège ecclésiastique leur était retiré, de sorte qu'ils seraient pour toujours réduits à la communion laïque. On remarquera que ces pouvoirs concernent uniquement les ecclésiastiques séculiers; jamais les réguliers n'ont été l'objet d'une mesure collective de ce genre. Un autre bref, *Cum ad res,* du 2 septembre 1801, Roskovàny, *op. cil.,* t. m, n. 1968, conférait au même cardinal Caprara, pour la durée de six mois, le pouvoir de dispenser de l'empêchement d'ordre les sous-diacres non mariés qui, devenus militaires, auraient renoncé par écrit au sous-diaconat ou auraient renvoyé leurs lettres d'ordination. Du reste, les papes ont parfois permis, pour des motifs d'ordre purement privé, â des diacres et à des sous-diacres de quitter l'état ecclésiastique pour celui du mariage. Voir par exemple, à l'année 1572, sous le pontificat de Grégoire XIII, Theiner, *Annales ecclesiast. Haronii continuati,* t. t, p. 35 sq., et dans Clerical·, *Decisiones de matrimonio,* Venise, 1706, p. 287. un cas remarquable de dispense accordée à un sous-diacre par Alexandre VIII en 1690. Mais il ne faut pas confondre ces faits avec les jugements rendus par les Congrégations romaines, spécialement parcelle du Concile de Trente dans les causes en matière d'ordination qui lui ont été soumises. Cf. *Journal du droit canon el de la jurisprudence canonique,* 1883, t. m, p. 465. Dans toutes ces causes, il s'agissait de sous-diacres qui alléguaient que leur ordination ou du moins le vœu de chasteté y annexé avait été vicié par les menaces ou par une crainte de nature grave. Dans les cas de cette nature, quoique théoriquement il n'y ait pas besoin de dispense si la gravité de la crainte est suffisamment prouvée, la S. C. du Concile se contente, pour plus do sûreté, de décider s'il y a lieu ou non de demander dispense au pape; or, dans presque toutes les causes portées devant elle, sa décision a été négative.

Le décret du Saint-Office en date du 20 février 1888 a une tout autre importance. Il accorde aux ordinaires le pouvoir de dispenser, dans certaines circonstances, de la plupart des empêchements publics qui diriment le mariage de droit ecclésiastique, y compris le sous-diaconat el le diaconat, la prêtrise restant exceptée. La validité de cette dispense est subordonnée aux conditions suivantes : a) Il faut que les parties vivant en concubinage aient antérieurement contracté mariage ; 6) que l'une de ces parties soit dans un danger pressant de mort; c) que l'on n'ait pas le temps de recourir au saint-siège. L'évêque ne peut subdéléguer à titre habituel que les curés et seulement pour le cas où, vu l'urgence, le recours â l'ordinaire serait impossible. Cependant certains ordinaires ont obtenu le pouvoir de subdéléguer d'une façon générale tous les prêtres approuvés, mais cette subdélégation ne vaut que si le temps fait défaut pour s'adresser soit â l'ordinaire, soit au moins au curé, *d)* Après que la dispense a été donnée el que le mariage a été dûment célébré, notification doit en être faite au Saint-Office.

S'il y a scandale, on devra ne rien négliger pour y remédier du mieux possible. On engagera donc ceux qui ont été ainsi dispensés, à aller habiter quelque endroit où leur condition d'ecclésiastique ou de religieux est ignorée. Si cela ne se peut, on leur prescrira au moins une retraite et autres pénitences salutaires ainsi qu'une règle de vie chrétienne qui puisse racheter leurs excès passés et servir d'exemple aux fidèles. Santi-Leitner, *Prælect. juris canonici,* I. IV, Appendix, p. 359 sq.

4° *Sanctions de l'obligation du célibat.* — Au point de vue pénal, est passible des peines portées par le concile de Trente contre les concubinaires tout ecclésiastique qui garde chez lui ou qui fréquente au dehors des personnes suspectes. La procédure à suivre, quand le délit est public, varie selon que le délinquant est pourvu soit d'un bénéfice, soit d'une pension ecclésiastique, ou qu'il n'en est pas pourvu. Tandis que, dans le second cas, l'ordinaire peut appliquer immédiatement des punitions en rapport avec la faute, concile de Trente, sess. XXV, c. xtv, *De reform.,* il doit, dans le premier cas, user d'admonitions préalables et appliquer les peines suivant une gradation déterminée. Concile de Trente, *loc. cil.,* et sess. XXI, c. vt, *De reform.* Voir col. 800. Cependant il peut aussi procéder selon les règles établies par l'instruction de la S. C. des Évêques et des Réguliers du 11 juin 1880. Voir Pierantonnelli, *Praxis fori ecclesiastici,* Rome, 1880.

Les clercs majeurs qui osent contracter mariage sont excommuniés *ipso facto* en vertu de la constitution *Apostolicæ sedis,* § 3, n. 1, qui réserve aux ordinaires l'absolution de cette censure. Le Saint-Office a rendu à ce sujet, le 22 décembre 1880, un décret d'où il résulte que les clercs majeurs et les religieux ou religieuses ayant fait profession solennelle encourent l'excommunication susdite s'ils se marient civilement dans les régions où l'empêchement de clandestinité est en vigueur. — Si le mariage sacrilège et nul, contracté par le clerc *in sacris,* vient à être consommé, le clerc devient irrégulier, disent les anciens théologiens et les canonistes, mais ce point est discuté par plusieurs auteurs récents. Cf. Gasparri, *Tractatus de sacra ordinatione,* t. t, n. 394; Santi, *Prselecliones juris canonici,* I. I, tit. xxt, *De bigamis non ordinandis,* n. 11. — Enfin, si le clerc prévaricateur a cru, lorsqu'il contractait mariage, qu'il pouvait le faire validement. on doit le regarder comme hérétique et il peut être *puni*

comme tel, attendu qu'il a encouru l'anathème porté par le concile de Trente contre ceux qui nieraient la définition contenue dans le can. 9, sess. XXIV, *De ref. matrimonii.* Chez, les Grecs, aux termes du canon 6 du concile in *Trullo,* les clercs majeurs qui contractent mariage doivent être déposés. Quant aux Halo-Grecs, Benoît XIV, const. *Etsi pastoralis,* §7, a maintenu la peine de la déposition et il y a ajouté celle de l'excommunication *latse sententiæ.*

IV. Réponse aux objections contre le célibat. — Ces objections se ramènent à trois chefs. Le célibat, a-t-on prétendu, serait opposé au droit naturel comme au droit divin; il serait contraire au bien public.

1' *Le célibat et le droit divin.* — Selon les adversaires du célibat, Dieu intimait à tous les hommes un véritable précepte d'embrasser l'état du mariage lorsqu'il bénissait Adam et Ève en leur disant : « Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre. » Gen., t, 28. La fausseté de cette interprétation devient manifeste si l'on se reporte au >. 22 où Dieu bénit les poissons et les reptiles ainsi que les oiseaux : « Croissez et multipliez-vous, leur dit-il, et remplissez les eaux de la mer et que les oiseaux se multiplient sur la terre. » Ainsi les paroles divines expliquent simplement dans le sens d'une promesse de fécondité la bénédiction donnée par Dieu. On n'en peut donc rien conclure quant à l'obligation du mariage. Sans doute, il était dans les intentions de Dieu que le genre humain se multipliât, mais il n'en résulte pas que, après Adam et Ève, chacun devait contribuer â cette multiplication, puisqu'elle restait possible malgré la présence de quelques célibataires. En tous cas, l'obligation du mariage, si elle résultait du J. 28. aurait nécessairement cessé après que le genre humain se serait répandu par toute la terre. Cette interprétation n'a pas été contredite par Jésus-Christ, lorsque, après avoir rappelé, Matth., xtx, 4, aux pharisiens la création d'Adam et d'Éve, il ajoutait : « Par conséquent, l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse, et ils seront deux en une seule chair. » En cet endroit, en effet, Jésus-Christ répond à la question des pharisiens: « L'homme peut-il renvoyer sa femme pour quelque motif que ce soit? — Non, dit le Sauveur,}. 6, car l'homme et son épouse ne font plus qu'une même chair; que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni. » Ainsi c'est l'indissolubilité, non pas l'obligation du mariage qui est ici en cause.

Mais, ajoute-t-on, saint Paul dit expressément, I Cor., vu, 2, que, pour éviter la fornication, chacun doit avoir son épouse : *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat. Uxorem suam habeat,* c'est-à-dire, y. 3 : *uxori vir debitum reddat, similiter et uxor viro,* jl.4, ils se sont mutuellement donné droit en s'épousant; de là, l'ordre qui leur est donné, y. 5 : *Nolite fraudare invicem,* nisi *consensu ad tempus :* toutefois, il leurest permis de revenir ensuite à l'usage du mariage, *revertimini in ipsum,* ils n'y sont point obligés : *hoc autem dico secundum indulgentiam et non secundum imperium.* Effectivement, l'apôtre enseigne aussitôt, i.6 sq., la supériorité de l'état de virginité sur celui du mariage, tout en spécifiant que la vocation à la virginité n'est point donnée à. tous et que ceux qui tombent dans l'incontinence doivent se marier, car *melius est nubere quam uri.* Il est à peine besoin de dire ;ue ces paroles adressées par l'apôtre *non nuptis et viduis,* i. 8, ne visent pas parmi ces personnes celles qui sont tenues par état ou par vœu à garder la chasteté, car le même apôtre, I Tim., v, 12 sq., parlant des veuves qui. apres leur consécration à Jésus-Christ, veulent se marier, les déclare en état de damnation, parce qu'elles ont rompu leurs premiers engagements. Ainsi le passage que l'on objecte. I Cor., vu, 2, concerne uniquement les personnes mariées; tandis que vis-à-vis des autres Paul, tout en louant le mariage, est surtout l'apôtre de la continence. Cf. S. Jérôme, *Contra Jovinianum,* l. I, c. vu, *P. L.,* t. xxm, col. 218.

Lorsque saint Paul dit, Tit., i, G, que le prêtre doit être *unius uxoris vir,* il ne prescrit pas de choisir les prêtres parmi les hommes mariés, puisque lui-même ainsi que d'autres apôtres et Tite étaient vierges; mais il défend d'ordonner ceux qui ont été mariés deux fois. Ce texte est, en effet, la base de l'irrégularité dite de bigamie. Voir t. n, col. 883.

2» *Le célibat et le droit naturel.* - Pour établir que le célibat est contraire au droit naturel, on a argué : 1. de la diversité des sexes; 2. de l'inclination naturelle qui les porte à s'unir et du désir naturel à l'homme de se survivre à lui-même dans la personne de ses enfants; 3. du joug insupportable que le célibat fait peser sur ceux qui y sont astreints, témoin les scandales qui éclatent parmi eux; 4. des maladies par lesquelles la nature se venge de la contrainte du célibat.

A cette prétendue opposition entre le célibat et le droit naturel, on peut répondre d'une façon générale : *a)* Que si cette opposition était réelle, le célibat religieux n'aurait pas été admis, loué et honoré dès la plus haute antiquité, chez les peuples les plus divers, cf. de Maistre, *Du pape,* l. Ill, c. ut, sect, tu, *Traditions antiques;* il ne l'aurait pas été surtout par ces hommes également illustres par leur vertu et par leur science qu'étaient les Pères de l'Église; enfin, il ne le serait pas encore aujourd'hui, par deux cent cinquante millions de catholiques, auxquels il faut ajouter beaucoup de dissidents, par exemple, les schismatiques orientaux, chez qui il est pratiqué par tous les réguliers de l'un et l'autre sexe.— *b)* En particulier, si l'on prend le célibat dans son sens vulgaire d'abstention du mariage, il est tenu pour légitime et même il est imposé par la nature dans quantité de cas. Ainsi, il y a le célibatde nécessité qui résulte de la maladie, de la séparation, de l'insuffisance des moyens d'établissement et d'une foule d'autres causes physiques ou morales; il y a le célibat philosophique, que plusieurs embrassent par goût de l'indépendance ou par amour des sciences, etc.; le célibat de deuil, ou de fidélité à la mémoire de l'époux disparu; le célibat de convention, c'est-à-dire par consentement mutuel des époux. Nous ne disons rien du célibat libertin pour lequel tant d'adversaires de l'Église ont une déplorable indulgence. Cf. Msr Pavy, *Lettres sur le célibat ecclésiastique,* II.

I. La diversité des sexes, autrement dit, l'existence chez l'homme de la faculté génératrice n'implique nullement pour tous ceux qui la possèdent l'obligation d'en user. Parmi les fonctions organiques, il en est de nécessaires à la conservation de l'individu ; telle est, par exemple, la fonction de nutrition; par suite, pour accomplir le devoir de conserver sa vie, chacun est tenu de prendre de la nourriture autant qu'il est nécessaire. Il n'en est pas de même de la fonction génératrice. Elle peut n'être pas utilisée, elle peut même être supprimée dans les deux sexes sans que la vie de l'individu périclite; c'est pourquoi, à ne considérer que le droit naturel, il est permis à chacun de faire son choix entre le célibat et le mariage. Cf. S. Augustin, *De bono conjugali,* c. tx, *P. L.,* t. x1, col. 380. D'après certains auteurs, cf. Eschbach, *Disputationes physiolog.-theolog.,* p. 494, le célibat serait voulu dans une certaine mesure par la nature elle-même, attendu qu'il nail plus de garçons que de filles. Le fait est exact, ainsi en France, pour 1000 naissances de filles, il y en a 1040 de garçons, cf. *Annuaire du bureau des longitudes,* 1905; mais il faut observer qu'en raison de la mortalité supérieure qui atteint les garçons, l'équilibre numérique entre les deux sexes est rétabli vers l'âge de 15 ou 16 ans, et reste ainsi stationnaire pendant plusieurs années. *Staatslexikon, t.* I, art. *Bevölkerung.* Il n'y a donc pas lieu de faire état de cet argument.

2. Est-il bien vrai que l'inclination naturelle dont on argue porte les individus au mariage? Nullement, car de trop nombreux libertins la satisfont en dehors du mariage. Faudra-t-il donc les absoudre et même les féliciter parce qu'en obéissant à une inclination naturelle, ils auront accompli un devoir? Ce serait ériger l'immoralité en principe. Et quand même cette inclination serait toujours bien réglée, quand même elle aurait uniquement le mariage comme objet, serait-ce assez, pour qu'on soit obligé de la suivre? L'homme est naturellement porté vers beaucoup d'autres choses qu'il est permis de désirer dans une juste mesure et de rechercher par des moyens honnêtes; tels sont la richesse, les honneurs, des plaisirs. Or, personne ne soutiendra que chacun n'ait le droit de renoncer à ces choses et même que ce renoncement ne soit très louable, s'il est inspiré par le désir d'une vie plus parfaite.

3. Mais, ajoute-t-on, l'inclination naturelle de l'homme vers le mariage est irrésistible et l'on apporte en preuve les scandales auxquels la violation du célibat donne lieu : d'où cette conclusion que le célibat fait peser sur le clergé un joug intolérable autant qu'immoral. Or, soutenir que la continence est impossible, c'est accuser d'hypocrisie et d'immoralité tous ceux qui s'y sont voués; injure monstrueuse autant que gratuite jetée à la face de tant de saints et de saintes, modèles de vie chaste et de vertu héroïque, que l'Eglisea placés sur ses autels; c'est une intolérable calomnie à l'adresse de ces centaines de milliers de prêtres et de religieux, fils et filles des plus honnêtes familles qui soient, et qui ont embrassé cette vie de sacrifice pour les motifs les plus purs et les plus élevés; c'est insulter à tous ceux qui vivent dans le monde sans être mariés, car la saine morale leur prescrit à tous la chasteté absolue; par conséquent, c'est blasphémer contre Dieu comme auteur de commandements dont l'observation serait impossible. Il n'est d'ailleurs pas surprenant que le inonde corrompu croie ά l'impossibilité de la chasteté. D'une part, il ressent d'autant plus les convoitises de la chair qu'il leur accorde davantage ; elles lui semblent donc beaucoup plus impérieuses qu'elles ne le sont chez ceux qui ne leur donnent aucun aliment. D'autre part, il est très vrai que persévérer dans la continence malgré les assauts des passions est moralement impossible à l'homme livré à lui-méme; une pareille force de résistance ne peut venir que de Dieu, Sap., vin, 21; or ceux qui vivent sans frein ne comprennent rien aux choses de Dieu. I Cor., il, 14. La vigilance et la prière, Matth., xxvi, 41, tels sont d'après les catholiques les moyens générateurs de la vie chaste dans le monde, dans l'Église ou dans le cloître, et certes, les catholiques méritent d'être crus beaucoup mieux que les incrédules qui pour ne pas avoir à expliquer un fait embarrassant préfèrent le nier contre toute évidence. On objecte les scandales qui se sont produits ou qui existent dans les rangs du clergé; les gens mariés sont-ils donc irréprochables? Non, sans doute, puisque, d'après de Maistre, *Du pape,* l. III, c. m, § 5, Voltaire assure le contraire. « La vie séculière, écrivait-il, a toujours été plus vicieuse que celle des prëlres, mais les désordres de ceux-ci ont toujours été plus remarqués û cause de leur contraste avec la règle. » Le mariage ne rendrait donc pas les ecclésiastiques impeccables et il y en aurait toujours quelques-uns qui succomberaient au danger commun à tous les hommes mariés, à l'occasion de vivre criminellement. Dés lors, que parle-t-on de supprimer le célibat? Cette mesure ne remédierait â rien et serait d'ailleurs parfaitement illogique, puisque c'est parmi les personnes mariées que les abus sont les plus nombreux. On dira que le lien matrimonial n'est pas la cause de ces excès, tandis que les désordres des clercs sont la conséquence naturelle de la contrainte du célibat, mais où voit-on cette contrainte? C'est en pleine connaissance de cause que le jeune clerc consomme par le sous-diaconat son immolation; c'est après un long noviciat et à un âge où il a pu depuis longtemps déjà éprouver le choc des passions et mesurer sa force de résistance grâce aux moyens surnaturels mis à sa disposition. Aussi, l'opinion publique, d'accord avec le bon sens, juge sévèrement la violation de ces engagements sacrés. *Boni lugent, mali rident,* disait le saint roi Edgard aux évêques d'Angleterre. Roskovàny, op. *cil.,* t. I, n. 4-40.

4. C'est surtout sur le terrain de la physiologie que -le célibat est déclaré antinaturel et impossible par de nombreux médecins. Ainsi, d'apres Boiicbardat, *Traité d'hygiène,* 2· édit., Paris, 1883, p. 1005, « le mariage est la loi de la nature. A moins d'empêchements pathologiques, toute créature humaine doit s'y soumettre. Hygiéniste, je condamne également le célibat des prêtres et celui des congrégations religieuses. J'ai vu de prés tous les maux que le célibat entraîne pour ceux et celles qui s'y dévouent. » Et il cite Fleury qui énumère quantité de maladies, effets lunesles de la continence, reconnus comme tels par tous les médecins, depuis Hippocrate jusqu'à nos jours. II est à craindre que beaucoup de ces auteurs, ceux qui n'ont pas copié leurs devanciers, aient obéi à des préjugés absolument extra-scientifiques. Fleury lui-même le montre quand il écrivait. *Traité d'hygiène,* t. m, p. 6 : « Le temps des ascètes étant passé, ces religions (celles qui font peser condamnation sur la chair) n'enfantent plus que des hypocrites, des tartuffes. » Du reste, les médecins ne sont pas plus unanimes sur ce point que sur tant d'autres. Cf. Perrone, *I'rœleet. lheol.,* t. in, *De ordine,* n. 209. Descuret, *Médecine des passions,* 3" édit., t. i, p. 472, note 21, relève comme tout à fait extraordinaire la proportion de prétres et de religieux ou de religieuses âgés de plus de soixante, soixante-dix ou quatre-vingts ans. Plus près de nous, Proust, *Traité d'hygiène,* 2· édit., p. 78, signale que « de35à 45 ans. pour 1000 individus de chaque profession, il succombe annuellement G ministres du culte ou magistrats, tandis que la mortalité atteiift 9, 10 ou 12 pour les ouvriers de divers métiers, près de 13 pour les mineurs, 13 à 14 pour les médecins, etc. ». Ces témoignages, appuyés sur les faits, ne laissent rien subsister des affirmations gratuites que certains médecins font endosser à la science. II est d'ailleurs tacile de contrôler ces faits d'une façon précise. Les annuaires et les nécrologes diocésains montrent que pour 1000 ecclésiastiques de tout âge à partir de 25 ans, il y a en moyenne 25 décès par an; or, si l'on se reporte aux tables des compagnies d'assurances, par exemple à la table des assurés français, Annuaire *du bureau ties longitudes,* 1905, p. 559, le calcul établit que sur 1 000 assurés français, il en succombe en moyenne 45 par an. On trouve encore que la moitié environ des prêtres séculiers atteignent Page de 50 ans, alors que la moitié des assurés susdits ne dépasse pas celui de 4G ans. Enfin les cas de longévité sont très fréquents dans le clergé, puisque, en prenant une période assez longue, l'âge des décédés divisé par leur nombre donne un quotient de 65 ans. II est donc bien établi que les ecclésiastiques ne sont point affligés, du fait du célibat, d'autant de maladies qu'on le prétend, puisqu'ils vivent plus longtemps que les autres catégories de personnes. Celte conclusion n'est point en contradiction avec la statistique que donne le *Dictionnaire de sciences médicales,* t. XCIV, art. *Mariage,* et de laquelle il résulte que presque à toutes les périodes de la vie, la mortalité des c libalaires est plus forte que celle des gens mariés, car cette statistique concerne les célibataires sans distinction de catégories. Pour arriver à un résultat valable. Il faut nécessairement opérer sur un groupe homo. ·

Toutefois, bien que la continence absolue ne pic . .

pas les tristes effets qu'on lui a parfois attribués, il est hors de doute qu'elle ne convient pas à certains individus, soit en raison de leur disposition physique, soit par suite d'habitudes malheureusement acquises et dont le mariage serait, dans l'espèce, le seul remède légitime. On conçoit que pour cette catégorie de personnes la vie de continence perpétuelle pourrait amener de fâcheuses conséquences; encore, le plus souvent, ces suites seront dues non à la continence elle-même, mais au contraire à l'inconduite qui, dans ces circonstances, n'est que trop fréquente. Mais il en va tout autrement pour les volontaires de la continence sacerdotale ou religieuse, vu la sélection dont ils sont l'objet au cours de la longue préparation qui leur est imposée, vu aussi les règles d'hygiène physique et morale, naturelle et religieuse, auxquelles ils s'astreignent et qui sont la sauvegarde de la chasteté. On conçoit que dans ces conditions, ils ne souffrent nullement d'une vie pour laquelle ils étaient faits et qu'ils protègent par tous les moyens voulus.

On dit souvent que le célibat porte les femmes à l'hystérie. Mais, dit le médecin viennois Kraft-Ebing, « si les vieilles tilles vierges sont parfois hystériques, cela lient à des causes morales et non physiologiques. Les femmes non mariées qui remplacent le mariage par des occupations sérieuses auxquelles elles se donnent corps et âme, comme par exemple, les sœurs de charité se donnent aux malades età l'enfance, ne deviennent qu'exceptionnellement hystériques. » Bien mieux, sur un grand nombre d'hystériques, Scanzoni en a trouvé 75 pour 100 qui avaient eu des enfants, 65 pour 100 en avaient eu plus de trois. Il faut donc rayer le célibat du nombre des causes de l'hystérie comme aussi le mariage de celui des remèdes de cette maladie. Cf. Moureau et Lavrand, *Le médecin chrétien,* p. 25i sq.

3° *Le célibat et le bien social.* — On objecte enfin que le célibat est contraire au bien social. Il prive la société d'un nombre considérable de citoyens. S'il n'y avait que des célibataires, et d'après les catholiques ce serait un bien, c'en serait fait de la société. Au contraire, les pays protestants où le célibat ecclésiastique fait peu de vides, sont beaucoup plus florissants que les régions catholiques.

1. Il y a contradiction â faire valoir la raison de bien social au détriment des droits naturels de l'individu. Reconnaître ces droits, les protéger, en assurer par une sage réglementation le libre exercice, n'csl-ce pas la lin naturelle, le devoir primordial de toute société? Cela est vrai surtout de la liberté de sé marier ou non, car elle touche à ce qu'il y a de plus intime dans la personne humaine.

2. L'augmentation indéfinie de la population est-elle, en toute hypothèse, un bien social? Non, aurait répondu le comte de Maistre, *Du pape,* l. II, c. ni, § 3, puisqu'il loue Malthus d'avoir montré la nécessité de l'existence dans l'Etat d'un principe moral qui tende constamment à restreindre le nombre des mariages. Or, continue de Maistre, le nombre des mariages ne peut être restreint qu'en trois manières : par le vice, par la violence ou par la morale. Les deux premiers moyens ne pouvant pas se présenter à l'esprit d'un législateur, il ne reste que le troisième; mais,de l'aveu de Malthus lui-même, il est très difficile d'établir un moyen de restriction uniquement liasé sur la morale. Ainsi, « l'Église a, par sa loi du célibat ecclésiastique, résolu ce problème avec toute la perfection que les choses humaines peuvent comporter, puisque cette loi qui exclut entièrement le vice et qui ne s'impose pas par la violence, est appuyée sur des motifs si sublimes qu'il n'est pas an pouvoir de l'esprit humain d'in aginer rien d'égal, ni d'approchant. »

3. La démonstration précédente repose sur ce principe que l'accroissement de la population est beaucoup plus rapide que celui des moyens de subsistance, d'où la nécessité de prévenir l'excès de population, mais il s'en faut que la loi, invoquée par Malthus, soit générale et constante. On peut donc se demander si, tout au moins pour les pays où un accroissement de population serait un bien, le célibat ecclésiastique n'est pas responsable du déficit qui reste à combler. Très certainement non. D'abord, le nombre des personnes vouées au célibat est très faible par rapport à celui de la population adulte. Ainsi, en France, si l'on évalue â vingt-cinq millions le chillre des personnes âgées de vingt ans au plus et à deux cent mille celui des ecclésiastiques, des religieux et des religieuses existant dans le pays en 1900, la proportion reste inférieure à un pourcent. Il faut donc chercher ailleurs les causes du déficit de la population : elles peuvent être multipliées, mais la plus ordinaire est l'infécondité relative des mariages. La France en est un exemple ; la crainte de la dépopulation n'inquiéterait guère ce pays si, aujourd'hui comme au commencement du xtx* siècle, chaque famille comptait en moyenne quatre enfants. Il en est ainsi, ou peu s'en faut, en Autriche et surtout en Italie, contrées catholiques où le célibat ecclésiastique est très largement représenté. Cl. *Staatslexikon,* t. i, art. *Bevôlkerung.* Maisau fait, d'où vient que chez certaines nations européennes les mariages sont remarquablement féconds? Il serait inexact d'affirmer que le taux de la natalité dépend uniquement de causes d'ordre religieux ; pourtant il est indéniable que l'influence de la morale chrétienne est à cet égard bienfaisante autant qu'efficace. Grâce â elle, donc grâce au ministère du prêtre, la jeunesse apprend â rester chaste, les mariages ne sont pas indéfiniment retardés jusqu'à la fin d'un célibat plus ou moins libertin, enfin, les époux respectent la sainteté du lien qui les unit. « Il ne faut jamais oublier, dit de Maistre, *loc. cit.,* qu'il n'existe pas de véritable prêtre dont la sage et puissante influence n'ait donné peut-être cent sujets à l'Etat, car son action n'est jamais suspendue et sa force est sans mesure; en sorte qu'il n'y a rien de si fécond que la stérilité du prêtre. »

4. Ce service n'est pas le seul que le prêtre rend au pays auquel il appartient. Son autorité sacerdotale, qui est si intimement liée au respect dont le célibat l'entoure, cf. de Maistre, *loc. cil.,* il l'emploie â enseigner et à pratiquer la religion ; pauvre lui-même le plus souvent, mais n'ayant pas de souci de famille, il prend soin des pauvres et se dépense sans compter pour toutes les œuvres qui intéressent le bien religieux de son pays; en tout cela, il contribue éminemment à la paix de l'Etat. Et croit-on que, sans le célibat, beaucoup de missionnaires iraient vivre au loin dans le dénuement sous des climats meurtriers ou en face de la persécution ? Pourtant, missionnaires de {'Évangile, ils le sont aussi de la gloire de leur patrie. Enfin, bien que le célibat religieux ne soit pas l'unique source du dévouement, il permet incontestablement aux personnes qui se vouent aux œuvres de charité de s'y livrer tout entières avec une vigueur d'autant plus grande qu'elles sont plus indépendantes. A ce titre, le célibat a sa grande part dans le mérite de tant d'existences de prêtres, religieux et religieuses, sacrifiées au bien du prochain, â l'intérieur du pays et à l'étranger, dans les écoles, asiles, orphelinats, etc. On peut les expulser, mais il est telles ou telles de ces missions, particulièrement ingrates, où l'on ne trouve pointa les remplacer; quant aux œuvres pour lesquelles l'Etat qui exile ces personnes trouve un personnel suffisant, les sommes qu'il doit inscrire au budget montrent un côté, sinon très relevé, du moins très positif, des avantages sociaux que présente le célibat ecclésiastique.

5. Après saint Jérôme, *Contra Jovinianum,* I. I. n. 36, *P. L.,* t. xxilt, col. 259, et saint Augustin, *De bono conjugali, c.* ix, *P. L.,* t. xi., col. 380, saint Thomas,

Cont.gent., l. III. c. cxxxvi, se pose cette objection : S'il vaut mieux garder la continence que de se marier, la perfection consistera, dans l'espèce, en ce que tous gardent la continence; mais alors ce sera la fin du monde. Le saint docteur répond en substance qu'il ne faut pas confondre la penection des individus avec celle de la collectivité sociale. Il y a des états plus parfaits que les autres; néanmoins, il ne serait pas bon pour la société que le même état, le plus parfait, fût embrassé par tous. Ainsi, à côté de ceux qui gardent la continence par vertu, il est nécessaire que d'autres se marient. Du reste, Dieu y a pourvu. De même que les différences physiques, intellectuelles et morales, ainsi que les autres circonstances spéciales qui séparent les individus, leur font choisir telle ou telle profession plutôt que telle autre, assurant en dehors de toute intervention étrangère, les services nécessaires ou utiles à la société, de même l'état du mariage se recrutera toujours suffisamment sans que ce service soit obligatoire. d'autant plus que l'inclination à cet état est plus générale parmi les hommes.

I. Partie historique. — Christianus Lupus, *Dissertatio /·, De latin, episcop. et clericorum continentia,* c. i; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline,* part. I, I. II, c. LX sq., Barle-Duc, 1874, t. II, p. 128 sq.; Roskovàny, *Cœlibatus et breviarium,* Pestini, 1869, t. i-m ; le t. IX contient la table de tous les documents; *Staatslexikon* de Brader, 2· édit., Fribourg-en-Brisgau, t. t, art. *Cülibat; Kirchenlexikon,* t. m. art. *Cülibat.* Sur les traditions anciennes en matière de célibat, de Maistre, *Du pape,* l. III, c. m.

II. Partie canonique. — Tous les commentateurs des Décrétales, l. I, *De bigamis non ordinandis ;* I. Ill, *De cohabitations clericorum et mulierum ; De clericis conjugatis; De conversione conjugatorum ;* l. IV, *Qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt.* Parmi tes autres commentateurs récents, surtout Santi, *Praelectionesjuris canonici,* édit. Leitner. Batisbonne, 1900. Les actes du saint-siège et autres documents dans Roskovàny, *op. cit.*

III. Partie apologétique. — Zaccaria, *Storia polemica del celibati sacro;* Perrone. *Prxlectiones theologicae,* t. ni. *De ordine,* c. v, avec notes très érudites; de Maistre, op. *cit.:* Roskovàny, *op. cit. :* et *Supplementa,* t. ni, p. 320 sq., extraits ou reproduction de tous les écrits importants sur le célibat depuis le xv' siècle jusqu'en 1880; *Staatslexikon, loc.cit.; Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* par Jaugey. Paris. 1889. art. *Célibat ecclésiastique,* col. 426-433 ; Surbled, *La vie de jeune homme,* Paris, 1900.

H. Moureau.

CONTINENTS. Voir Encratites.

CONTOGONIS Constantin, théologien grec, né à Trieste en 1811 ou 1812. Ses cours de théologie achevés aux universités de Munich et de Leipzig, il enseigna la théologie à Nauplie et à Athènes. En 1857, avec Cléopas de Jérusalem, il rédigeait ΓΕὐαγγελικὸ Κἡρυξ qui plusieurs années durant fut regardé comme la meilleure r-vue théologique de la Grèce moderne. Il occupa la chaire de théologie à Athènes jusqu'en 1878; il mourut le 16 octobre de cette année. On a de lui : l» Φιλολογική *xx:* κριτική Ιστορία τών άγιων Πατέρων κατά τά τρει ττώτα έκατονταετηρίοα άκμασάντων και τών συγγραμμάτων αύτών, Athènes, 1846 ; 2' édit., 1852 ; 2» Εκκλησιαστική Ιστορία από τή θεία συστάσεω τή εκκλησία , Athènes, 1866, 1876.

Ἐχζλτ,σιαστιχή 'Αληθιια, 15 novembre 1883, ρ. 89-90.

Λ. Palmieri.

CONTRAT. — l. Définition des contrats. ll. Des conditions essentielles pour la validité des contrats. III. De l'effet immédiat des contrats : l'obligation. IV. Des modifications aux contrats.

I. Définition des contrats. — 1° *Nature des contrats.* — D'après le Code civil, a. 1101, *le contrat est* «nie *convention par laquelle une ou plusieurs per*i *unes s'obligent envers une ou plusieurs autres, à donner, à faire ou ne pas faire quelque chose.* s. _ti cette définition, le contrat est donc une convention produisant obligation. Qu'est-ce qu'une convention? C'est le consentement de deux ou plusieurs personnes ayant pour but de former entre elles quelque engagement, ou d'en résoudre un précédent, ou encore de le modifier. Dans son acception la plus générale, la convention, étant un accord de volonté sur un même objet, ne crée pas nécessairement l'obligation. Le terme de contrat est réservé à une espèce particulière de convention : celle qui est faite en vue de créer une obligation. Dès lors, sous cette dénomination ne sont pas comprises les autres conventions : celles par exemple qui ont pour but d'éteindre une obligation, celles qui contiennent un simple projet d'exécution.

L'obligation est un lien juridique, *vinculum juris,* par lequel une personne est astreinte envers une autre, à donner, à faire ou ne pas faire quelque chose. Parce quelle suppose un droit strict, l'obligation contractuelle ressortit à la juslice commutative; elle est *naturelle* ou *civile* suivant qu'elle tire son origine du droit naturel ou du droit civil. Cependant certains engagements peuvent se former, sans qu'il intervienne aucune convention entre celui qui s'oblige et celui envers lequel il est obligé. C'est le cas des *quasi-contrats,* c'est-à-dire, comme s'exprime le Code civil, a. 1371 : « des faits purement volontaires de l'homme, dont il résulte un engagement quelconque envers un tiers, et quelquefois un engagement réciproque des deux parties. » Donnons comme exemple la *gestion d'affaires.* Un de mes amis est parti pour un long voyage, oubliant de pourvoir au règlemenl de certains intérêts aujourd'hui en soullrancc. .l'agis envers lui, comme je voudrais qu'il agît envers moi en pareille occurrence, et je fais le nécessaire, .le suis lié par la *gestion d'affaires.* Le fait de gérer les affaires d'autrui fait naître, entre les parties intéressées, des obligations analogues à celles qui résulteraient du contrat de mandat et leur situation juridique respective est à peu près la même que si elles étaient liées par ce dernier contrat. C'est ce qu'exprime fort bien l'axiome : *Quasi contraxisse videntur.* Il existe encore un quasi-contrat dans l'acceptalion par un tuteur d'une tutelle qu'il aurait pu refuser; car si la tutelle était imposée, l'obligation résulterait de la loi et non du quasi-contrat.

Des considérations précédentes il résulte que la simple promesse non encore acceptée, appelée *pollicitation,* n'est pas à proprement parler un contrat. Elle ne produit en effet aucune obligation, celui qui a fait la pollicitation restant toujours maître de la retirer. Voilà pourquoi elle ne peut plus être validement acceptée, soit après la mort de celui dont elle émane, soit après tout autre événement qui rendrait ce dernier incapable de s'obliger. Pour la même raison, les héritiers succèdent à des obligations, ils ne succèdent pas à de simples pollicitations.

2° *Division des contrats.* — On divise les contrats en plusieurs étages.

I. Les contrats *synallagmatiques* ou *bilatéraux* et les contrats *unilatéraux.* — Dans le contrat synallagmatique, chacune des parties s'oblige envers l'autre, chaque contractant stipule et devient à la fois débiteur et créancier, mais à des titres différents. Dans la vente, par exemple, le vendeur est à la fois créancier du prix et débiteur de la chose vendue. — Le contrat unilatéral, au contraire, n'impose d'obligation qu'à l'une des parties seulement. Ainsi dans le prêt d'une somme d'argent l'emprunteur seul est obligé. Code civil, a. 1103. La distinction des contrats synallagmatiques et unilatéraux a des applications dans le droit civil. C'est ainsi que les écrits sous-seing privé, qui constatent des contrats synallagmatiques, doivent être rédigés en double et mention expresse de l'observation de cette formalité doit être inscrite sur chaque original, sous peine de nullité. Code civil, a. 1325.

2. Les contrats à titre *onéreux* et les contrats â *titre gratuit.* — Le contrat â titre gratuit ou contrat de *bienfaisance* est celui qui procure à l'une des parties un avantage, dont elle ne fournit point l'équivalent, la contre-valeur. Code civil, a. 1105. Le plus important des contrats à titre gratuit est la donation ; il y en a d'autres, notamment le dépôt et le mandat. — Le contrat à titre onéreux est celui dans lequel chaque partie paie l'avantage qu'elle retire du contrat, en effectuant à l'instant même ou en s'engageant à effectuer plus tard une prestation. Le contractant acquiert donc moyennant un sacrifice, c'est-à-dire à titre onéreux. Dans le contrat à titre onéreux chacune des parties trouve son intérêt et utilité. Telle est la vente : elle procure au vendeur une somme d'argent et à l'acheteur un bien à sa convenance. Le prêt à intérêt est aussi un contrat à titre onéreux; il permet au prêteur de tirer un revenu de son capital et à l'emprunteur d'obtenir la jouissance de ce capital. On voit par cet exemple que le contrat à titre onéreux n'est pas nécessairement synallagmatique, puisque le prêt à intérêt est un contrat unilatéral.

3. Les contrats à titre onéreux sont *commutatifs* ou *aléatoires,* Code civil, a. 1104 : *commutatifs,* lorsque chaque partie reçoit un équivalent certain de ce qu'elle fournit; *aléatoires,* lorsque pour l'une d'elles cet équivalent consiste dans un *aléa,* dans une simple chance, subordonnée à un événement ultérieur et incertain. Le louage est un contrat commutatif, les assurances sont des contrats aléatoires.

4. Contrats *nommés* ou *innommés.* — Il y a certains contrats que le législateur, à raison de leur importance et de leur fréquence, a prévus et réglés. Ces contrats ont un nom : vente, échange, louage, société, mandat, etc.; ce sont des contrats nommés. Il y en a d'autres qui sont demeurés étrangers aux prévisions du législateur, parce qu'ils sont d'un usage moins fréquent, et auxquels, par suite, il n'a pas donné de nom. On les désigne pour ce motif sous la dénomination générale de contrats innommés : *do ut facias, facio ut des.* Tel est le contrat dit de *révélation de succession,* par lequel une personne promet à une autre de lui révéler un droit de succession dont celle-ci ignore l'ouverture à son profit, de faire les frais nécessaires pour la réalisation de ce droit et stipule, à titre de rémunération, une certaine quote part, la moitié, par exemple, de la succession.

5. Contrats *consensuels* et contrats *réels.* — Les contrats consensuels sont ceux à la réalisation desquels le seul consentement des parties suffit, comme la vente, l'échange, le louage, la société, le mandat et beaucoup d'aulres. Les contrats réels sont ceux qui, outre le consentement des parties, exigent pour leur validité la tradition ou livraison de la chose, objet du contrat. Citons le prêt : il n'existe, et par suite l'obligation de restituer qu'il engendre à la charge de l'emprunteur ne prend naissance, que lorsque l'objet prêté a été livré. Il en va de même du dépôt et du gage.

6. Contrats *sol- nnels* ou *simples.* — On désigne sous le nom de contrats solennels ceux que la loi soumet à certaines formalités qu'elle prescrit sous peine de nullité. Le consentement des parties est bien nécessaire pour la conclusion de ces contrats comme de tous les autres, mais il ne suffit pas; et s'il n'est pas manifesté dan- · forme l· gale, il n'a aucune valeur. La liste des contr. ts solennels n'est pas longue dans notre droit civil. Elle comprend deux contrats relatifs aux personnes : le mariage et l'adoption, et cinq relatifs aux biens : la donation, a. 931, le contrat de mariage, a. 1394. le contrat hypothécaire, a. 2126. la subrogation conventionnelle consentie par le débiteur, a. 1250. et la subrogation de Chypoihrqne légale de La femme mariée. Lois des 1 et 22 mars Ibüë, a. 9. Le contrat simple est celui dont la validité n'est pas soumise à des formalités spéciales exigées par la loi.

7. Contrats *principaux* et contrats *accessoires.* — Les contrats principaux sont ceux qui existent pour eux-mêmes, comme la vente, le louage, le prêt, le dépôt, etc. Les contrats accessoires sont ceux qui interviennent pour assurer l'exécution d'un autre contrat. Tels sont le cautionnement, l'hypothèque.

IL Des conditions essentielles pour la validité des contrats. — Quaire conditions sont nécessaires pour la validité d'un contrat : 1» un objet certain qui constitue la matière de l'engagement; 2° une cause licite dans l'obligation ; 3° la capacité de contracter de la partie qui s'oblige; 4» le consentement légitime.

1° *La matière* ou objet du contrat. — D'une manière générale l'objet des conventions s'étend à tout ce qui peut être la matière du droit de propriété. De ce principe découlent les conditions suivantes : la matière des contrats doit être : 1. *possible;* 2. *existante;* 3. *déterminée;* 4. elle doit *appartenir* aux parties contractantes; 5. être *licite.*

1. *Possible.* — La promesse d'un fait impossible n'oblige pas le débiteur : *impossibilium nulla est obligatio.* Cette condition toutefois doit s'entendre d'une impossibilité *absolue* c'est-à-dire existant pour tous, et non pas d'une impossibilité *relative* concernant seulement la personne du débiteur. L'engagement de construire une machine, souscrit par une personne ne possédant pas les notions les plus élémentaires de la mécanique, ne perdrait pas pour cela sa force obligatoire, le contractant ayant la possibilité de faire exécuter le travail par autrui. Observons cependant que, s'il s'agit d'une obligation très difficile à remplir, l'intention des parties doit être manifestée expressément, de manière à ne prêter à aucune équivoque.

La matière du· contrat est-elle impossible en partie seulement, alors la convention demeure obligatoire pour cette partie. Pierre a vendu 50 sacs de blé, mais il ne peut en fournir que 25, il est tenu à cette dernière livraison. J'achète une paire de chevaux carrossiers parfaitement appareillés, l'un d'eux vient à mourir avant la livraison; la matière du contrat n'existe plus, puisque c'est la paire de chevaux formant un tout indivisible qui était l'objet de la convention.

2. *Existante.* — Il est évident, en effet, qu'une chose inexistante ne saurait être le terme de l'accord de deux volontés ni l'objet d'une obligation réelle. Ainsi je vous vends mon cheval, mort la veille à mon insu : il n'y a pas de vente, puisque celle-ci n'a plus d'objet. Code civil, a. 1601. Cependant, les choses futures — celles qui existent en puissance ou en espérance — peuvent être matière de transactions, par exemple, un billet de loterie, une récolte sur pied. Mais d'accord avec les dispositions du droit romain, la loi française annule les *conventions sur successions futures.* Ces conventions ont paru immorales au législateur; elles semblent en effet impliquer le désir de la mort de la personne vivante, à la succession de laquelle on se croit appelé. Code civil, a. 1130. Néanmoins, et par exception, les conventions sur successions futures sont tolérées dans les hypothèses prévues par les art. 761, 918 et 1082 du Code civil.

3. *Déterminée.* — Code civil, a. 1108, 1129. Si la matière du contrat n'était pas suffisamment déterminée, le débiteur ne sachant pas exactement à quoi il est tenu, se trouverait dans l'impossibilité de remplir son obligation. De son côté, le créancier n'aurait point d'intérêt appréciable à l'exécution de l'engagement. Or il est de principe que *là où il n'y a point d'intérêt, il n'y a pas d'action.* Ainsi par exemple, un contrat stipulant un animal en général ne serait pas suffisamment déterminé, car le débiteur pourrait se libérer en livrant un animal sans valeur, et le créancier ne trouverait aucun intérêt à pareille exécution du contrat. Au .contraire, l'obliga-

tion de donner un cheval serait valable, parce que n'importe quel cheval a une valeur réelle et n'est pas sans utilité pour le créancier. Code civil, a. 1129.

4. L'objetdu contrat doit *appartenir aux* contractants, c'est-à-dire être susceptible du droit d'appropriation. « Il n'y a que les choses qui sont dans le commerce, qui peuvent être l'objet des conventions, » dit l'art. 1128. Or une chose peut être hors du commerce soit à raison de sa *nature,* comme l'air, la mer, etc., soit à raison de sa destination, comme les choses faisant partie du domaine public, par exemple les places fortes, les routes nationales, etc. Une conséquence de ce principe est que la vente d'un objet volé est entachée de nullité. Toutefois, dans certains cas nettement déterminés, en raison du bien commun de la société, la loi valide ces sortes de vente.

Il n'est pas nécessaire que le débiteur possède l'objet de la convention au moment même où elle se conclut, mais il suflit qu'il puisse effectuer la prestation à l'époque fixée pour la livraison. Fréquemment, un industriel vend à terme des marchandises qu'il n'a pas fabriquées, et dont il ne possède peut-être même pas la matière première. Ainsi, un fabricant de drap vendra à une compagnie de chemins de fer 10000 mètres de drap pour garnir des wagons, livrables dans un an, alors qu'au moment où il passe ce marché, il n'a ni le drap ni même la laine pour le fabriquer.

5. *Licite.* — La promesse d'un fait illicite, c'est-à-dire contraire à l'ordre public ou aux bonnes mœurs, ne saurait engendrer aucune obligation, parce que de semblables faits sont légalement ou moralement impossibles pour un honnête homme. N'y a-t-il pas contradiction manifeste à se trouver obligé, en vertu du contrat, à poser un acte, et en même temps obligé par la loi naturelle ou positive à omettre ce même acte? Cette contradiction entraîne l'inexistence de l'obligation.

D'après l'opinion commune des théologiens moralistes, il suflit pour la validité du contrat que l'objet soit *substantiellement* honnête, alors même qu'une circonstance accessoire le rendrait coupable. Donnons comme exemple : un travail à exécuter le dimanche, l'achat de poison effectué dans une intention coupable. Il en va de même si l'acte est prohibé par une loi purement pénale : la vente du gibier avant l'ouverture de la chasse. Dans ce cas, le contrat est valide, mais le délinquant reste soumis en conscience à l'obligation de subir sa peine s'il est condamné.

Les choses spirituelles peuvent-elles être matière de conventions? La réponse n'est pas douteuse, s'il s'agit de contrat *gratuit.* Je puis m'engager à réciter des prières, à célébrer la sainte messe pour un ami; je puis iui promettre des reliques, etc. Le contrat est-il onéreux, l'engagement est valide, lorsque la chose spirituelle a pour contre-valeur un objet spirituel. Par exemple, je réciterai tant de chapelets en échange d'une messe que vous célébrerez à mon intention. Il tant toutefois, en cette matière, tenir compte des prescriptions et des prohibitions de l'Eglise. Donner une chose temporelle comme équivalent d'une chose purement spirituelle, c'est de la simonie. Commettrait ce péché le prêtre qui exigerait une somme d'argent comme prix de l'absolution sacramentelle. Il peut arriver qu'un même objet ou un même acte ait à la fois une valeur temporelle et une valeur spirituelle; tel un calice consacré-, tel encore le culte extérieur des cérémonies religieuses. Pour juger, dans ce cas, de la validité du contrat, il sera nécessaire de faire le départ entre ce qui est principal et ce qui est accessoire dans la chose spirituelle ayant une valeur temporelle, et de tenir compte de la législation positive de l'Eglise en celte matière. Voir Simonie.

2- Couse *licite.* — La cause du contrat est ce pour ; jui on s'oblige; le but immédiat et essentiel qu'on se propose d'atteindre par la convention. Expliquons par un exemple cette notion assez délicate. Je vous vends ma maison moyennant 100000 francs. Ce contrat étant synallagmatique fait naître des obligations réciproques : obligation pour moi vendeur de vous livrer ma maison, obligation pour vous acheteur de me payer le prix convenu. Quelle est la cause de ces diverses obligations? Pourquoi le vendeur s'est-il obligé à livrer sa maison, sinon à *cause* de l'obligation pour l'acheteur de payer le prix convenu? De même, si l'acheteur a contracté- l'obligation de verserau vendeur la somme stipulée, c'est assurément parce que celui-ci s'engageait à céder sa maison. L'obligation de l'acheteur a donc pour cause l'obligation du vendeur et réciproquement. Les deux obligations se servent mutuellement de cause.

Dans les contrats unilatéraux, la cause varie suivant la nature du contrat. S'agil-il d'un prêt? La cause de l'obligation de l'emprunteur se trouve dans la prestation qui lui esl faite par le prêteur. N'est-ce pas en considération de cette prestation qu'il s'est obligé? N'est-ce pas là le but immédiat qu'il poursuit en empruntant, c'est-à-dire en s'obligeant à rendre l'objet prêté? La cause serait la même dans le dépôt et dans le gage. Dans le contrat de donation, il n'y a pas d'autre cause que l'intention libérale du donateur, sentiment de bienveillance à l'égard du donataire.

Pour mieux comprendre la nature et le rôle de la cause de l'obligation, il est utile de la comparer soit à *l'objet* soit au *motif* du contrat.

La distinction de l'objet et de la cause est facile à saisir. La cause est *ce pour quoi* je suis obligé, l'objet est ce *à quoi* je suis obligé, ce que je dois. Ainsi dans la vente, l'obligation du vendeur a pour objet la chose vendue, celle de l'acheteur le prix. Dans le prêt, l'obligation de l'emprunteur a pour objet la chose même qu'il a reçue, ou l'équivalent de celle-ci, suivant qu'il y a prêt à usage ou prêt de consommation. Dans la donation, l'obligation du donateur a pour objet la chose donnée. Tout autre est la cause de ces differents contrats, comme il a été dit plus haut.

Plus délicale esl la distinction de la *cause* et du *motif,* parce qu'il existe entre eux une étroite ressemblance. Le motif comme la cause est un but; mais la cause est le but immédiat et essentiel, le motif le but éloigné et accidentel de l'obligation. J'ai besoin de blé pour ensemencer mes terres, j'en achète 20 hectolitres moyennant 400 francs. A celle question : pourquoi ai-je fait cette convention? deux réponses se présentent: 1. J'ai contracté celle obligation pour que le marchand s'engage à me livrer 20 hectolitres de blé. Voilà la *cause.* 2. J'ai conclu cet engagement afin de pouvoir ensemencer mes terres. Voilà le *motif.*

Ainsi parmi les divers buts qu'on peut se proposer en contractant, le plus prochain, le plus immédiat est la cause; les autres sont les motifs de l'obligation. Le premier est *essentiel,* car il sera toujours le même dans une série de conventions de même nature. Le second est *accidentel;* et donc il variera à l'inli ti dans diverses conventions semblables. Si plusieurs personnes achètent chacune une maison, la cause de leur obligation sera identique, mais il est infiniment probable que le motif sera dill'érent.

L'obligation sans cause, ou sur une fausse cause, c'est-à-dire sur une cause qui n'existe que dans la pensée de celui qui s'est obligé, esl nulle et inexistante. Code civil, a. 1131. Cette nullité n'est d'ailleurs que la conséquence du défaut absolu de consentement qu'entraîne avec elle toute erreur essentielle.

L'obligation qui a une cause illicite est nulle. Code civil, a. 1131, parce que le but qu'elle poursuit est contraire à la loi ou aux bonnes mœurs. Il s'ensuit qu'on ne peut pas se faire promettre une somme d'argent comme rémunération d'un acte coupable. C'est le «* s

d'un homme qui s'engage â rémunérer une femme pour la promesse que lui fait celle-ci de nouer, ou de continuer avec lui des relations déshonnêtes.

Le contrat étant nul, si la convention n'a pas encoreété mise à exécution la partie qui a reçu l'argent sera tenue à restitution. L'action illicite a-t-elle été commise, le débiteur, d'après l'opinion commune des moralistes, devra en conscience payer le prix convenu. L'ne fois l'acte coupable posé, ainsi raisonne-t-on. il se forme un nouveau contrat innommé *do ut des,* dans lequel une des parties doit fournir la contre-partie de la prestation effectuée par l'autre partie, pourvu, bien entendu, que cette contre-valeur n'ait rien d'illicite, ce qui a lieu dans le cas présent. De plus, l'action, objet du contrat, tout en étant mauvaise en soi, a procuré une utilité, un avantage susceptible de rémunération. C'est précisément cette utilité qui est la matière du contrat innommé et l'équivalent de la somme reçue. S. Alphonse, *Theologia moralis,* η. 712; Lacroix, Lugo, S. Thomas,Sum. *Iheol.,* Il» llæ, q. xxxii, a. 7, et presque tous les auteurs modernes.

Cependant quelques théologiens soutiennent l'opinion contraire. L'n contrat invalide avant son exécution, disent-ils, ne saurait être valide après la prestation. En pratique, après position de l'acte répréhensible, la partie qui a reçu le prix de la mauvaise action, pourra en conscience le garder; d'autre part, suivant une opinion probable, la partie quia promis de payer, n'est pas tenue en conscience à débourser la somme convenue. Marc. *Institut, alphonsianee,* n. 1036; .Erlnys, *Theol. moralis,* n. 386; Génicot. *Iheol. moralis,* n.584; Haine. *De contract.,* q. vu; Hulol. n. 685. La Sacrée Pénitencerie a répondu dans ce sens le 22 avril 1822 : *Mulier pænilens non cogenda est, sed hortanda ut pretium meretricii juxta prudentis confessorii judicium eroget in usus pios.* Toutefois si le tribunal, qui est très sévère en celte matière, annulait un contrat de ce genre, on devrait en conscience se soumettre à ce jugement. Génicot, foc. *cit.;* Lehmkuhl. n. 1052-1053.

Il y a encore une cause illicite lorsqu'on stipule une somme d'argent pour l'accomplissement d'une obligation à laquelle on est déjà tenu par un autre titre de justice. C'est le cas du dépositaire se faisant promettre une somme d'argent pour restituer le dépôt qu'il a reçu ; du député, du juge recevant de l'argent pour prix de leur suflrage.

Si, au contraire, l'acte, objet de la convention, est illégitime à un autre titre que celui de justice, il peut être susceptible de rémunération, à condition toulefois qu'il ait une utilité appréciable. Pierre reçoit de son père une certaine somme d'argent pour aller à la messe le dimanche. L'église étant assez éloignée, c'est une rémunération pour la fatigue dépensée. Autre exemple : un passant me demande le chemin; la charité m'ordonnant de le lui indiquer, je ne puis en justice exiger aucune rémunération, car je ne fournis aucun travail et ne m'impose aucun sacrifice. Mais la route est compliquée, je dois, pour le mettre sur la bi une voie, accompagner mon interlocuteur, dans ce cas je suis en droit de lui demander une gratification.

Celui qui a loué ses services à autrui peut-il en const'i-nce engager pour une somme d'argent ces mêmes services à une tierce personne? Oui, mais à une double condition : d'abord que la prestation accessoire soit utile, ensuite qu'il ne résulte aucun inconvénient pour le premier contractant. Les deux obligations de justice sont, en I-tfet. indépendantes l'une de l'autre et par suite chacune d'elles donne naissance à un droit distinct. Par exemple, un domestique recevra, sans injustice. de l'arg-nt comme rémunération pour des services rendus à d'autres personnes; un facteur rural se chargera moyennant paiement de diverses commissions pour ses clients.

3“ *De la capacité des personnes contractantes.* — D'après le droit naturel, est habile à contracter toute personne ayant l'usage de la raison ; et donc les enfants, les aliénés, les personnes en état d'ivresse complète sont inaptes à s'engager validement. Ces incapacités naturelles résultent évidemment du défaut de consentement.

Aux termes de l'art. 1123 du Code civil : « Toute personne peut contracter, si elle n'en est pas déclarée incapable par la loi. Les personnes *juridiquement* incapables de contracter sont : les mineurs, les interdits, les femmes mariées, dans les cas exprimés par la loi, et généralement tous ceux à qui la loi interdit certains contrats. » A. 1124. Il y a donc des personnes frappées d'une incapacité *générale* de conlracter, et d'autres qui sont frappées d'une incapacité *particulière.*

Aux personnes aflligées d'une incapacité complète, on donne un tuteur qui les représente et qui agit en leur lieu et place dans les actes de la vie civile, où elles sont intéressées. Ces personnes sont mises en tutelle. Les actes, passés par le tuteur en leur nom et pour leur compte, produisent leur effet pour ou contre elles, comme si elles les avaient passés elles-mêmes. Quant à celles qui ne sont atteintes que d'une incapacité relative à certains actes, elles ne reçoivent qu'un curateur, ou conseil sans l'assistance duquel elles ne peuvent pas validement procéder à ces actes. On dit de ces personnes qu'elles sont en curatelle, ou qu elles ont un conseil judiciaire. Éludions rapidement la condition juridique des divers incapables.

I. *Les mineurs.* — Les mineurs qu'on oppose aux majeurs sont les personnes qui n'ont pas encore vingt et un ans accomplis. L'incapacité de conlracter qui atteint le mineur s'étend au mineur émancipé. Le législateur lui accorde, il est vrai, au chapitre de l'émancipation, une certaine capacité qui lui permet d'accomplir seul tous les actes relatifs à l'administration de son patrimoine; mais le mineur émancipé est incapable en dehors de cette sphère. L'incapacité est donc pour lui la règle, la capacité l'exception.

En réalité, le mineur est restituable pour cause de lésion contre les conventions qu'il a passées, plutôt que incapable de contracter; car la loi lui permet d'attaquer ces conventions dans le seul cas où elles seraient pour lui la source d'une lésion : *restituitur minor, non tanguant minor, sed tanquant læsus.* Aussi bien, les contrats passés par un mineur, par un interdit ou par une femme mariée, ne sont pas nuis de nullité radicale, ils sont seulement annulables. — Toulefois le privilège de rescission accordé à l'incapable ne va pas jusqu'à lui permettre de s'enrichir aux dépens de la personne avec qui il a contracté. Le mineur (et aussi l'interdit ou la femme mariée), qui sur le fondement de son incapacité demande l'annulation d'un contrat, devra donc restituer ce qu'il a reçu en exécution de ce c mirât. Si, par exemple, il a fait annuler une vente, il devra rendre à l'acheteur le prix ou la partie du prix qu'il a touché.

Le mineur qui, de mauvaise foi, a fait tort à son cocontractant. est tenu en conscience à restituer. A-t-il agi de bonne foi, sans retirer un émolument du contrat, il peut proliter du bénéfice de la loi, alors même que la contre-partie eût éprouvée un dommage. Par conséquent, il ne sera pas obligé, après avoir atteint sa majorité, d'exécuter la convention. Bulot, n. 690; Noldin. n. 519.

Le mineur est protégé par la loi dans l'intérêt du bien commun, pour éviter qu'on abuse de son inexpérience ou de sa faiblesse; voilà pourquoi il ne peut pas renoncer au privilège de rescission dont il est légalement investi. Toutefois, si l'incapable usait de *dol* pour déterminer quelqu'un à contracter avec lui, par

exemple en alléguant faussement la qualité de majeur, il serait tenu à réparer le tort causé à la contre-partie dans le cas où la rescission serait prononcée.

Un mineur prodigue emprunte *bona /ide* de l'argent, fait des dettes, mène une vie de plaisir et de débauche; peut-il invoquer la rescission et refuser de payer ses créanciers? A cette question les théologiens moralistes répondent affirmativement. Bulot, n. 691; Lehmkuhl, n. 1055, 3; Génicol, n. 580; Allègre, n. 1305. Se prononcent à l'encontre Gousset, n. 747; Gury, n. 765. l.a loi civile, en effet, lorsqu'elle permet dans l'intérêt du bien commun l'annulation du contrat passé par un mineur, est juste. La personne qui a contracté avec un incapable n'a pas raison de se plaindre, car elle est supposée connaître la condition de celui avec lequel elle contracte et prévoir par conséquent l'instabilité du contrat.

2. *Les interdits.* — Les personnes qui se trouvent dans un état habituel d'imbécillité, de démence ou de fureur, sont en fait le plus souvent incapables de se gouverner el de gérer leurs affaires comme il convient. H y aurait donc pour elles, pour leur fortune et pour ceux de leurs parents qui peuvent être appelés à recueillir un jour leur succession, un danger réel à ce que l'exercice de leur droit de contracter ne leur soit pas enlevé. Aussi, les parties intéressées sont-elles autorisées à s'adresser à la justice et à demander l'interdiction de l'incapable au tribunal du domicile de celui-ci.

L'interdiction est donc un jugement par lequel une personne, reconnue *en fait* incapable de gérer ses affaires, est déclarée *en droit* inhabile à faire aucun acte civil, et par suite mise en tutelle.

Ceux-là seuls peuvent être interdits qui sont dans un état habituel d'imbécillité, de démence ou de fureur.

Tous les actes que l'interdit accomplit postérieurement à son interdiction, sont en principe frappés de nullité. L'interdit lui-méme ou ses représentants, dans un délai que la loi détermine, peut les faire annuler par les tribunaux pour cause d'incapacité et indépendamment de toute lésion. La preuve qu'un acte, passé par l'interdit depuis son interdiction, a été fait par lui dans un intervalle lucide (c'est-à-dire à un moment où il était en pleine possession de ses facultés), ne serait ; as admise. La protection de la loi est absolue et elle doit l'être, sous peine de perdre son efficacité. Il serait facile, en ell'et, d'arracher un acte à la faiblesse de l'interdit et de soutenir ensuite sa validité. Tant que le jugement d'interdiction n'est pas rapporté, l'incapacité qui en résulte est donc continue et permanente.

Quant aux actes antérieurs à l'interdiction, il y a lieu de distinguer, suivant qu'ils ont été faits ou non dans un intervalle lucide. Aussi longtemps qu'une personne n'est pas interdite, on doit présumer — sauf, bien entendu, preuve du contraire — qu'elle n'est pas en état de l'être et qu'ainsi elle a contracté en pleine possession de ses facultés. Après l'interdiction, au contraire, il y a présomption sous réserve de la preuve du contraire, que les actes passés par l'interdit depuis qu'il est notoirement dans un état habituel d'imbécillité, de démence ou de fureur, ont été faits par lui en dehors d'un intervalle lucide.

Les prodigues, c'est-à-dire ceux qui compromettent et qui gaspillent follement leur patrimoine, peuvent être, à la requête de leurs parents, déclarés judiciairement incapables de faire seuls les actes les plus importants de la vie civile. Il y a en quelque sorte dans cet acte judiciaire une *demi-interdiction.* Elle ne peut être provoquée que par ceux qui auraient le droit de demander l'interdiction proprement dite. On doit, en outre, procéder dans les mêmes formes.

En même temps qu'il déclare un prodigue incapable, le tribunal désigne lui-même un conseil judiciaire, ■ids l'assistance duquel ce prodigue ne pourra plus désormais valablement, ni plaider, ni transiger, ni emprunter, ni recevoir un capital mobilier et en donner décharge, ni enlin aliéner ses biens ou les grever d'hypothèques.

Ce n'est pas, d'ailleurs, aux seuls prodigues, c'est aussi aux faibles d'esprit qui ne sont pas assez privés de raison pour être interdits, qu'on peut donner un conseil judiciaire.

3. *Les femmes mariées.* — L'incapacité des femmes mariées consiste dans la nécessité d'obtenir l'autorisation de leur mari ou de la justice, pour contracter validement. En dehors de celte autorisation, la femme mariée ne peut ni faire ni recevoir une donation, ni acheter, ni vendre, ni échanger; elle ne peut ni s'obliger, ni hypothéquer, ni accepter une succession, etc. Elle s'obligerait au contraire valablement par sa faute, ses délits ou quasi-délits.

Cependant dans certaines hypothèses, notamment quand elle est séparée de biens par contrat ou par jugement, Code civil, a. 1449, 1536, la femme mariée est capable d'accomplir sans autorisation tous les actes qui concernent l'administration de son patrimoine, lie même, la loi du 6 février 1893 a restitué à la femme séparée de corps le plein exercice de sa capacité civile.

Pour se livrer au commerce, la femme mariée a besoin de l'autorisation de son mari, cette autorisation est soumise à des règles spéciales, et ne saurait être donnée en justice, malgré le mari. Celui-ci peut seul, en principe, autoriser sa femme à courir les chances et les dangers du commerce qu'elle veut entreprendre et dont le plus souvent il peut seul mesurer l'étendue et la gravité. Au reste, l'autorisation de faire le commerce peut être *tacite,* et on peut l'induire en toute circonstance. Lorsqu'une femme mariée n'a pas un commerce séparé de celui de son mari et qu'elle ne fait que détailler la marchandise de ce dernier, elle n'oblige que lui sans s'obliger elle-même; car elle n'agit pas eu son nom propre et privé.

L'acte de la lemme qui n'a pas été autorisée par le mari est annulable sur la demande du mari, dont l'autorité n'a pas été respectée, ou sur la demande de la femme qui n'a pas été protégée. Cette instance est recevable alors même qu'il n'y a pas lésion. Mais comme la faveur de rescindibilité est accordée dans un intérêt *privé* et n'est pas fondée sur une nécessité d'ordre public, ceux qui ont le droit d'invoquer la rescission du contrat peuvent y renoncer. Dans ce cas, la renonciation, bien que sans aucune valeur juridique, oblige en conscience. Néanmoins si l'un des époux renonce à son droit, l'autre peut en çûreté de conscience demander au tribunal l'annulation du contrat.

4. *Personnes frappées d'une incapacité spéciale de contracter.* — La loi interdit à des personnes déterminées certains contrats. C'est ainsi que le tuteur ne peut acheter les biens du pupille, Code civil, a. 450; de même, le contrat de vente est interdit, en principe, entre époux. Code civil, a. 4595. D'autres incapacités spéciales de contracter résultent des art. 4596, 4597, 2045 et 2124.

4° *Le consentement légitime.* — Le consentement est l'accord de deux ou de plusieurs personnes sur un même objet, c'est encore la résultante de deux ou plusieurs volontés qui s'unissent. Le consentement est donc un acte bilatéral, à la différence de la volonté, acte unilatéral. Comment se produit le concours des volontés, qui constitue le consentement ? Avant de s'unir les volontés se cherchent. Celui qui veut s'engager dans un contrat fera des ofi'res à diverses personnes, jusqu'à ce qu'il en ait trouvé une disposée à les accepter. L'offre ainsi faite en vue de préparer un contrat porte le nom de *pollicitation : Pollicitatio est solius o/ferentis promissum.* Celui qui a fait l'offre n'est pas encore obligé car il ne peut se lier par sa seule volonté, il faut que celui auquel l'offre a été faite l'accepte; alors, mais

alors seulement, il y aura promesse *obligatoire,* la pollicitation s'étant transformée en un contrat.

Nous examinerons successivement les *qualités* du consentement et les *vices* du consentement.

1. *Qualités du consentement.* — Pour être valide, le consentement doit être *intérieur, externe, mutuel, libre.*

a. Intérieur. — Le contrat étant par définition l'accord de deux ou plusieurs volontés produisant une obligation, exige nécessairement l'existence de ces volontés, c'est-à-dire l'acte réel de vouloir, le consentement intérieur.

D'ailleurs, l'intention d'exécuter la convention n'est pas absolument requise pour la validité du consentement. On peut avoir en même temps la volonté de s'obliger et l'intention, répréhensible sans doute, de manquer plus tard à ses engagements. De ce qui précède concluez que le consentement *fictif,* c'est-à-dire purement externe, rend le contrat inexistant. Au for extérieur, le consentement exprimé sera toujours réputé valide, sauf preuve du contraire. En outre, au for de la conscience, celui qui a donné un consentement fictif, est tenu de réparer les dommages causés par ce fait, et même de donner un consentement réel, si le dommage ne pouvait être réparé d'une autre manière, par exemple dans le cas du mariage invalide par défaut de consentement intérieur.

b. Externe, c'est-à-dire manifesté par quelque signe sensible. Le contrat exigeant le concours de deux volontés, il s'ensuit que chacun des contractants doit percevoir la volonté de l'autre partie, ce qui demande une manifestation sensible.

Le droitnaturel ne détermine aucun signe particulier pour le consentement et permet de contracter oralement, par écrit, par geste, même par le silence en matière favorable suivant l'axiome : *qui tacit consentire videtur.* Quant au droit civil, il détermine les conditions de validité du consentement dans certains contrats, tels que la vente, la donation, l'adoption, etc.

c. Mutuel, parce que le consentement est un concours de volontés. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que les deux actes de volonté soient posés simultanément. Tant que la pollicitation subsiste, celui à qui l'offre a été faite peut l'accepter et la transformer en contrat.

d. Libre, c'est-à-dire pleinement délibéré; s'il n'était le fruit de la liberté et de la délibération, le consentement ne serait plus nn acte humain et partant serait incapable de produire l'obligation.

Suffit-il à la formation du contrat valide que la pollicitation ait été acceptée? Est-il en outre nécessaire que le pollicilant ait pris connaissance de l'acceptation? Pour résoudre cette question controversée, il y a lieu de distinguer les contrats *gratuits* et les contrats *onéreux.* Dans les premiers, dans la donation par exemple, il suffit que la volonté du donateur soit connue et acceptée par le donataire. Par son acte de donner, le possesseur se dépouille de la propriété de l'objet; dès lors, rien n'empêche le donataire de le faire sien par son acceptation. Cette solution est valable en droit naturel, mais le Code civil, a. 932, exige pour la validité de la donation entre vifs que l'acceptation du donataire soit juridiquement constatée.

S'agit-il de contrats onéreux, la doctrine et la jurisi rudence sont divisées sur ce point. Plusieurs moralistes, Lehmkuhl, n. 1061 ; Haine, n.913; Allègre, t.tr, appendice t. enseignent que le contrat est parfait dès que la pollicita': on est connue et acceptée par la contre-partie sans que le poliicit>nt ait connaissance de cette acceptation. Cepend >nt r '·ı- communément les théologiens tiennent que cette demiere condition est nécessaire à la validité du contrat. Sans doute, au moment où la contrepartie accepte b pollicitation les deux volontés contractant *coexistent.* mais pour qu'il y ait consentement mutuel et par suite contrat, il ne suffît pas que les volontés coexistent, il faut de plus qu-lles *concourent,* c'est-à-dire qu'elles *se joignent.* Or, elles ne peuvent se joindre que si l'acceptation est connue par les deux parties. Celte nécessité est analogue à celle de la promulgation. Pour obliger, la loi doit être promulguée au sujet, c'est-à-dire lui être authentiquement manifestée. De même, le pollicitant ne peut être lié par la volonté de son co-contraclant que si celle-ci lui a été intimée, en quelque sorte promulguée. Bulot, n. 696; Génicot, n. 587; Marc, n. 1015; Marrés, I. III, n. 52; Gury, à la suite de Lugo, disp. XXII, n. 22; Lacroix, n. 656; d'Annibale, t. II, p. 330. Ainsi je vous écris pour vous proposer de vous vendre 1000 hectolitres de froment à 20 fr. l'hectolitre; plusieurs jours se passent, puis vous me répondez que vous acceptez ma proposition. Or, le jour même, ignorant celle acceptation, je vous écris pour retirer mon offre, nos lettres se croisent, le contrat est nul, parce que j'ai retiré mon offre avant qu'elle fût obligatoire. La jurisprudence encore hésitante est cependant plus favorable à cette solution.

Les négociants, qui annoncent dans des circulaires, prospectus, affiches, etc., les prix et conditions de leur négoce, sont dans un état permanent d'offre à l'égard du public, tant qu'ils ne l'ont pas retirée, de telle sorte que la demande conforme à ces conditions constitue une acceptation, et forme, dès qu'elle est parvenue à la connaissance du négociant, le lien juridique. Ainsi, une marchandise a-t-elle été mise à l'étalage à un prix indiqué, dès qu'un acheteur déclare vouloir la prendre à ce prix, le marchand est obligé de la livrer; en cas de refus, il serait passible de dommages el intérêts.

2. *Vices du consentement.* — Les vices qui altèrent le consentement de manière à le rendre nul ainsi que la convention qui en résulte peuvent se ramener à trois : *l'erreur,* la *violence,* le *dol.* Code civil, a. 1109.

a. L'erreur. — L'erreur substantielle, c'est-à dire celle qui porte sur la *nature* même, ou sur *l'objet* de la convention, rend le consentement invalide. Exemple: Je vous remets une somme d'argent en dépôt, vous la recevez croyant que je vous en transmets la propriété à titre de prêt ; il n'y aura dans ce cas ni prêt ni dépôt. Pierre a deux maisons, l'uneà Paris, l'autreà Marseille; il vend à Paul la maison de Paris, celui-ci croit acheter la maison de Marseille. C'est un malentendu et aucune des deux maisons n'est vendue.

L'erreur sur le motif qui nous détermine à contracter n'est pas en soi une cause de nullité. Quelle que soit en effet la gravité de cette erreur, elle n'empêche pas que, le consentement ayant été donné, l'accord des volontés se produise et forme un contrat valide. Exemple : J'achète un cheval, le motif qui me détermine à faire cet achat, c'est la nouvelle que je viens de recevoir de la mort d'un de mes chevaux, mais il se trouve que cette nouvelle est fausse. L'erreur où je suis tombé n'est pas un obstacle à la validité de la vente.

Il peut arriver cependant que le motif altère gravement l'objet du contrat ; dans ce cas, l'erreur sur le motif principal, et non pas sur le motif accessoire, frappe la convention de nullité. Je fais une avance à un pauvre que je crois honnête et qui en réalité est un fripon ; la donation est valide. Mais si ce pauvre n'était qu'un faux mendiant, la donation dans ce cas serait nulle. C'est que la pauvreté du donataire est le motif principal de l'aumône, la bonne conduite du pauvre n'est que le motif accessoire.

L'erreur qui porte sur les *qualités substantielles* de l'objet rend nul le consentement. Sous le nom de qualités substantielles, on entend celles que les parties ou l'une d'entre elles ont eu principalement en vue en contractant, ou encore celles sans lesquelles elles n'auraient pas contracté. Dans ce cas, l'erreur vicie profondément le consentement,et doit à juste titre être assimilée à l'erreur substantielle. De savoir si une qualité est ou non substantielle c'est une question de

fail dont l'appréciation est souvent délicate. Donnons des exemples. En voici un emprunté à Pothier : rachète une paire de chandeliers que je crois être en argent et que le marchand m'a présentés de bonne foi comme tels, mais qui ne sont en réalité que du cuivre argenté. Il y a erreur sur la qualité substantielle de la chose et la vente est nulle, car voulant acheter des chandeliers d'argent, si j'avais su que ceux qu'on m'offrait étaient de cuivre, je ne les aurais certainement pas achetés. Cependant, si les chandeliers avaient été achetés comme objet d'art ou comme antiquité, l'erreur sur la matière pourrait n'être pas substantielle : la matière étant d'importance tout à fait secondaire pour un antiquaire.

Autre exemple : Pierre achète du vind'oflice pourses domestiques; il avait demandé du bordeaux, le marchand lui envoie du bourgogne; la convention reste valable. Si, au contraire, il avait demandé, pour le conserver, du vin de Bordeaux d'un cru coté, l'acheteur aurait le droit d'exiger la résiliation de la vente, dans le cas où le marchand lui aurait envoyé un autre vin. Il est évident, en effet, que dans l'espèce, le crû, l'année même du vin sont une condition *sine qua non* de la convention.

Paul a acheté des titres qui, à son insu, étaient *amortis,* c'est-à-dire appelés au remboursement par le tirage au sort au moment de la vente. Il y a erreur de sa part sur une qualité substantielle de la chose; il la croyait productive d'intérêts et en réalité elle ne l'était plus. La vente est donc nulle.

L'erreur sur les qualités *accidentelles* de l'objet n'est pas une cause de nullité, Code civil, a. 1110; le législateur a voulu assurer parla la stabilité des conventions. Toutefois, au for de la conscience, les contrats gratuits sont nuis par le fait d une erreur accidentelle *antécédente,* c'est-à-dire cause de l'engagement. Le contrat gratuit, parce qu'il procède d'une pure libéralité, exige une spontanéité pleine et entière. Telle est l'opinion la plus commune parmi les moralistes. Bulot, n. 698; Lugo; Reuter, n. 115. Tous, d'ailleurs, admettent que dans ce cas, le contrat est annulable au gré de la partie victime de l'erreur.

En principe et dans les contrats onéreux, l'erreur sur la *personne* avec laquelle on contracte n'est pas une cause de nullité. Ainsi un libraire vend un livre qu'on lui paie comptant; peu lui importe que ce soit a Pierre ou à Paul, l'erreur est ici indifférente.

Toutefois, lorsque la considération de la personne est la cause principale de la convention, l'erreur devient un motif de nullité. Ceci a toujours lieu dans le contrat de mariage ou de fiançailles, très souvent aussi dans les contrats gratuits, la donation par exemple. Etant inspirée par un sentiment de bienveillance et d'affection tout personnel, s'il y a eu de la part du donateur erreur sur la personne du donataire, la donation est nulle.

b. La violence. — La violence exercée sur quelqu'un pour le contraindre à un acte peut être *physique* ou murale. Quand elle est physique, c'est-à-dire quand on nous force matériellement la main, il n'y a ni volonté, ni consentement, et donc pas de convention. La violence est morale, quand nous nous résignons à faire quelque chose par la crainte de nous exposer à un mal.

La crainte *ab intrinseco,* celle qui provient d'unecause n '•cessaire, ne rend jamais le consentement nul ou annulable, que la crainte soit grave ou légère. En effet, · lui qui est sous l'empire de la crainte peut se dispenser de consentir en subissant le mal auquel il est ' •posé. D'autre part, la crainte provenant de causes naturelles ne viole aucun des droits du contractant. Le consentement reste donc libre et juste, à'moins cependant qu'elle atteigne un degré tel qu'elle enlève l'usage de la raison.

La violence morale, pourvu qu'elle soit juste, ne blesse pas la validité du consentement. Une jeune fille a été séduite par un jeune homme; le père de celle-ci va trouver le séducteur, et par des menaces obtient de lui une promesse de mariage, pour réparer le tort causé à la malheureuse. Comme en l'espèce la violence morale est juste, la promesse de mariage est valide. Cf. Bulot, n. 701 ; Lessius, l. 11, c. xv», n. 41.

La crainte *légère* est réputée au for extérieur n'avoir aucun effet sur la validité des contrats de bienfaisance. Au point de vue de la conscience, la crainte légère qui a été la cause du consentement rend ces sortes de contrats nuis ou du moins annulables. Il en va de même, à plus forte raison, pour la crainte grave. Il est, en effet, essentiel au contrat gratuit de procéder d'une libéralité absolument spontanée. Reuter, n. 121; Molina, Lessius, etc.

Dans les contrats, au contraire (sauf peut-être les fiançailles), la crainte légère ne rend le contrat ni nul ni annulable. Par le fait même qu'on la suppose légère, la crainte est sans influence prépondérante sur le contrat et par conséquent incapable de vicier profondément le consentement. Lehmkuhl, n. 1065 ; Marrés, l. 111, n. 99.

La seule crainte révérentielle envers le père et la mère, ou tout autre ascendant, ne suffit pas, *en soi,* pour annuler le contrat. Code civil, a. 1114. Au for extérieur, les caractères que doit avoir la violence pour entrainer la nullité d'un contrat sont indiqués par l'art. 1112 ainsi conçu : « Il y a violence lorsqu'elle est de nature à faire impression sur une personne raisonnable, et qu'elle peut lui inspirer la crainte d'exposer sa personne ou sa fortune à un mal considérable et présent. On a égard en cette matière à l'âge, au sexe et à la condition des personnes. » Ainsi la violence injuste, exercée contre l'un des contractants, l'autorise à demander en justice l'annulation du contrat, alors même que la violence qu'il a subie n'aurait pas été exercée envers la personne même avec laquelle il a contracté. Code civil, a. 1111, 1117.

Au point de vue de la conscience, la question est controversée. Plusieurs théologiens soutiennent la nullité radicale du contrat onéreux, passé dans ces conditions. Le consentement donné, ainsi raisonnent-ils, provient d'un acte injuste. Or, l'injustice ne saurait former un lien de droit. Mais la plupart des docteurs estiment qu'un pareil contrat est simplement annulable. En effet, la violence, fût-elle grave, ne détruit pas la liberté du consentement, et le lien de droit est formé non par l'injustice de la personne qui commet la violence, mais à l'occasion de ou malgré celte injustice, par la libre volonté du contractant. En soi, la convention est donc valable; mais elle peut être annulée, parce que la partie qui a commis l'injustice de la violence et le dommage qui en résulte est tenue à réparation, et donc la partie lésée doit avoir la faculté de résilier l'engagement. Cf. de Lugo, *loc. cit.,* n. 114 sq.; Lehmkuhl, n. 1066, 1067; Reuter, n. 123; Lacroix, n. 636; Bulot, n. 703.

Notons cependant que d'après le droit canon les contrats suivants sont *certainement* nuis, lorsqu'ils ont été passés sous l'influence d'une violence grave et injuste : a) la profession religieuse et en général tous les vœux; *b)* le mariage et les conventions dotales; c) les contrats concernant les biens de l'Église et la renonciation à un bénéfice ecclésiastique; *d)* l'élection d'un prélat et probablement la collation de la juridiction ecclésiastique.

Si la violence subie par l'un des contractants n'a pas été exercée par la personne même avec laquelle il a contracté, le contrat — il s'agit d'un contrat onéreux — est valide. D'une part, en effet, le consentement a été donné librement; d'autre part, la contre-partie n'est pas tenue, comme dans le cas précédent, à réparer une injustice qu'elle n'a point commise. *Ita multi pro'ja-*

bilius contra Billuart. Lugo, *loc. cit.,* n. 178, fait une exception pour le contrat de mariage qu'il estime invalide, lorsqu'il a été fait dans les conditions précitées.

c. *Le dol.* — Par dol il faut entendre toute machination frauduleuse, qui a pour but de faire naître une erreur sous l'empire de laquelle la personne trompée contracte un engagement. Ainsi défini, le dol implique nécessairement l'idée de manœuvres frauduleuses. Ne présentent pas ce caractère les exagérations de langage des vendeurs pour vanter les qualités de leurs marchandises, non plus que les exagérations en sens inverse des acheteurs pour les déprécier. D'ailleurs, ces procédés que réprouve une morale sévère, ne trompent en général personne, â raison même de ce qu'elles constituent une sorte de monnaie courante.

Pour que le dol soit une cause de nullité du contrat, il faut qu'il fasse naître une erreur en l'absence de laquelle la personne intéressée n'aurait pas contracté, c'est ce qu'on appelle le dol *principal.*

Le dol *accidentel,* au contraire, est celui qui a pour objet, non pas de déterminer une des parties à contracter, mais seulement de l'amener à souscrire â des conditions plus onéreuses et qu'elle n'aurait point acceptées, si elle n'avait pas été trompée. Le dol accidentel ne donne droit, pour la partie trompée, qu'à des dommages et intérêts, ou à une diminution d'obligation. Code civil, a. 1116.

D'ailleurs, le dol n'est une cause d'annulation de la convention que s'il a été pratiqué par la personne même avec laquelle on a contracté. Pour cette personne, la réparation du préjudice qu'elle a causé consisterait à ne pas poursuivre l'exécution de la convention que ses manœuvres frauduleuses ont déterminée. Il est donc naturel que l'annulation de cette convention puisse être demandée contre elle, par la partie adverse.

Mais si le dol qui a induit une des personnes à consentir avait été pratiqué par une autre personne que celle avec laquelle cette partie a contracté, le contrat tiendrait; toutefois la victime des manœuvres frauduleuses aurait recours contre leur auteur.

La nullité fondée sur le dol suppose donc une erreur de la part de celui qui en a été victime, et une erreur sans laquelle il n'aurait pas contracté. Cependant la nullité fondée sur le dol ne se confond pas avec celle résultant de l'erreur. En effet, l'erreur inspirée par le dol sera toujours une cause de nullité, lorsqu'elle est telle que l'autre partie n'aurait pas contracté, si elle avait connu la vérité; tandis que l'erreur ayant une cause étrangère au dol ne porte atteinte à la validité du contrat que si elle tombe sur la cause de l'obligation, sur la subslance même de la chose qui en est l'objet, ou sur la personne avec qui l'on a voulu contracter, dans les cas exceptionnels ou le contrat est fait principalement *inluitu personæ.*

C'est ainsi que l'erreur sur les motifs du contrat pourra être un cas de nullité, quand elle aura été inspirée par le dol; alors qu'elle n'empêcherait pas la convention d'être valable, si elle provenait d'une autre cause. Par exemple, j'achète un cheval dans la fausse persuasion ou je suis qu'un de mes chevaux est mort, c'est une erreur sur les motifs du contrat. Si cetle erreur m'a été inspirée par le dol de mon vendeur, je pourrai faire annuler le contrat, tandis que je ne le pourrai pas si elle a une autre cause, fût-ce le dol d'un tiers.

Rappelons ici sommairement la distinction entre les contrats *inexistants,* les contrats *nuis* de *plein droit* et les contrats simplement *nuis* ou annulables.

Le contrat *inexistant* — ou *nul de nullité radicale,* comme disent quelques-uns — est celui qui n'a pas pu se former parce qu'il manquait un élément essentiel à son existence. Ceci arrive lorsqu'il y a défaut absolu *fie* consentement, défaut d'objet, absence ou fausseté de la cause, inobservation des solennités prescrites, s'il s'agit d'un contrat solennel comme la donation, le contrat de mariage, la constitution d'hypothèque. La justice n'a pas besoin d'intervenir pour infirmer un contrat inexistant : on n'annule pas le néant. Le contrat inexistant ne peut produire aucun effet; toute personne intéressée peut se prévaloir de l'inexistence d'un contrat; enfin, un contrat inexistant ne peut pas être validé par une confirmation soit expresse, soit tacite : on ne confirme pas le néant.

A la différence du contrat inexistant, le contrat *nul* réunit les conditions essentielles à son existence, mais il est atteint d'un vice qui l'empêche, sinon de se former, du moins d'être valable.

Les contrats nuis peuvent être subdivisés en deux catégories : contrats *nuis de plein droit,* et contrais *simplement nuis* ou *annulables.*

La nullité des actes de plein droit présente les caractères suivants : a) elle peut être invoquée par tout intéressé. On exprime cette condition en disant qu'elle est *absolue* et souvent on l'appelle de ce nom. — b) Celte même nullité ne peut pas se *couvrir,* c'est-à-dire être ellacée par une confirmation soit expresse, soit tacite, émanée des intéressés. A ces deux points de vue les contrats nuis de plein droit se confondent avec les contrats inexistants.

Les contrats *simplement nuis* ou *annulables* donnent lieu à une action en nullité ou en rescission, au moyen de laquelle l'acte peut être annulé par la justice. Ici, à la différence de ce qui a lieu pour l'acte inexistant, et aussi, d'après certains auteurs, po-.ir l'acte nul de plein droit, la justice doit nécessairement intervenir pour prononcer la nullité de l'acte. L'annulabilité est une mesure de protection que la loi établit en vue de certaines personnes déterminées; ces personnes sont les incapables (mineurs, femmes mariées, interdits) et les personnes dont le consentement a été vicié dans un contrat. Le contrat simplement annulable existe tant qu'il n'a pas été cassé par la justice, il produit donc tous ses effets. Toutefois, ces effets ne se produisent que *provisoirement,* car la sentence judiciaire qui prononcera la nullité rêtroagira au jour de l'acte, et par suite tous les effets produits jusqu'à celte sentence seront considérés comme non avenus.

III. De l'obligation des contrats. — 1° *Comment elle se forme.* — L'effet immédiat d'un contrat, c'est de produire un lien moral : l'obligation, en vertu de laquelle celui qui a donné son consentement doit elfec? tuer la prestation convenue. En vertu même de sa définition, le propre du contrat est de donner un droit à l'une des parties ou à toutes les deux; mais à tout droit correspond un devoir et par conséquent une obligation de conscience.

L'obligation contractuelle s'étend non seulement à l'objet exprimé directement dans le pacte, mais encore à toutes les conséquences de l'engagement qui résulteraient de la loi, de l'équité ou de la coutume. Les parties sont, en effet, supposées agir de bonne foi et consentir implicitement à tout ce qui est contenu dans l'objet principal du contrat.

L'interprétation des conventions est soumise aux règles suivantes du Code civil, empruntées à Pothier; aussi nous bornerons-nous à les éclairer à l'aide des exemples que donne le célébré jurisconsulte, *Traité des obligations,* n. 91 sq.

1re *règle.* — « On doit dans les conventions rechercher quelle a été la commune intention des parties contractantes, plutôt que de s'arrêter au sens littéral des termes, » a. 1156. Ainsi, dit Pothier, vous tenez à loyer de moi un petit appartement dans une maison dont j'occupais le reste, je vous fais un nouveau bail dans ces termes : « *J'ai donné à un tel ma maison, pour tant d'années, pour le prix porté au précédent*

bail. » Seriez-vous fondé à prétendre que je vous ai loué toute ma maison? Non, car quoique ces termes *ma maison,* dans leur sens grammatical, signifient ma maison tout entière et non un simple appartement, néanmoins, il est visible que notre intention a été seulement de renouveler le bail de l'appartement que vous teniez de moi ,et cette intention, dont on ne peut douter, doit prévaloir aux termes du bail.

2e *règle.* — « Lorsqu'une clause est susceptible de deux sens, on doit plutôt l'entendre dans celui, avec lequel elle peut avoir quelque effet, que dans le sens avec lequel elle n'en pourrait produire aucun, » a. 1157. Par exemple, s'il est dit à la fin d'un acte de partage : Il a été reconnu entre Pierre et Paul que Paul pourrait passer par sa propriété; il faut entendre la propriété de Pierre, autrement la clause n'aurait aucun effet.

3· *règle.* — « Les termes susceptibles de deux sens s'interprètent dans le sens qui convient le plus à la matière du contrat, » a. 1158. Je vous loue pour neuf années ma maison, moyennant 1000 francs. On devra considérer que ce n'est pas une somme de 1 000 francs une fois payée, mais 1000 francs par an que j'ai entendu stipuler; car il est dans la nature du contrat de louage, que le prix consiste dans une somme annuelle.

4' *règle.* — « Ce qui est ambigu s'interprète par ce qui est d'usage dans le pays où le contrat s'est passé, » a. 1159. Ainsi je fais marché avec un vigneron pour qu'il cultive ma vigne, sans expliquer le nombre de labours qu'il devra donner; nous sommes censés être convenus qu'il donnera le nombre de labours en usage dans le pays pour la culture de la vigne.

5' *règle.* — « *On* doit suppléer dans le contrat les clauses qui y sont d'usage, quoiqu'elles n'y soient pas exprimées, » a. 1160.

6e *règle.* — « Toutes les clauses des conventions s'interprètent les unes par les autres en donnant à chacune le sens qui résulte de l'acte entier, » a. 1161.

7' *règle.* — « Dans le doute, la convention s'interprète contre celui qui a stipulé et en faveur de celui qui a contracté l'obligation, » a. 1162.

8e *règle.* — « Quelque généraux que soient les termes dans lesquels une convention est conçue, elle ne comprend que les choses sur lesquelles il parait que les parties se sont proposé de contracter, » a. 1163. Par exemple, dit Pothier, si un légataire a composé avec un h,'-ritier pour ses droits résultant du testament du défunt, il ne sera pas exclu de la demande d'un autre legs à lui fait par un codicille qui n'a paru que depuis la transaction.

9' *règle.* — « Lorsque dans un contrat on a exprimé un cas pour l'explication de l'obligation, on n'est pas censé avoir voulu restreindre par là l'étendue que l'engagement reçoit de droit au cas non exprimé, » a. 1164.

Au sujet de l'obligation des contrats, les théologiens moralistes ont posé et discuté longuement la question si les contrats dépourvus des formalités prescrites par :i loi obligent en conscience. Ils avaient surtout en vue le testament, et les solutions qu'ils ont données à cette controverse peuvent se ramener aux trois suivantes :

1. Le contrat passé en dehors des formes légales est radicalement invalide en conscience; l'absence de formes gales ayant pour effet de rendre le consentement inefficace et inopérant. Cf. Lessius, i. II, c. xix, n.32 ; Molina ; Lugo, disp. XXIX, n. 252.

·' La convention ainsi faite oblige en conscience, «oit avant soit après la décision juridique qui en prononcerait l'annulation. Dès lors — ainsi raisonne-t-on — que le lien juridique s'est formé par le libre consentement des parties, il ne peut plus être annulé par le : ir-oir judiciaire. Le droit naturel prime le droitcivil. Cf. S. Antonin, Navarre, Reginald.

3. La troisième opinion tient le juste milieu entre les deux précédentes. Le contrat oblige avant la déclaration de nullité prononcée par le juge, mais après la décision judiciaire il est et demeure inexistant. D'une part, en effet, la convention a pris naissance par le consentement légitime des parties; d'autre part, le juge agissant conformément à la loi avait le pouvoir d'annuler celte convention et la sentence juste et légale oblige au for intérieur. Cf. Solo, Sanchez, S. Alphonse de Liguori, etc.

Quoi qu'il en soit des controverses d'antan, il est certain et communément admis de nos jours, que le législateur a le droit de faire des lois *irritantes,* qui obligent en conscience, à condition, bien entendu, que ces lois ne portent aucune atteinte aux droits de Dieu et de l'Eglise. Les lois de ce genre ne sont-elles pas souvent nécessaires au bien commun de la société? Pourquoi refuser aux législateurs un pouvoir que l'on reconnaît ajuste titre à l'autorité judiciaire. La question *spéculative* semble hors de doute; il n'en va pas de même de la question de *fait :* existe-t-il dans la législation des lois irritantes *ipso facto?* A cette question plusieurs théologiens donnent une réponse affirmative (Touillier, Marrés); le plus grand nombre tient pour la négative. Les contrats que la loi déclare nuis, disent-ils, conservent. d'après l'intention du législateur, toute la valeur qu'ils tiennent du droit naturel, jusqu'au morneni ou ils sont rescindés par le juge compétent. Cf. Bulot, n. 710; Marrés, 1. III, n. 26 sq.; Génicol, n. 594. Telle est aussi l'opinion commune des jurisconsultes. En pratique, celui qui a acquis la propriété d'un objet par un contrat dépourvu de formes légales pourra en conscience le conserver, tant que le contrat ne sera point attaqué, mais il devra se soumettre à la sentence du juge prononçant la nullité de la convention.

2» *Comment les obligations s'éteignent.* — Le moyen ordinaire pour le débiteur de se délier c'est d'exécuter les clauses du contrat, d'effectuer la prestation due. Toutefois, le paiement, bien qu'il soit le mode régulier de libération, n'est pas le seul. L'obligation peut en effet être dissoute de plusieurs manières; ce sont: 1. le paiement; 2. la novation ; 3. la remise de la dette; 4. la compensation; 5. la confusion; 6. la perte de la chose due ; 7. la prescription.

1. *Le paiement.* — Quelquefois le mot paiement est employé dans un sens très large pour exprimer l'extinction d'une obligation de quelque manière qu'elle se produise. Mais habituellement ce mot indique cette cause d'extinction qui consiste dans l'accomplissement même de ce qui était dû. Suivant que l'obligation a pour objet une dation, c'est-à-dire un transfert de propriété, une livraison ou un fait, le paiement consistera dans une dation, une livraison ou un fait. Ainsi le paiement consiste à fournir la prestation qui fait l'objet de l'obligation.

2. *La novation.* — La novation est la substitution d'une nouvelle dette à l'ancienne. L'ancienne obligation est *éteinte,* mais elle est remplacée par une obligation nouvelle, d'où le nom de *novation.* Pour qu'il y ait novation, il ne suffit pas que l'obligation soit modifiée; il faut qu'elle soit transformée. Ainsi, il n'y a pas de novation quand le créancier se borne à stipuler a son débiteur une hypothèque ou un gage, mais il y a novation lorsque le débiteur contracte envers le même créancier un nouvel engagement moyennant lequel le créancier le tient quitte de l'ancien : comme si vous devant une barrique de vin, je conviens avec vous que je vous donnerai à la place une somme de 360 francs; ou si vous devant 1000 francs en qualité de locataire de votre maison, je conviens avec vous que je les garderai à titre de prêt; ma dette qui auparavant était celle d'un locataire, est devenue celle d'un emprunteur.

3. *La remise de la dette.* — Au sens propre du mot, la remise de la dette, c'est l'abandon à titre gratuit; mais elle n'est assujettie à aucune forme particulière :

elle peut être faite oralement, par écrit, en termes exprès ou tacitement. Au reste, le créancierqui restitue volontairement au débiteur le titre de l'obligation est présumé lui faire la remise de la dette. Il conserverait, en effet, son titre s'il voulait garder son droit de créance.

4. *La compensation.* — Lorsque deux personnes se trouvent à la fois débitrices et créancières de sommes d'argent l'une vis-à-vis de l'autre, si on les obligeait à se payer tour à tour, chacune d'elles aurait à reprendre d'une main ce qu'elle aurait payé de l'autre. Il est bien plus commode aux deux parties, et partant plus raisonnable, de simplifier l'opération, en faisant entre les dettes et les créances respectives une balance réciproque et de n'obliger au paiement que celle des deux parties qui se trouvera créancière d'un reliquat. Celte balance réciproque se nomme la compensation.

5. *La confusion.* — La confusion résulte du concours dans un même sujet des deux qualités incompatibles de créancier et de débiteur de la même somme. Cela peutarriver principalement lorsque le créancier succède à titre universel au débiteur, ou le débiteur au créancier. II y a en pareil cas un obstacle matériel à l'exercice du droit. A qui le créancier réclamera-t-il le paiement de sa créance? Ce ne pourrait être qu'à luimême, puisqu'il est aussi débiteur, et cela n'a point de sens. L'extinction produite par la confusion est donc le résultat d'une impossibilité d'exécution.

6. *La perte de la chose due.* — Une obligation est éteinte toutes les fois que son exécution est devenue impossible. Ainsi, lorsqu'il s'agit de livrer un *corps certain,* c'est à-dire individuellement déterminé, si cet objet vient à périr, le débiteur sera libéré ; à moins qu'il ne soit responsable, vis-à-vis du créancier, des suites dommageables qui en résultent.

7. *La prescription.* — La prescription libératrice — il ne s'agit pas ici de la prescription acquisitive — est une cause de libération et d'extinction des obligations, fondée sur une longue inaction du créancier pendant le temps déterminé par la loi. Deux conditions concourent à l'accomplissement de la prescription libératrice l'inaction du créancieret le laps du temps.La prescription libératrice ne produit son effet que si elle est formellement invoquée en justice par l'ayant-droit. Par exemple, les intérêts des sommes prêtées se prescrivent par cinq ans. Code civil, a. 2277. La négligence du créancier à réclamer les intérêts est souvent on ne peut plus funeste au débiteur, et c'est pour empêcher que les débiteurs ne soient écrasés sous le poids d'intérêts accumulés, que la loi a introduit cette prescription. Voir PRESCRIPTION.

IV. LES MODIFICATIONS DU CONTRAT. — Les modifications du contrat sont diverses clauses ou qualités accidentelles qui renforcent ou déterminent l'obligation de la convention. Elles comprennent : l» le serinent; 2° les modalités; 3“ les conditions.

l» *Le serment.* — Le serment est un acte de religion par lequel on prend Dieu à témoin de ce que l'on affirme. L'obligation produite par le serinent est essentiellement différente de l'obligation résultant du contrat; celle-ci est un lien de justice stricte, celle-là est un lien de religion.

Lors donc que l'une des parties ou toutes les deux confirment par serment la convention qu'elles ont passée, elles n'ajoutent pas une nouvelle obligation de justice, mais seulement un devoir moral : le devoir d'être fidèle à la parole donnée à Dieu. Le serment ne saurait donc valider un contrat nul de plein droit ou donner force exécutrice à un contrat annulable. *Juramentum sequitur naturam actus.* Celui qui manque à la convention jurée commet un parjure, en même temps qu'il manque gravement à la justice.

2“ *Des modalités.* — On appelle *modalité,* une qualité ajoutée au contrat accordant une faveur ou imposant une charge à l'une des parties; par exemple, les arrhes dans un contrat de location, une marchandise achetée à l'essai.

Il y a cette différence entre la *modalité* et la *condition* du contrat, que la condition — mais non la modalité — suspend l'obligation de la convention. Prenons comme exemple l'obligation à terme. Le terme affecte seulement l'exécution du contrat, tandis que la condition allecte son existence même. L'obligation sous condition suspensive n'existe pas tant que la condition n'est pas réalisée. Au contraire, l'obligation à terme existe immédiatement, dès que le contrat est passé; l'exécution seule est différée.

Pourvu qu'elle ne détruise pas la substance du contrat, la modalité doit être observée. L'inobservance de celte clause accidentelle ne rend pas en soi le contrat nul ou annulable, mais elle peut donner lieu à des dommages et intérêts ou même être un motif suffisant de rescission, si le préjudice causé ne peut être réparé d'une autre manière.

Toute modalité déshonnête ou impossible doit être regardée comme inexistante, et la convention passée sous cette forme tiendra, à moins que la modalité ne soit une condition *sine qua non* du contrat.

Voici les principales modalités :

t. *L'obligation à terme.* — Le terme est un espace de temps accordé pour l'exécution du contrat. Exemple : j'achète 100 hectolitres de blé, que je paierai dans un an.

Le plus souvent le terme est stipulé en faveur du débiteur; mais il peut l'être aussi, exceptionnellement, en faveur du créancier. Cette circonstance peut être indiquée dans la convention, ou encore résulter soit de la nature soit des clauses accessoires du contrat. De la nature du contrat, par exemple s'il s'agit d'un dépôt — des clauses accessoires : ainsi j'achète au mois de janvier un chien livrable le jour de l'ouverture de la chasse. Il est évident que le terme, fixé pour la livraison, a été stipulé dans mon intérêt afin de m'exonérer jusqu'au jour de la livraison des frais de nourriture et de garde de cet animal.

2. *L'obligation alternative* est celle qui comprend deux choses ou mieux deux prestations sous une alternative, de sorte que le débiteur n'est tenu d'effectuer que l'une d'elles. Code civil, a. 1189. Par exemple, Pierre constitue à sa fille par contrat de mariage une dot consistant en une somme de 100000 francs ou une terre d'égale valeur, il ne devra fournir que l'une de ces deux prestations. Si l'une des deux choses vient à périr ou si l'une des deux prestations est seule possible, l'obligation devient pure et simple. Je vous donne un cheval ou une automobile à votre choix; le cheval crève, donc je dois vous livrer l'automobile.

3. *L'obligation avec clauses pénales.* — La clause pénale est celle par laquelle une personne, pour assurer l'exécution d'une convention, s'engage à quelque chose en cas d'inexécution. Code civil, a. 1226. La clause pénale a un double but : assurer l'exécution de la convention à laquelle elle se rattache et, au cas ou ce résultat ne pourrait être atteint, fixer d'avance les dommages et intérêts. Par exemple, faisant construire une maison, je conviens avec l'entrepreneur que si la maison n'est pas terminée au bout d'un an, il me paiera vingt francs par jour de retard.

4. *Obligation avec détermination.* — Il peut se faire que la convention indique certains caractères particuliers qui en déterminent l'objet. C'est ce qu'on appelle l'obligation avec détermination. Exemple : je lègue à Pierre les meubles de ma maison de Lyon.

Lorsque la détermination porte sur la quantité, elle peut être *spécifique,* ou *laxative.* Spécifique, elle désigne directement l'objet du contrat; dans ce cas, une erreur commise dans l'évaluation de la quantité n'empêche pas la totalité d'être due : je lègue à Pierre mon

parc de 25 hectares qui en réalité n'en contient que 10; le légataire a droit au parc tout entier. l-a détermination est taxalive lorsqu'elle porte, directement sur la quantité, indirectement sur l'objet du contrat. Alors la convention ne vaut que pour la quantité indiquée. Je vends à Paul les dix barriques de vin qui se trouvent dans ma cave; en lait il y en a quinze. L'acheteur ne peut prétendre à la livraison que de dix barriques seulement.

3° *Des conditions.* — Une obligation est conditionnelle lorsqu'elle dépend d'une condition. La condition est un événement futur et incertain auquel on subordonne l'existence ou la résolution d'une obligation.

L'événement doit être futur. Un événement actuellement arrivé ne forme donc point une condition alors même qu'il serait ignoré des deux parties au moment ou elles contractent. Ainsi je m'engage à vous payer une somme d'argent, si M. X a été élu député hier, et nous ignorons tous deux le résultat de l'élection. De deux choses l'une : ou M. X est élu au moment ou nous contractons, et alors l'obligation exprimée par notre convention n'est pas conditionnelle, mais absolue; ou M. X n'est pas élu, et alors il n'y a ni obligation, ni contrat.

Toute condition doit être accomplie de la manière que les parties ont vraisemblablement entendu et voulu qu'elle le fût. Code civil, a. 1175. J'ai contracté envers vous une obligation si vous me payez cinquante louis d'or. Vous pourrez me payer en pièces de cinq francs, s'il est démontré que nous avons dit cinquante louis pour indiquer une somme de 1 000 francs; vous ne le pourrez pas, si le stipulant a intérêt à recevoir son paiement précisément dans la monnaie spécifiée.

Toute condition d'une chose impossible, contraire aux bonnes mœurs ou prohibée par la loi, est nulle el rend nulle la convention qui en dépend. Il est manifeste qu'il ne peut y avoir aucune obligation morale à poser un acte que réprouve la conscience. D'autre part, un acte juridique ne peut produire aucun effet lorsqu'il est subordonné â une condition irrationnelle. Les conditions impossibles ne peuvent aucunement se réaliser, et les conditions illicites sontjuridiquement irréalisables.

Cependant la loi fait exception à cette règle pour les donations entre vifs et les testaments. Elle tient, dans ce cas, la condition apposée comme inexistante. Cette disposition de la loi oblige en conscience pourvu que la condition soit réellement illicite. Il peut arriver en effet que le législateur déclare immorales des conditions qui sont parfaitement justes et licites.

Voici les principales espèces de conditions :

1. La condition *suspensive* affecte l'existence même de l'obligation et la fait dépendre d'un événement futur. Exemple : je prends à bail votre maison moyenn ml 5000 francs par an, si dans un mois je suis nommé colonel dans cette ville.

2. La condition *résolutive* est celle qui opère la révocation de l'obligation et remet les choses au même état que si l'obligation n'avait pas existé. Elle ne suspend point l'exécution de l'obligation, elle oblige seulement *- créancier à restituer ce qu'il a reçu dans le cas ou l'événement prévu par la condition se produirait. Code •:i> il. a. 1183. Ainsi je vous vends une maison 50000 francs payables comptant; mais je me réserve par une clause formelle du contrat le droit de rentrer dans la propriété 4e mon bien, en vous remboursant le prix dans un délai de cinq ans. C'est la vente à réméré, qui n'est quUne vente sous condition résolutive.

3. I.a condition *casuelle* est celle qui dépend du hasard et qui n'est nullement au pouvoir du créancier ou de débiteur. Code civil, a. 1169. Exemple : si votre m>i<on est incendiée, je m'engage à vous la faire rebâtir.

4. La condition *potestative* est celle qui fait dépendre l'exécution de la convention d'un événement qu'il est au pouvoir de l'une ou de l'autre des parties contractantes de faire arriver ou d'empêcher. Code civil, a. 1170. L'obligation peut être potestative de la part du créancier : je vous promets 100 francs si vous abattez tel arbre qui gêne ma vue ; ou de la part du débiteur : je vous vends ma maison de préférence à tout autre, si je me décide à l'aliéner.

La condition *purement potestative* est celle qui indique la simple volonté du stipulant. Il est évident qu'une telle condition annule la convention, puisque ce n'est pas s'obliger que de s'obliger si l'on veut. C'est un non-sens que de dire : je m'oblige, si je m'oblige.

I. Théologie morale. — J. Ærtnys, *Theologia moralis juxta doctrinam S. Alph. de Liguorio,* 6· éd t.. 1901; Allègre, *Le Code civil commenté, dans ses rapports avec la théologie morale, le droit canon et l'économie politique,* 5' édit., Paris, 1895; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* 3· édit., Rome, 1888-1892; S. Antonin, *Summa theologica,* 17'i0; Ballerinî, *Compendium theologiæ moralis P. Gury,* 1880; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale;* Billuart, *Commentarii in Summam S. Thomæ,* 1852; Bucceroni, *Institutiones theologiæ moralis,* Rome, 1892; A. Bulot, *Compendium theologiæ moralis ad mentem P. Gury,* 1905; Carrière, S. S., *Dejustitia et jure,* Paris, 1839; *De contractibus.* Paris, 1844; Elbel, O. M., *Theologia decalogalis cl sacramentalis,* édit. Bierbaum, O. M., 1892; Génicot, *institutiones theologiæ moralts,* Ixiuvain, 1900; Gousset, *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs,* Paris, 184«; *Le Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie,* Paris, 1852; Haine, *Theologiæ moralis elementa ex S. Thoma aliisque probatis auctoribus,* 2* édit., Vienne, 1889; Lacroix, *Theologia moralis,* 1735; Lessius, *De justitia et jure cetcrisque virtutibus cardinalibus,* 1626 ; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 8* édit , Fribourg-en-Brisgau, 1896; Lugo, *De justitia et jure ;* Marc, C. S. R., *Institutiones morales alphonsianæ,* Rome, 1886; Marrés, *De justitia secundum doctrinam theologicam et principia juris recentioris,* 2' édit., 1889; Molina, *De justitia etjure;* Nuldin, *Summa theologiæ moralis,* 5' édit., 1905; Reuter, *Theologia moralis;* Roncaglia, *Universa theologia moralis;* Solo, *De justitia et jure ;* Vermeersch, *Quæstiones de justitia,* 2' édit., Bruges, 1905; WaiTelaert, *De justitia,* Bruges, 1898.

II. Droit romain. — Accarias, *Précis de droit romain,* t. n; May, *Éléments de droit romain,* t. n ; P. Girard, *Études historiques sur la formation du système de la garantie d'éviction en droit romain,* Paris. 1884, et les nombreux auteurs cités dans cet ouvrage notamment p. 46, notes 1 et 2 ; Gradenvitz. *Interpolationen in den Pandekten,* Berlin, 1887; A. Pernice, *Parerga III, Zur Vertrayslehre des rômischen Juristen,dans Zeitschrift der Savigny Stiflung fur Rechtsgeschichte,* 1888, t. ix, p. 195 sq.; Hugo Krüger, *Zur Geschichte der Enlstehung der bonæ fidei judicia, ibid.,* 1890, t. xi, p. 165 sq.

Ht. Droit français. — Aubry et Rau, *Cours de droit civil français;* Baudry-Lacantinerie, *Précis de droit civil;* Demolombe. *Traité des contrats.*

C. Antoine.

CONTRE-REMONTRANTS ou gotnarisles, calvinistes hollandais du xvn· siècle, parti religieux et politique intransigeant, ennemis des arminiens, protestants libéraux et républicains. Voir Arminius, t. i, col. 1969-1970; Calvinistes, t. il, col. 1423.

Effrayé des conséquences logiques de la prédestination prêchée par Calvin, Arminius, professeur à Leyde, avait soutenu que la grâce divine est sérieusement et réellement offerte à tousles hommes, sans toutefois conclure d'abord nettement que c'est par sa propre volonté que l'homme accepte ou repousse la grâce ainsi offerte. I.e professeur Gomar, défenseur du dogme calviniste de la prédestination absolue, l'accusa d'enseigner un nouveau pélagianisme. A son tour Arminius qualifia Gomar de manichéen, puisqu'il faisait de Dieu l'auteur du péché, en partageant les hommes en deux catégories, l'une qu'il s'était réservée *â* lui même, l'autre qu'il avait destinée au démon. Jusqu'à la mort d'Arminius, survenue en lù19. la dispute se confina à peu près sur le terrain tl.· illogique; avec le nouveau chef des arminiens, Episcopius, la querelle devint plus aiguë, car les parti-ans

de Gomar formaient alors la majorité du peuple. Ils accusèrent hautement d'hérésie les docteurs Episcopius, A'orslius, Uytenbogaert. Pour se disculper de l'accusation de pélagianisme, les arminiens présentèrent aux Etats provinciaux de Hollande et de la Frise occidentale une *Remonstrance* en cinq articles. Voir t. I, col. 1969.

Les gomaristes y opposèrent aussitôt une *Conlre-remonstrance,* dans laquelle ils défendaient, avec une âpre violence, la doctrine du calvinisme le plus rigide. On leur donna par suite le surnom, qu'ils gardèrent désormais, de *Conlre-remonstrants.* En même temps, un peu partout en Hollande des luttes fort vivess'engagérent entre les partisans des deux croyances, et la politique en envenima le déhat. Le parti militaire et orangiste, avec son chef Maurice de Nassau, fils du Taciturne, était conlre-remontrant, tandis que le parti républicain, formé de l'aristocratie marchande et des principaux députés des États-Généraux, était remontrant. Les Etats réunirent d'abord des colloques de conciliation en 1611 à la Haye, en 1613 à Delft. N'obtenant ainsi aucun résultat, ils essayèrent ensuite d'imposer à tous sinon la tolérance réciproque, du moins le silence, et interdirent pour l'avenir toute discussion irritante. Ils ne réussirent pas davantage à calmer les esprits, car le parti orangiste était prépondérant depuis la trêve d'Anvers, 1609, ou grâce â lui l'Espagne avait reconnu provisoirement l'indépendance effective des Provinces-Unies. Son chef, Maurice de Nassau, devenu sla-Ihouder, vonlantsegagner les gomaristes qui avaient la puissance du nombre, convoqua en 1618 le synode de Dordrecht, où furent invités les principaux calvinistes de l'Europe; seuls, les calvinistes français, empêchés par Louis XIII, ne purent s'y rendre. Présidé par un contre-remontrant. Bogerman, le synode tint 154 sessions du 13 novembre 1618 au 9 mai 1619; les remontrants n'y parurent qu'en accusés. Finalement, ils furent condamnés autant comme ennemis politiques que comme adversaires religieux du parti prépondérant. Deux cents pasteurs furent déclarés déchus de toute fonction ecclésiastique. Le grand pensionnaire Barnevell fut mis à mort, le poète et théologien Grotius, condamné â une détention perpétuelle; tous les remontrants qui refusèrent de se soumettre aux nouvelles décisions dogmatiques, bannis, et leurs biens confisques.

Les décisions des théologiens contre-remontrants du synode de Dordrecht forment cinq chapitres intitulés: I» *de divina prædestinatione;* 2" *de morte Christi et hominum peream redemptione;* 3' et 4« *de hominis corruptione et conversione ad Deum ejusque modis;* 5° *de perseverantia sanctorum.* Elles adoptent et confirment les opinions extrêmes de Calvin sur la prédestination absolue, rejettent la liberté de l'homme et sa coopération au salut; pourtant elles ne 6xent pas le moment de son élection, car elles ne parlent plus du différend qui avait divisé à l'origine les calvinistes de Hollande. Il n'y est question ni des *supralapsaires* qui croyaient la prédestination indépendante du fait de la chute de l'homme, ni des *infralapsaires* qui la prétendaient liée à cet événement, et qui avaient commencé ainsi à combattre l'intransigeance du calvinisme rigide.

Pour la bibltacraphie. voir t. i. col. 1971 ; *Kirchenlexikon,* t. lu, col. 198G-1ÎW7; *Realeilcyctopluiie,* t. iv, p. 798-802.

L. LtEVENBRUCK.

CONTRITION. On exposera successivement : 1" l'aspect dogmatique delà contrition; 2° les questions morales et pratiques qui la concernent.

I. CONTRITION. ASPECT DOGMATIQUE. — I. L'idée et le terme. IL Nature de la contrition. III. Sa nécessit·5. IV. Ses conditions. V. Son efficacité.

I. L'idée et le terme. — Le concile de Trente définit la contrition : une douleur de l'esprit et une détestation du pêché commis, avec le propos de ne plus pécher à l'avenir, sess. XIV, c. iv, *De contritione,* Denzinger. n. 777, et il fait remarquer qu'elle lient la première place parmi les actes du pénitent. La contrition offre, en effet, celle particularité qu'elle est à la fois disposition nécessaire du sujet à la justification et constitutif matériel du sacrement de pénitence.

Cette définition est l'aboutissant dogmatique et la synthèse définitive des éléments présentés dans la Bible et la tradition comme intégrant l'idée de contrition.

L'Écriture distingue deux sortes de pénitence : l'une extérieure, qui a plutôt un caractère satisfactoire; l'autre intérieure, qui consiste dans l'aflliclion, le regret, la condamnation pratique du péché. Voir Pénitence. C'est proprement la contrition. Le mot lui-mêine se trouve rarement dans la Bible employé avec celte acception. Il est douteux que le substantif *noham* soit de bonne lecture dans Osée, xm, 14. Cf. Hitzig, *Die zwôlf kleinen Prophelen,* Leipzig, 1863, p. 432. La forme verbale *niham* exprime simplement le regret, la peine, dans toute la généralité du terme. Dans Osée, xm, 14, il s'applique au scheôl personnifié. Dans Job, xi.it, 6, il s'agit toutefois d'une douleur morale qui a pour objet les actes défectueux à l'égard de Dieu. Il en est de même du mot grec μεταμέλομαι, qui correspond au mot hébreu *niham,* Sap., xtx, 2, et qui implique seulement le regret à la suite d'une méprise. I Mach., xi, 10. Ct. Trench, *Synonymes du Nouveau Testament,* trad, franç., Bruxelles, Paris, 1869, p. 284-287. L'expresion *contritio* se retrouve dans la Vulgate pour signifier l'écrasement matériel, Ps. l.tx, 7, la ruine et la misère, Jer., Il, 13, le chagrin violent, Is., xv, 5. la prostration de l'âme. Is., lxvi, 2. Au sens moral, il traduit bien le grec συντρiδειν et désigne la douleur et le regret des fautes. *Cor contritum et humiliatum non despicies.* Ps. t, 19. Cf. D. Schenkel, *Dibel-Lexicon,* Leipzig, 1875, t. v, p. 86 sq.

Mais l'idée biblique de pénitence, exprimée par les termes plus généraux de conversion, Ezech., xxxm, 12, repentir, Job, il, 12 sq., contient tous les éléments qui constituent l'acte de contrition. Elle suppose avant tout que le pécheur reconnaît sa faute et en prononce devant Dieu l'humble aveu comme d'un outrage fait â la majesté divine. Ps. L. Aussi est-ce la crainte qui est éveillée tout d'abord dans le cœur du coupable pour l'amener â résipiscence. Prov.,i, 27; vu, 40. La voix de la conscience se fait alors entendre avec le regret et la douleur. Il Beg., xtt, 13; xxtv, 12, 17; III Beg., xxt, 27; .1er., xxt, 9. C'est dans les Psaumes surtout qu'il faut chercher l'expression de ce regret amer, Ps. vi, 7; xxxt, 5; i., 7, qui implique d'ailleurs le changement de vie et la persévérance dans le bien. Ezech., xvm, 21.

Le Nouveau Testament, en dehors de l'idée générale de retour à Dieu, mentionne plus clairement encore les caractères ou les effets de la pénitence intérieure ou contrition. La parabole de l'enfant prodigue, Luc., xv, 11-52, celle du pharisien et du pnblicain, Luc., xvm. 12-14, contiennent toute la doctrine de Jésus. Cf. Malth., m, 8; xn, 41; Marc., i, 4; Luc., v, 32; xm, 5. Elle est nommée par saint Paul ἡ κατὰ θεόν λύπη. II Cor., vu, 10.

Les Pères ont repris les diverses expressions du langage biblique et invoqué l'exemple des saints pénitents de l'Ancien Testament pour dépeindre l'aversion et la douleur de l'âme en face de son péché. Cf. Clément, /« *ad Cor.,* VIII, 1-5, Funk, *Die apostolischen Vâter,* Tubingue, 1901, p. 37; Hermas, *Vis.,* n, c. n, *ibid.,* p. 147; S. Cyprien, *De lapsis,* n. 32 sq., édit. Hartel, t. i, p. 262; S. Ambroise, *Epist.,* Lt, n. 11, *P. L.,* t. xvi, col. 1162; S. Grégoire le Grand, *Homil.,* xx. *in Evang.,* n. 7, *P. L.,* t. lxxvi, n. 1163. Cf. Schanz.

Die Lehre von den heiligen Sahramenten, Fribourg, 1893, p. 539 sq.

C'esl à eux que les scolastiques ont emprunté les éléments de leur doctrine et le terme de contrition. Ce mot commença, vers le milieu du xi· siècle, à prendre un sens spécifique en regard du mot *attrition,* voir Attrition, t. i, col. 2236, et désigna le repentir inspiré par la charité, sans perdre pour autant sa signification générique. Cf. Alain de Lille, *Regulæ de sacra theologia,* reg. 85, *P. L.,* t. ccx, col. 665, avec les remarques de Mingarelli, *ibid.,* col. 618; Morin, *De disciplina* in *adminislr. sacr. pœn.,* l. VIII, c. Il, n. 14, Paris, 1651, p. 505. Klee a redressé sur ce point les erreurs de Morin. *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens,* trad. Mabire, Paris, 1848, t. il, p. 349, note 1.

L'explication du terme est fournie par saint Thomas, qui applique par analogie l'idée de brisure, de broiement matériel à l'action ou à l'état de l'âme brisant avec l'attache au péché jusque dans le menu. *Quia ad dimissionem peccati requiritur quod homo totaliter affectum peccati dimittat, perquem quamdam continuitatem el soliditatem in sensu suo habebat, ideo actus ille, quo peccatum demittitur contritio dicitur per similitudinem. In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. n, a. 1, sol. 1. Le mot contrition est ici interprété dans son acception spécifique.

H. Nature ue la contrition. — Il est à remarquer que la définition formulée par le concile de Trente est moins une définition stricte par le genre et l'espèce, qu'un exposé succinct des caractères essentiels de la contrition.

Les Pères de l'Église avaient indifféremment relevé, soit la peine intérieure, soit la détestation ou séparation effective de l'attache au péché. Saint Augustin avait envisagé la contrition comme une douleur qui remet les péchés. *In I's. cxi.vr, P. L.,* t. xxxvil, col. 1902. Saint Grégoire le Grand met en relief le retrait du péché : *Contritio est humilitas spiritus annihilans peccatum. Moral.,* l. VIIl, c. xvi, *P. L.,* t. ι,χχν, coi. 407. Saint Isidore de Séville unit les deux éléments : *Contritio est compunctio et humilitas mentis. Sent.,* I. 11, c. xu, *P. L.,* t. i.xxxm, col. 613. Cette humilité de l'esprit doit être envisagée, d'après l'ensemble de la doctrine, comme la réaction de la volonté contre (orgueil, principe du péché, et dès lors contre le pêché lui-même.

Les anciens scolastiques avaient reconnu, dans banalise de l'acte de contrition, quatre éléments distincts : la volonté d'anéantir le péché commis, la haine du péché, sa détestation et la douleurqui en résultait dans l àrne et ils s'étaient demandé quel était, de tous ces éléments, le constitutif propre de la contrition. Alexandre de Halés, *Summa,* part. IV, q. xvtl, m. 1, Cologne, 1622, t. iv, p. 525, estimait que l'acte par lequel le péri,.ur déteste sa coulpe est l'acte de contrition par excellence : la douleur n'est qu'une conséquence naturelle. Saint Bonaventure,/» *IV Sent.,* l. IV, dist. XVI. p. i, a. 1. q.l, Quaracchi, 1889, t. iv, p. 383, définit la contrition une douleur de l'esprit, non point le sentiment pénible qui résulte de la conscience même du mal, nuis le mouvement répulsif de la volonté à l'égard de U faute commise : *Contritio est dolor per essentiam ▮; atenus dolor sumitur pro dissensu voluntatis, non ; ru passione sensibili.* Saint Thomas, en soumettant à nne analyse plus pénétrante les divers éléments du problème, apporta une solution non pas nouvelle, mais f us précise, en ramenant à l'unité les divers points de ᵻj··. La contrition étant un acte de vertu requiert tout c abord la rectitude de la volonté, c'est-à-dire son dégagement du mal, puisqu'il s'agit du pécheur; c'est la détestation proprement dite, l'acte qui réprouve le ptché commis. Mais ce mouvement de la volonté suppose nécessairement la perception du péché commis comme un mal dont l'homme pécheur se trouve présentement affecté, soit à cause de la laideur même du péché et de son opposition avec la bonté divine, soit à raison des suites pénales, et dès lors la détestation du pêché est toujours accompagnée, précédée de ce malaise, de cette tristesse volontaire qui constitue la douleur de lame. *Sicut enim inflatio propriæ voluntatis ad malum faciendum importai, quantum est de se, maluni ex genere, ita illius voluntatis annihilalio et comminulio quiedam de se importat bonum ex genere, quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum commissum est : et ideo contritio, quæ hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis, el propter hoc est actus virtutis illius cujus est peccatum preeterilum detestari el destruere, scilicet panilentiæ. In l* I' *Sent.,* I. IV, dist. XVII. q. ii, sol. 2. Ainsi l'élément primordial, générique, serait la douleur de l'aine. *Sic contritio est dolor per essentiam... Ibid. Ponitur gemis ipsius, scilicet dolor... Ibid.,* sol. I. Saint Thomas observe avec raison que la différence des solutions provient surtout de la différence des points de vue. Mais la pensée est fixée nettement. Si *ergo in actu pœnitenlis consideretur sola displicentia peccati præterili, hoc immediate ad charilalem pertinet, sicut gaudere de bonis prælerilis. Sed intentio operandi deletionem peccati præterili requirit specialem virtutem sub charilale. Sum. tkeol.,* IIP, q. l.xx.xv, a. 2, ad 1'l"l.

Il résulte deces considérations que la hainedu péché·, qui de sa nature n'implique point le péché commis, ne peut être regardée comme un des constitutifs de la contrition. Aussi la retrouve-t-on en Dieu à un degré infini. Quant au ferme propos, il découle nécessairement de la détestation du péché et il n'est point requis absolument pour le pardon. Cf. Suarez, *De pœnil.,* disp. IV. sect, ni, a. 2, *Opera,* Paris, 1866, t. xxn, p. 81.

111. Nécessité ue la contrition. — l» *Erreurs luthériennes.* — Avant Luther, personne n'avait encore révoqué en doute la nécessité pour le pêcheur de se repentir de ses fautes pour recouvrer la grâce et opérer son salut. La tendance des hérétiques du XIIIe et du xive siècle était plutôt d'exagérer l'efficacité du repentir. Cf. *Rescriptum contra varios fidei errores,* η. 6, dans *Ribliolh. Patrum,* édit, de Lyon, t. xxv, p. 335; *Contra Waldenses, c.* ix, p. 273.

La théorie de Luther sur la justification par la foi excluait logiquement la nécessité de la contrition, car la justice du Christ nous est imputée par Dieu en raison de notre foi et la pénitence n'est qu'un effet de la grâce divine révélée en Jésus-Christ. L'homme est impuissant â se préparer à la grâce. Toute pénitence vient delà grâce elle-même, qui en produisant l'amour dans la personne du pécheur produit en même temps la haine du péché. Il ne peut être question de repentance avant que l'homme soit dirigé par la grâce. Alors seulement il voudrait accomplir la loi, alors seulement il reconnaît que, même avec le secours de la grâce, il ne le peut pas. Il est amené ainsi â désirer toujours plus de justice, â aimer Dieu seul, â se prendre en horreur lui-même et le péché qui habite en lui. Cf. A. Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en /5/7, d'après des documents inédits,* Paris, 1906. p. 218.

Telle est, résumée par les plus zélés défenseurs de Luther, la doctrine du réformateur sur la pénitence et la contrition el la manière nouvelle dont il a conçu le repentir. Herrmann reconnaît, après Kitschl, que celte interprétation, qui supprime radicalement la notion catholique de contrition, se rapproche trop des doctrines scolastiques et que la contrition luthérienne, qui suppose la justification, n'est que la confiance en la miséricorde divine. Herrmann. *Die Russe des evangelischen Christen,* dans *Zeitschrift für Théologie und Kirche,* 1891, p. 28 sq.

Il serait facile de démontrer la légitimité de ce point de vue. Cf. Denille, *Luther und Lutherlum in der erslen Enlwicklung,* Mayence, 1906, t. i, p. 222; t. n, p. 454, 517. 684, 686. La doctrine de Luther sur la pénitence considérée comme une suite de la justification remonte à l'année 1518; elle est formulée pour la première fois dans une lettre de Staupitz à Luther : « Il n'y a de vraie pénitence que celle qui commence par l'amour de la justice et de Dieu. » Et Luther aussitôt de répondre : « Celte parole me causa une joie aussi vive que si elle m'eut été révélée du ciel. » Lettre à Staupitz, 30mai 1518. Enders, *Dr. Martin Luthers Briefivechsel,* Francfort .1884. t. i, p. 195.

L'erreur fut systématisée et propagée aussitôt.

Dans un sermon prêché avant 1520, on la trouve déjà ouvertement manifestée. Luther s'emporte contre les confesseurs qui s'enquiérent des dispositions du pénitent en dehors de la foi, et notamment de la contrition. *Errant sacerdotes et delirant, ut non absolvant, nisi sint contriti, et querunt : O fili, doles de peccatis tuis ? ut in l V Sententiarum. Solum dicat : Credisne? Crede el confide, ego bonum tibi feci. Sic Christus peccatrici dixit : Dimittuntur peccata tua. Ich absolvir dich. Vade in pace, quia credis : El mulieri : Fides tua te salvam fecit... lia salus nostra in verbo est. De sacerdotum dignitate sermo, Werke,* Weimar, 1888, t. tv. p. 658.

Parmi les erreurs condamnées par la bulle de Léon X, *Exsurge Domine,* le 15 mai 1520, plusieurs ont trait à la contrition : « Ne compte pas être absous à cause de ta contrition, mais à cause de la parole du Christ : Tout ce que vous aurez délié, etc. (Matth., xvt). Donc, aie confiance, te dis-je, si tu as reçu l'absolution du prêtre, et crois fortement que lu es absous, et tu seras vraiment absous, quoi qu'il en soit de la contrition. » — « Si par impossible le pénitent n'avait pas la contrition ou si le prêtre ne lui donnait pas sérieusement l'absolution, mais seulement par manière de jeu, il suffit qu'il se croie absous pour être absous en toute vérité. « — « Nul n'est tenu de répondre au prêtre qu'il a la contrition et le prêtre n'a rien à demander. » Denzinger, *Enchiridion,* n. 635. 636, 638.

La censure pontificale ne fit que confirmer le novateur dans son hérésie. Dans la défense des articles condamnés par Léon X, Luther exprime avec une énergie nouvelle le fond de sa pensée. Il n'y a de contrition que subséquemment à la grâce. Saint Paul terrassé sur le chemin de Damas a été environné d'une grande lumière et aussitôt revêtu de la charité divine. C'est alors qu'il s'est écrié : Seigneur, que voulez-vous que je fasse? L'infusion de la grâce ne se produit pas sans une grande commotion de l'âme, comme celle dont fut saisie la Vierge à la visite de l'ange. *Jla peccator, dum virtute Dei compungitur et visitatur per gratiam, vehementer concutitur atque hac ipsa concussione ad odium peccati in amorem justi lix rapitur. Assertio omnium articulorum M. Lutheri,* n. 7, *Werke,* Weimar, t. vu, p. 116 sq. A chaque page de la défense revient sa thèse fondamentale : la foi seule justifie le pécheur. *Fides, ut dixi, exigitur in promissionis divinte verbo, quod, quocumque modo audiatur, si fide suscipitur, justificat... Non enim contritio, sed fides reputatur ad justitiam. Ibid.,* p. 120 sq.

Devant ces textes absolument décisifs, on ne voit pas comment peuvent subsister les conclusions adoptées par un des derniers historiens de la doctrine religieuse de Luther et qui sont celles, généralement, de l'école orthodoxe : · Dans l'ensemble de la pensée de Luther, la pénitence occupe une place primordiale. Elle est la base sur laquelle repose tout l'édifice. Sans la pénitence point de régénération ni de salut, parce qu'il n'y a ni le sentiment du péché ni le désir du pardon. Tout le christianisme pratique de Luther est concentré dans la doctrine de la pénitence. » A. Jundt, *op. cit.,* p. 216. Ne serait-ce pas plusjuste de dire : « dans la suppression de la pénitence? »

Sur cette question vivement débattue entre écoles protestantes, voir t.ipzius, *Luthers Lettre von der Busse,* Brunswick, 1892: Sicfert. *Die neuesten tlieotogischen Forschungen über Busse und Glauben,* Berlin, 1896; Stückert, *Die katholische Lettre von der Busse,* Fribourg-en-Brisgau, 1896; Galley, *Die Busslehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit,* Gutersloh, 1900.

2° *Doctrine catholique.* — Les théologiens du moyen âge ont agité la question de savoir si, dans un ordre différent du plan actuel de la création. Dieu aurait pu, sans rétractalion préalable du pécheur, lui remettre son péché, en ne lui en imputant point la coulpe et dès lors en le déchargeant de la peine, en d'autres termes en tenant le fait peccamineux comme non avenu. Il suffit d'indiquer ici cette question qui est une pure question d'école et qui a été généralement résolue par l'affirmative. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Il" II·, q. xxtv, a. I; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* I. IV, dist. XVII, a. 1, q. i, Quaracchi, t. tv, p. 419; Suarez, *De pænit.,* disp. IX, a. 2, sect, tv, p. 164 sq.

Dans l'ordre actuel de la grâce, aucun théologien catholique n'a jamais révoqué en doute la nécessité de l'acte de contrition pour le pécheur à l'égard des péchés graves, et celte nécessité ne découle pas seulement d'un commandement positif, imposé par Dieu, mais des conditions mêmes sur lesquelles repose toute l'économie du salut. Il y a donc double nécessité : nécessité de moyen et nécessité de précepte.

1. *Nécessité de moyen. — a) Documents scripturaires.* — Le salut offert par Dieu aux hommes est inséparablement lié, dans la Bible, au regret préalable de la faute. « Si l'impie fait pénitence de ses péchés, s'il garde tous mes préceptes, et s'il accomplit le jugement et la justice, il vivra et ne mourra point. » Ezech., xxm, 22. Cf. Joel, il, 12; Eccli., Il, 22. Le Nouveau Testament exprime la même corrélation. « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous pareillement. » Luc., vlll, 3-5. Bien qu'il ne s'agisse immédiatement dans ce texte que de la peine temporelle du péché, il est clair par tout l'ensemble qu'il s'agit également, et à meilleur droit, de la peine éternelle. Cf. Act., m, 19.

b) Témoignages patristiques. — Saint Clément de Rome affirme nettement la nécessité de la pénitence intérieure pour le salut. Μετανοήσωμεν οὐνέξ ὁλη χαρδια , ἵνα μή τι ἡμῶν παραπόλητα:. *Il ad Cor.,* XVI, 1, Funk, p. 164. Hermas se plait à insister sur celte essentielle condition : Τότε ἀφάν-αι αὐτοῖ ai αμαρτια: πχσαι, ἀ ηρότερον ἥμαρτον και πασιν ἁγίοι ἀμαρτήμασιν μέχρι ταὐτη τὴ ημέρα ἐ'αν ἐξ ὁλη τὴ ζαρδία μετανοήσωσιν. Vis., il, c. Π, η. 4, *ibid.,* ρ. 224. D'après saint Cyprien, aucun espoir en dehors de la pénitence du cœur. *Agite pænitentiam plenam, dolentis ac lamentantis animi probate meeslitiam. Nec vos quorumdam moveat aut error improvidus aut stupor vanus, qui, cum teneantur in tam gravi crimine, percussi sunt animi cæcilate, ut nec intellegant delicia nec plangant... qui autem pænitentiam criminis tollunt, satisfactionis viam claudunt. De lapsis,* n. 32, édit. Hartel, t. i, p. 261. Aucun texte n'est plus affirmatif que la lettre de saint Ambroise à l'empereur Théodose. *Peccatum non tollitur nisi lacrymis et pænitentia. Nec angelus potest, nec archangelus. Dominus ipse qui solus potest dicere : .. Ego vobiscum sum, » si peccaverimus, nisi pænitentiam deferentibus non relaxat. Epist.,* u, n. 11, *P. L.,* t. xvi, col. 1162. Cf. S. Augustin, *Semi.,* cccli, *de utilitate agendæ pænilentiæ,* η. 7, *P. L.,* t. xxxix, coi. 1543; S. Grégoire le Grand, *Ilomil.,* xx, *in Evang.,* η. 7, *P. L.,* t. i.xxvi, coi. 1163.

c) *Documents conciliaires.* — En dehors des condamnations portées par Léon X contre les assertions de

Luther (voir col. 1675), le concile de Trente a défini solennellement la doctrine de l'Église touchant la nécessité de la contrition : *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius.* Sess. XIV, c. tv, *De contritione.*

d) Arguments théologiques. — Puisque le péché est de sa nature une injure faite à Dieu, il est conforme à l'ordre deschoses que le pardon ne soit donné qu'après rétractation de l'outrage. Tant que le coupable persiste dans sa haineou son mépris, aucune relation d'amitié ne devient possible à aucun titre. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*. I. IV, dist. XVII, q. it, a. 1 ; S. Bonaventure, *ibid.*, dist. XVI, p. i, a. 4, q. n, p. 392 sq.; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, part. IV, dist. XVII, a. 1, q. v, Brescia, 1591, t. iv, p. 213.

2. *Nécessité de précepte.* — L'obligation positive de la contrition est formulée en termes explicites par l'Écrilure et les Pères. Son rappel signale particulièrement les débuts de la mission du Sauveur : *Pænitentiam agite,* Matth., tv, 17, et continue à faire l'objet de la prédication des apôtres. Act., u, 38.

On relèverait dans la littérature patristique une foule de textes exhortant les fidèles à ce devoir. Tertullien le rappelle d'un mot, comme un souvenir fréquemment évoqué. *Bonum est pænitere, annon ? Quid resolvis 'f De pænit.*, c. iv, *P. L.*, t. i, col. 1234. Saint Jean Chrysostome commente d'une manière analogue cette obligation : Μή γάρ βαρύ τι και επαχθέ παρ' ήμών επιζητεί; Συντριβήν καρδια , λογισμού κατα'νυξιν, όμολογίαν πταισματο , προσεδρίαν συντεταμε'νην. *In Gen.*, hoinil. xx, n. 3, *P. G.*, t. lui, col. 170.

Ce précepte découle naturellement d'ailleurs de la nécessité fondamentale de la contrition dans l'œuvre du salut pour le pécheur. Etant de nécessité de moyen, la contrition devait être positivement commandée par Dieu. Cf. Ch. Pesch, *Prælect. dogm.*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. vu, p. 45.

Ce précepte étant positif n'est pas en tout temps obligatoire. Il est certain qu'il oblige à l'article de la mort, si le moribond a conscience de son péché. Le mépris qu'il ferait alors de son salut éternel en refusant de l'acquérir par un acte de contrition serait une injure nouvelle à l'adresse de Dieu, un nouveau péché. D'autre part, rien ne prouve qu'il soit requis de faire un acte de contrition aussitôt le péché commis. Mais quel délai Dieu laisse-t-il à la liberté de l'homme? Il est impossible de le déterminer, de l'aveu des moralistes, et pratiquement la question est sans importance aucune, puisque le précepte de la confession annuelle implique nécessairement l'obligation de la contrition, qui est matière essentielle du sacrement de pénitence. Voir Pénitence *(Matière de la).* Cf. Wirceburgences, *De pænilenlia,* disp. 1, c. tv, n. 78, Paris, 1880, p. 69 sq.

IV. Conditions de la contrition. — La doctrine -.itliolique distingue deux sortes de contrition : la contrition imparfaite ou attrition, voir Attrition, t. i, col. 2235, et la contrition parfaite ou contrition proprement dite, qui est fondée sur la bonté de Dieu et qui d leste le péché non point à cause du mal dont il est li source pour le pécheur, mais à cause du mal qu'il fait à Dieu.

Depuis Luther, les théologiens protestants ne cessent d'accuser l'Eglise catholique d'avoir toujours ignoré la •raie nature de la contrition et d'avoir abaissé à une crainte vulgaire, « à la peur de la potence, » le regret de l'offense faite à Dieu. Harnack déplore les conséquences désastreuses de cette doctrine, qui n'a fait ;j amener « la ruine de la religion et de la morale la plus rudimentaire ». *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3e ' dit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 528. Et le professeur Dieckhofl, qui a consacré son enseignement à cette question spéciale, rend surtout responsable de ces méfaits le concile de Treme qui « a canonisé contre les protestants une pareille doctrine ». *Der Ablassslreit dogmengesehichllich dargeslellt,* Gotha, 1886, p. 1 sq. Cf. E. Fischer, *Zur Geschichle der evangelischen Beichle,* Leipzig, 1902, t. I, p. 83, 88; 11. Finke, *Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhâltnisse zu Ende des Millelallers nach der Darslellung K. Lamprechts,* Rome, 1896, p. 122.

La doctrine du concile de Trente est cependant d'un ordre bien supérieur à la conception luthérienne de la pénitence; elle suffit à se justifier par elle-même, si on ne s'attache point à dénaturer le sens des expressions employées par les Pères, et ne fait d'ailleurs que reproduire l'enseignement constant et unanime de l'Eglise et les données les plus claires de la révélation divine.

Declarat igitur sancta synodus hanc contritionem non solum cessationem a peccato et vitæ novae propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere, juxta illud : *Projicite a vobis omnes iniquitates vestras, in quibus prscvaricati estis, et facite vobis cor novum et spiritum novum.* Et certe, qui illos sanctorum clamores consideraverit : *Tibi soli peccavi et matum coram te feci ; laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum; recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine anima meæ,* et alios hujus generis, facile intelliget, eos ex vehementi quodam nnteactæ vitæ odio et ingenti peccatorum detestatione manasse. Sess. XIV, c. iv. *De contritione,* Denzinger, *Enchiridion,* n. 777.

Le saint concite déclare en conséquence que cette contrition ne renferme pas seulement la cessation du péché, le ferme propos et le commencement d une vie nouvelle, mais aussi la haine de ta vie passée, suivani ce texte : *Rejetez loin de vous toutes vos iniquités, œuvres de vos prévarications, et faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau.* Et certainement, celui qui considère ces clameurs des saints : *J'ai péché contre vous seul et j'ai fait le mal devant vous; j'ai souffert dans mon gémissem/nt, et toutes les nuits je baignerai ma couche de tannes ;je repasserai pour vous dans l'amertume de mon âme toutes mes années,* et d'autres textes analogues, celui-là comprendra aisément que cette contrition provenait d'une violente haine de la vie passée et d'une grande détestation du péché.

Il résulte de cette déclaration solennelle, comme de tous les enseignements des Pères ou des théologiens, que la contrition requise pour le pardon des péchés mortels doit être une douleur des fautes vraie et formelle, souveraine, surnaturelle, universelle, et c'est une erreur grave d'affirmer que le protestantisme a su rendre à la contrition son véritable caractère. Cf. K. Burger. *Reue,* dans *Realencyelopâdie für protest. Theol.*, t. xvi, p. 168.

1° *La contrition doit être une douleur vraie et formelle.* — 1. *Documents scripturaires.* — L'Ecriture parlant de la pénitence exige un cœur contrit et humilié, Ps. L, 9; elle déclare que l'âme et non les vêtements doit être déchirée, Joël, xm, 3-5; que la douleur doit se mêler au regret. Jer., xxi, 9. Cf. ill Reg., xxi, 27; Job, XLit, 6.

2. *Documents patrisliques.* — La tradition est constante à mettre en relief le caractère afflictif de la contrition. Les plus anciens écrivains insistent sur les caractères de la pénitence telle qu'elle était pratiquée chez les Juifs, comme le pseudo-Barnabé : Τού λαού νηστεύοντο και κοπτομενου έπι σάκκου καί σποδού, *Barnabæ epist.*, vu, 5, édit. Funk, p. 22; mais c'est pour en tirer les leçons de la pénitence intérieure et en déduire la nécessité de la douleur morale. Origène revient fréquemment sur cette pensée et sur cette déduction. .Si *in amaritudine fletus lui fueris luctu, lacrymis et lamentatione confectus. In Lev.*, hornil. u, n. 4, *P. G.*, t. xii, col. 419. Cf. *Constitutiones apostolorum,* u, 10, édit. Funk, Paderborn, 1906, t. 1. p. 47. Saint Jean Chrysostome décrit en maints endroits cette

amertume du cœur au souvenir persistant du péché. Ὅταν γάρ ἀνθρωπο ὑπὸ αμαρτία ἀλοῦ και ὑποσκελισΟει καταπέση, εἶτα κκτεσΟiη αυτόν τὸ συνειδὸ , και τῇ αμαρτία συνεχῶ ἀναμιμνήσκων, εαυτὸν ἀποπνίγζ, τῇ τῇ ἀθυμια υπερβολῇ καὶ καθ' ἑκάστην ἐμπυριζηται τὴν ἡμεραν. *Homil·*, tv, *de pœnit.*, n. 1, *P. G.*, t. xt.ix, col. 299. Pour saint Augustin, l'efficacité de la pénitence se mesure â l'intensité même de la douleur. *In actione pœnitenliæ... non tam consideranda est mensura temporis quam doloris. Cor enim contritum et humiliatum Deus non spernit. Enchir.*, c. i.xv, *P. L.*, t. XL, coi. 262. Enfin la douleur est donnée par saint Grégoire le Grand comme l'élément caractéristique de la contrition. *Pœnitenliam quippe agere est et perpetrata mala plangere et plangendanon perpetrare. Homil.*, xxxiv, *in Evang.*, n. 15, *P. L.*, t. i.xxvi, col. 1256.

Les écrivains ecclésiastiques du moyen âge reproduisent avec fidélité l'enseignement traditionnel. Saint Béde prêche la valeur rémissive des larmes, *ad abluenda peccata et restituendum perditum baptismum. In Maith, evang. expos.*, I. 1, c. v, *P. L.*, t. xcti, col. 24. Le moine de Corbie, Chrétien Druthmar, *Expos, in Maith.*, c. tv, *P. L.*, t. cvi, col. 1292, exhorte à la douleur des fautes le pécheur même après la rémission. Jusqu'aux premiers écrits scolastiques, tous les commentaires de l'Écriture et les discours adressés au peuple développent, sans l'atténuer ni la modifier en rien, la doctrine des premiers Pères.

3. *Doctrine scolastique.* — En même temps que saint Anselme de Cantorbéry, *Homil.*, XIII, *P. L.*, t. ci.vm, col. 662, Hugues de Saint-Victor attribue à la contrition un effet salutaire, mais â la contrition qui consiste dans la vraie douleur de l'âme. Comme saint Isidore de Séville, c'est la componction du cœur qui devient le principe du salut. *Impietas peccati in compunctione sævitur. De sacramentis,* I. II, part. XIV, c. vin, *P. L.*, t. ci.x.xvi, col. 564 sq.

La description tracée par Alain de Lille des caractères de la contrition est à retenir comme un des plus décisifs arguments que l'on puisse opposer aux assertions de Luther. Après avoir donné de la componction, qu'il appelle la contrition du cœur, cette belle définition : « L'humiliation de l'esprit dans les larmes au souvenir du péché et en vertu de l'amour du juge et de la crainte du jugement, » il s'étend sur les qualités ou les conditions du repentir. *Ille perfectior est compunctionis effectus qui a se omnes carnalium desideriorum affectus repellit, et intentionem suam toto mentis studio in Dei contemplationem defigit... Compunctio est spirituale lavacrum internes regenerationis, sine quo adultis non valet baptismus; sine quo ad judicium sumitur Christi corpus, sine quo infructuose est confessio, sine quo inanis est satisfactio. Summa de arte prædicamentaria,* c. xxx, *P. L.*, t. ccx, coi. 170.

C'est à celte époque que les critiques protestants font généralement remonter le changement qui se serait opéré dans la conception traditionnelle de la contrition et dont seraient tout d'abord responsables les docteurs scolastiques. Cf. K. Müller, *Der Umschwung in der Lehre von der Eusse wâhrend des 13 Jahrhunderls,* dans *Theologische Abhandlungen,* Fribourg, 1892, p. 289-320. Mais il suffit de parcourir les premiers traités scolastiques pour constater que l'enseignement reste immuable. Alexandre de Halés, qui le premier essaya une synthèse complète de la doctrine fondée sur une analyse approfondie de toutes les questions secondaires, fait précisément dépendre tout son système de cette pensée fondamentale que la contrition consiste essentiellement dans la douleur du péché. *Contritio aliud non est quam dolor per essentiam.* C'est elle qui obtient la rémission du péché par le retrait du péché, el ce mouvement de séparation, ce dissentiment est douloureux, parce que le péché est un acte que l'on ne peut annuler, effacer, alors qu'on voudrait qu'il n'eût jamais été. *Dissensus a re quam impossibile est non esse, el est dolor, dolorem aggravat. Summa theol.,* part. IV, q. xvii, m. i. a. 1, Cologne, 1622, p. 508. Au reste, la définition même de la contrition, transmise dans les écoles du xni· siècle, n'omet jamais de mentionner la douleur, quand elle n'en fait pas le constitutif premier de la contrition. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVI, a. I, q. I, Quaracchi, t. iv, p. 525; S. Thomas, *ibid.,* dist. XVII, q. I, sol. 2. En cela les scolastiques ne font que reproduire l'enseignement du Maître des Sentences qui avait recueilli les textes les plus importants des Pères de l'Église sur ce point et fait surtout ressortir le caractère de componction propre â la contrition véritable. *Sent.,* l. IV, dist. XVI. Anvers, 1767, p. 485. Les reproches adressés aux scolastiques par les théologiens protestants sont assurément sans objet. Voir la minutieuse et savante critique faite par le professeur Mausbach des assertions de Harnack, Lamprecht et Dieckholf : *Historisches und Apologelisches zur scholastischen Eeuelehre,* dans le *Katholik,* 1897, t. i, p. 48-65, 97-116; t. Il, p. 37-50, 97-109.

A celte théorie générale, il est nécessaire d'ajouter les remarques et spécifications formulées par les scolastiques sur ce point. La nécessité de l'acte formel de contrition n'est pas absolue. Tous admettent que l'acte de charité peut y suppléer parfois à l'acte de contrition et produire dans l'âme la rémission du péché, en dehors de toute douleur et de toute détestation des fautes, lorsque cet acte est formé sans que le souvenir des fautes commises et non effacées se présente â l'esprit. Mais la contrition proprement dite est contenue virtuellement dans cet acte, puisque l'union à Dieu par la charité implique la volonté de haïr et de délester tout ce qui déplaît â Dieu, d'aimer et de faire tout ce qui lui plaît. Voir Charité, t. n, col. 2236-2238.

Mais pour recevoir validement le sacrement de pénitence. l'acte de charité parfaite serait insuffisant, car c'est l'acte de contrition et non point l'acte de charité qui est matière essentielle du sacrement de pénitence et le texte du concile de Trente est sur ce point formel. Denzinger, n. 777 sq. Le pécheur qui est rentré en grâce avec Dieu par tin acte de charité parfaite est donc tenu ensuite de former un acte explicite de contrition pour recevoir l'absolution, à laquelle il est tenu de se soumettre. Cf. Wirceburgences, *De pœnit.,* Paris, 1860, 1880, p. 69. Cette doctrine est communément admise. L'opinion contraire d'André Vega. *De justificatione,* l. XIII, c. xxiv, Cologne, 1572, p. 556 sq., a été rejetée à bon droit. Suarez réprouve comme téméraire la thèse d'ailleurs faussement attribuée à Scot, *In IV Sent.,* I. IV, dist. XV, q. iv, a. 3, Venise, 1604. p. 342, qui ne requiert aucun acte formel de pénitence intérieure pour recevoir l'absolution et n'exige que la simple volonté de se confesser. Suarez, *De pœnit.,* disp. XX, sect, i, n. 1, p. 421.

2° *La contrition doit être universelle.* — Le concile de Trente exige que la détestation du péché exclue toute volonté de péché. Sess. XIV, c. iv, Denzinger, n. 777. H en résulte que le pécheur doit détester l'olfense de Dieu plus que tous les autres maux.

Cette doctrine est l'expression même de la révélation divine, qui représente la conversion du cœur â Dieu comme absolue, opérée avec toute l'énergie de la volonté. *Convertimini in toto corde vestro.* Joel, ιι, 12. Cf. Deut., vi, 5; Matth., x. 37; xvi, 25; xxtt, 37; Marc., vin, 35; xii, 30; Luc., x, 27.

Les Pères ont reproduit sous bien des formes cette pensée, soit en commentant les expressions bibliques, cl. S. Clément, *Il Cor.,* xvi, 1, Funk, p. 164; Hermas, Fis., il, c. v, n. 4, *ibid.,* p. 224, soit en attestant la nécessité de rompre toute attache avec le péché. Cf. S. Augustin, *De ulilil. agendæ pœnit.,* serm. CCCLI, n 6 su..

P. L., t. xxxix, col. 1543sq.; *De Trinit.,* l. XV, c. xvm, *P. L.,* t. xlu, col. 2016; S. Grégoire le Grand, *Homil.,* xxxiii, *in Evangelia, P. L.,* t. lxxvi, col. 1241 sq.

Tous les docteurs scolastiques, après Pierre Lombard, 8'enl.,dist. XVII, *P. L.,* t. cxcn, col. 880sq.,ontenseigné qu'un péché grave ne peut être remis sans les autres et que la contrition doit s'étendre dés lors à toutes les fautes pour être efficace. Guillaume de Paris s'est spécialement étendu en de longs commentaires sur ce point de doctrine. *Qui ergo de his omnibus exiit el ab his omnibus spirilualiter corde redit, gui de omnibus pænitudine interna convertitur et de omnibus his ofi'ensis algue injuriis pacem cum Deo facit, ut vulgariter dicatur, merito reversio ad pacem ab inimicis contritio nominatur. De sacram, pænil.,* c. v, *Opera,* Paris, 1674, t. i, p. 463. Cf. Denys le Chartreux, *Summa fidei orlhod.,* I. IV, a. 121, Anvers, 1659, p. 2806.

En même temps, ils prennent soin d'observer qu'il n'est point requis de faire un acte de contrition pour chaque péché, ni d'avoir présent le souvenir de toutes ses fautes au moment où l'on se repent. La détestation générale des péchés atteint tous les cas particuliers. Il en est de même si la détestation porte sur un seul péché en vertu d'un motif général, ce qui est le propre d'ailleurs de la vertu de pénitence. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. I, sol. 3; Suarez, disp. III, sect, VIII, n. 1, p. 57. Voir l'opinion de Cajetan, *Opuscula,* tr. IV, *De contritione et attritione,* q. II, Anvers, 1612, p. 16 sq.

Ces considérations ne s'appliquent pas à la contrition des péchés véniels, l'un pouvant être remis indépendammenl des autres. Il ne répugne point d'ailleurs que le pécheur déteste efficacement un péché véniel, celui par exemple qui lui paraîtra plus odieux, sans haïr pour cela les autres.

3° *La contrition doit être souveraine.* — Ce caractère de la contrition n'est qu'une conséquence des deux précédents. Puisque le pécheur doit détester formellement tout péché et exclure toute volonté de mal faire, il doit par le fait haïr le péché plus que tout autre mal, et la contrition doit être souveraine à cet égard, *appretiative summa.* Si, pour éviter un mal, le pécheur est disposé à commettre une faute, il garde l'attache au péché, sa contrition n'est ni vraie ni universelle. Cf. Collet, *De pænil.,* dist. II, c. iv, dans Migne, *Cursus theol.,* t. XXII, col. 210.

Mais celte intensité de la contrition se rapporte au motif de la pénitence, et non à l'étal du pénitent, qui doit regarder le mal moral comme supérieur à tous les maux physiques et s'en détourner suivant cette appréciation, sans qu'un sentiment de violente douleur soit pour autant ressenti, sans même qu'il soit besoin, ni même opportun, de considérer les différents maux dont on pourrait être affligé afin d'établir un choix entre leur acceptation ou le consentement au péché. Saint Thomas met en garde le pénitent contre ce péril : *Sicut delectabilia plus movent in particulari considerata quam in communi, ita terribilia plus terrent* si in *particulari considerentur... Et ideo descendere in talibus ad singula, est inducere hominem in tentationem, et præbere occasionem peccandi. Quodlib.,* l, a. 9.

C'est d'ailleurs dans le dissentiment de la volonté, dans sa répulsion à l'égard de l'offense faite à Dieu, el non dans la partie affective de l'âme, que consiste cette disposition du pénitent, comme l'observe Alexandre de Halés, après les premiers scolastiques. *Dolor gui est displicentia voluntatis debet esse maximus : debet enim maxime et summe displicere pænilenli quod offenderit Deum et illum peccato suo amiserit. Summa,* part. IV, q. xvn, m. i, a. 1, § 5, p. 515. Saint Bonaventure définit nettement la question : *Dolor contritionis quoad sensualitatem non debet esse maximus neque quoad displicentiam rationis absolute, sed tantum major in comparatione ad alios dolores. In VI Sent.,* l. IV. dist. XVI, p. I, a. 10, q. I, p. 387. Cf. S. Thomas. *In I*l' *Seni.,* l. IV, dist. XVII, q. t. a. 3, quæst. 1; *Sum. theol.,* III® *Suppl.,* q. iv, a. 1; Scot, *In I V Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. n, η. II, p. 340; Denys le Chartreux, *Summa,* l. IV, a. 119 sq.. p. 278.

Quant au degré de la contrition, Richard de Middletown résume la doctrine scolastique en établissant ce principe que, si le motif de la contrition est atteint, aucune intensité n'est requise dans l'acte lui-même. *Quum contritio actum dicat gratia informatum, quantamcumque partam contritionem pro quantocumque magno peccato sufficere liquet. In IV Sent.,* I. IV, dist. XVII, a. 1, q. vi, p. 244.

4» *La contrition doit être surnaturelle.* — Chemnitz a cherché vainement à établir que le concile de Trente avait voulu introduire un dogme nouveau, celui de la valeur naturelle de l'acte de contrition. Sans aucun secours spécial de Dieu et en vertu des seules ressources humaines, le pécheur pourrait se disposer à la pénitence et obtenir le pardon de ses fautes. *Examen concilii Tridenlini,* part. II, *De pænitenlia,* Francfort, 1598, p. 963. De là les accusations de pélagianisme portées par les théologiens protestants contre la doctrine pénitentielle de l'Église. Cf. E. Fischer, *Zur Geschichle der evangelischen Beichte,* Leipzig, 1902, t. 1, p. 84.

1. *Documents scripturaires.* — Le caractère surnaturel de la contrition est affirmé par l'Ecriture à diverses reprises. C'est Dieu lui-même qui ordonne de se repentir, II Tim., n, 25; Act., v, 31; c'est Dieu qui retourne les cœurs et opère les conversions. Ezech., xxxvi, 26; .Ier., xxxvi, 18.

2. *Documents patristiques.* — Dieu doit être à la fois le principe et l'objet de la contrition, qui est surnaturelle à ce double point de vue. Saint Clément indique très nettement déjà cette doctrine : Dieu est le grand guérisseur; c'est vers lui qu'il faut tourner son cœur. Ὡ εχομεν καιρόν τού ἰαΘῆναι, ἐπίδωμεν εαυτού τώ Θεραπενοντι θεώ, αντιμισθίαν αντώ διδοντε . Ποίαν; Το μετανοήσαι ἐξ ειλικρινού καρδια . Προγνώστη γάρ έστιν τών πάντων και εἲδώ ημών τά εν καρδια. *Il Cor.,* ix, 7-9, Funk, p. 154. Cf. Origène, *In Lev.,* homil. II, n. 4, *P. G.,* t. xii, col. 419.

Les Constitutions apostoliques ne connaissent que la douleur qui se répand devant Dieu. Προσκλαύσει τώ θεώ καϊ μετανοήσει ἐφ' οἱ ἥμαρτεν, και εζει ελπίδα. *Const, apost.,* l. II, c. v, n. 4, édit. Funk, Paderborn, 1.1, p. 47. Saint Jérôme exalte la grandeur de ce secours divin. *Vide quantum sit auxilium Dei, et quam fragilis humana conditio, ut hoc ipsum, quod agimus pænitentiam, nisi nos Dominus ante converterit, nequaquam implere valeamus. In Jer.,* xxxi, 18, *P. L.,* t. xxiv, coi. 878. C'est à saint Augustin qu'il convient de demander l'exposé précis de la doctrine catholique en face de l'hérésie pélagienne, qui niait le caractère surnaturel de la pénitence. *Quod a Deo nos avertimus nostrum est; quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso nos excitante et juvante non possumus. De peccat, merit.,* I. II, c. xvm, n. 31, *P. L.,* t. xi.ix, col. 109 sq. A'isi *donum Dei esset etiam ipsa ad Deum nostra conversio, non ei diceretur: Deus virtutum, converte nos. De grat. et lib. arb.,* c. v, n. 10, *P. L.,* t. xi.ix, coi. 881 sq. Le premier de ces textes est opposé à la doctrine pélagienne, le second à la théorie des semipélagiens. Saint Fulgence propose cet enseignement comme article de foi. *Firmissime tene et nullatenus dubites neminem hic posse hominum pænitentiam agere, nisi quem Deus illuminaverit et gratuita sua miseratione converterit. De fide ad Petrum,* c. xxxi, *P.L.,t.* xi., coi. 770. Cf. S.Jean Cl- s-tome, *Homil.,* iv, de pænil., n. i, *P. G.,* t. xi.tx.col [illegible]

3. *Documents conciliaires.* — Au témoignage de saint

Augustin dans sa lettre à saint Paulin de Noie, le concile de Palestine, devant lequel Pelage avait dû abjurer ses erreurs, avait déclaré que la pénitence était un don de Dieu. *Epist.,* ci.xxxiv, *ail Paidinum, c. x, P. L.,* t. xxxiii, col. 815 sq. Contre les semipélagiens, le II' concile d'Orange, tenu en 529,décréta que le premier mouvement de notre conversion vers Dieu est dû à une motion de la grâce. Si *quis ut a peccato purgemur, voluntatem vostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto.* Denzinger, n. 146. Enfin contre les protestants le concile de Trente a défini que le pécheur ne pouvait concevoir de pénitence qu'en vertu de l'action du Saint-Esprit. *Si guis dixerit sine prœveniente Spiritus Sancti inspiratione atque e,us adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pænitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sil.* Sess. VI, can. 3, Denzinger, n. 635.

4. *Doctrine des scolastiques.* — Tous les théologiens catholiques sont unanimes à affirmer le caractère surnaturel du premier acte de pénitence chrétienne. Cf. S. Thomas, *Sum theol.,* I' II®, q. ct.x, a. 6; q. cxm, a. 3; S. Bonaventure, *In I* V *Sent.,* l. IV. dist. XXVIII, a. 2, q. l, Quaracchi, t. n, p. 681 ; Bellarmin, *De pœnit.,* l. I, c. in, *Opera,* Cologne, 1616, t. lit, p. 450.

Scot, *In IV Sent.,* I. IV, dist. XIV, c. it, a. I, p. 327; Durand, *In IV Sent.,* l. Il, dist. XXVIII, q. v, et Cajetan. *Opuscula,* Ir. IV, q. I, p. 40 sq.. ont émis l'opinion que l'acte de contrition est par lui-mème naturel, et que seule sa modalité présente revêt un caractère surnaturel, parce que Dieu le régénère ainsi librement. Chemnitz, *loc. cil.,* p. 964 sq., a fait valoir ces textes pour démontrer que les scolastiques ont considéré la contrition comme un acte nullement méritoire et que la rémission du péché était, dans leur pensée. le fait de l'opération magique du sacrement. La doctrine de Jean de Paltz a été spécialement l'objet de récentes controverses, comme avant éliminé le caractère divin de la pénitence. Voir la thèse latine de M. A. Jundt, *Quid de* via *salutis Johannes de Paltz docuerit exponitur,* η. 4, Paris, 1906, p. 8 sq.

Mais il est à remarquer qu'il s'agit d'une question d'ordre purement spéculalif. Aucun théologien n'a nié la nécessité de la grâce et du caractère surnaturel dans l'ordre actuellement établi par Dieu. Cf. Scot, *In IV Sent.,* l. l, dist. XLIV, q. i, p. 312. Jean de Paltz lui-méme exprime aussi distinctement que possible sa pensée : *Ad susceptionem justificationis* in *adulto requiritur motus liberi arbitrii secundum quem consentit gralix. Celifodina absconditos Scripturse thesauros pmdens ex archetypo emendata,* Leipzig, 1504, Rlb. Tout l'espoir du pécheur est en Dieu; Jean de Paltz reproduit la doctrine augustinienne de la pénitence, sans la moindre innovation. *Consulit B. Augustinus quod fugere debemus a Deo irato ad ipsum placatum. Et si quis dicat : Quomodo inveniam ipsum placatum ! Despondet Augustinus : Placabis eum, si speras in misericordia ejus. El hæc est causa cur totiens monemur* in *Scriptura sacra sperare in Domino, quia spes non confundit. Ibid.,* O3b. Cf. N. Paulus. *Johann von Paltz liber Ablass und Beue,* dans *Zeitschrift fûr katholische Théologie,* 1889. t. t, p. 62 sq.

La question discutée par les scolastiques était celle de savoir si la volonté du p cheur ne pourrait arriver par ses propres forces â la détestation du péché et produire un acte de contrition, qui n'aurait aucune valeur pour la rémission des fautes, mais qui n'en serait pas moins un acte véritable de repenfr. D'autre part, lorsque Scot elles nominalistes parlent de l'entité naturelle de l'acte de contrition, ce n'est point qu ils rejettent la grâce; mais ils la considèrent plutôt comme une simple relation â la volonté ou faveur de Dieu, qui a pour agréable cet acte. Cf. Suarez, *De pœnit.,* disp. HI, sect. vi. n. 4, p. 51; Valentia, *Comment. theol.,* t. iv, disp. VII, q. vin, p. n, Venise, 1608, p. 1355.

Les divers motifs qui peuvent inspirer l'acte de contrition et lui imprimer son cachet surnaturel, en dehors du motif d'amour de Dieu, sont mentionnés â l'article Attrition, t. i, col. 2249.

V. Efficacité de la contrition parfaite. — La contrition parfaite se différencie de l'altrition, non point par le degré d'intensité, comme l'a soutenu Scot, *In IV Sent.,* I. IV, dist. XIV, q. n, p. 333, mais par son objet même, par son principe effectif, par son constitutif spécifique et dès lors par son effet propre. La contrition a toujours pour objet le péché comme un mal relatif au pécheur ou comme un mal relatif à Dieu, mais â Dieu aimé d'un amour de concupiscence, pour soi-même plus que pour lui. La contrition a pour principe un secours qui est par lui-mème surnaturel, de même que l'acte même de contrition est surnaturel en substance; il ne semble pas que l'altrition exige toujours une grâce essentiellement surnaturelle. Voir Attrition, 1.1, col. 2248 sq. A la contrition est toujours unie la charité, qui lui donne sa perfection dans l'ordre des vertus; l'attrition va de pair, dans le pénitent,avec la privation de la grâce. Cf. Valentia, *De pœnit.,* disp. VII, q. vm, p. n, col. 1365-1366.

L'efficacité de la contrition doit donc être d'un ordre supérieur à celle de l'altrition. Les documents scripturaires ou ecclésiastiques prouvent en ellet que la contrition parfaite efface immédiatement les péchés, tandis que l'altrition n'a pas ce pouvoir.

Il y eut toujours sur ce point unanimité de vues chez lesdocteursscolastiques.Quelques-unSjil est vrai,comme Adrien d'L'trecht, *In IV Sent.,* l. IV, q. il, Paris, 1530, fol. 224 sq., exigeaient pour la justification par l'acte de charité le maximum d'intensité actuellement possible, ou comme Estius *In l V Sent.,* l. IV, dist. XVII, § 2, Naples, 1720, t. iv, p. 233, soutenaient que la contrition ne justifie en dehors du sacrement de pénitence qu'à l'article de la mort ou en cas de nécessité, quand il est difficile ou périlleux de recourir â l'absolution. Mais c'est une thèse universellement admise comme certaine que toujours l'acte de contrition parfaite réconcilie le pêcheur avec Dieu, dès qu'il est produit par la volonté aidée de la grâce. Cf. Salmanticenses, *Cursus theol.,* t. XIX, *De pœnitenlia,* q. lxxxvi, disp. VI, Paris, 1883, p. 661 sq. ; Jean de Lugo, *Tract, de pœnit.,* disp. V, sect, vm, Venise, 1717, p. 51 sq.

1« *Documents scripturaires.* — L'Écriture déclare sans réserves et en propres termes que l'acte de charité entraîne la rémission des péchés comme ayant pour corrélatif l'amitié divine. Prov., vm, 17; Joa., xtv, 21 ; l Joa., iv, 7; m, 9; iv, 16. L'acte de contrition exerce donc le même ellet, puisqu'il implique la même perfection. D'autre part, il est certain qu'il existait dans l'Ancien Testament un moyen de récupérer la grâce pour quiconque l'avait perdue par son péché. Celte assertion est le corollaire des thèses qui établissent la volonté salyifique de Dieu et elle est formulée directement dans Ezéchiel, xxxm, 12; xvm, 21. Mais ce libre mouvement de retour à Dieu, qui doit mettre en soi toute l'énergie de l'âme, Deut., iv, 29, répond exactement â la notion de contrition parfaite. En tout cas, même en supposant qu'il se fût agi d'un acte de conversion d'ordre inférieur, il est évident que la contrition parfaite n'aurait pu jouir d'une efficacité moindre. Cf. Palmieri, *Tractatus de pœnitenlia,* Home, 1872, p. 245 sq.

2» *Documents patristiijues.* — C'est un axiome universellement proclamé, et dès le début de Père apostolique, que le repentir issu du fond du cœur remet les fautes et restitue le droit au ciel. Saint Clément de Rome

met nettement dans la contrition le principe du saint: Ἐν τῇ σαρκὶ ἃ ἐπράξαμεν πονηρὰ μετανοήσωμεν ἐξ ὅλη τῇ κάρδια, ἵνα σωθῶμεν ὑπὸ τοῦ κυρίου, ἕω 'έχομεν καιρὸν μετάνοια. *II Cor.*, VIll, 2, Funk, p. 152. Hermas atteste comme un fait certain la rémission des péchés, si elle a pour garant la contrition du cœur. Οἶδα γὰρ ὅτι εὰν μετανοήσουσιν ἐξ ὅλη καρδία αυτῶν ἐγγραφήσονται ει τα βίβλου τη ζωῇ μετὰ τῶν ἁγιων. Vis., I, c. m, n. 2, *ibid.*, p. 212.

I.a même pensée est développée abondamment par saint Jean Chrysostome dans ses homélies sur la pénitence, où fréquemment il invoque le pardon accordé par Dieu aux saints pénitents de la loi ancienne, à David, au roi Achab, et décrit les effets de la pénitence intérieure : "Εχει δε μετάνοια οδὸν και ἑτέραν ποιαν δη ταύτην; Τὸ πενθῆσαι την αμαρτίαν. "Ημαρτε ; πένθησαν; καὶ λύει τὴν αμαρτίαν. Ποιο κάματο αυτό ; ουδέν σε πλέον απαιτῶ, ἢ τὸ πενθῆσαι τὴν ἁμαρτίαν... Πένθησαν ἐπι τῇ αμαρτία. *Homil.*, Il, *de pœnil.*, n. 3, *P. G.*, t. xlix, col. 287. Cf. *In 11 'Uni.*, homil. vu, n. 3, *P. G.*, t. lxii, col. 640; S. Augustin, *In Epist.Joa. ad Parthos,* tr. V, n. 7. *P. L.*, t. xxxiv, col. 2016 ; S. Grégoire le Grand, *Homil.*, xxxm. *in Evang.*, *P. L.*, t. i.xxvt, col. 1241 sq.

3“ *Documents ecclésiastiques.* — Le concile de Trente a exposé la doctrine catholique en ces termes : *Etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti volo quod in illa includitur non esse ascribendam.* Sess. XIV, c. IV, Denzinger. n. 778. Il faut faire violence au texte pour rapporter le mot *aliquando* au verbe *reconciliare.* Le sens 1res net et obvie est que la contrition dont il est parlé précédemment sous une forme générale peut être parfois inspirée par un motif de charité parfaite et qu'alors elle réconcilie le pénitent avec Dieu. Si celte doctrine n'a pas été définie, c'est pour ne pas atteindre l'enseignement d'Adrien et de Cajetan. Cf. Pallavicini, *Hist. cone. Trid.*, l. XII, c. x; A. Theiner, *Acta genuina* ss. *œcumenici concilii Tridentini,* Agram, s. d. (1874), I. t, p. 595.

Parmi les 79 propositions de Baius condamnées par Pie V en 1567, se trouve la proposition suivante : *Per contritionem etiam cum charitate perfecta et cum roto suscipiendi sacramentum conjunctam, non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti.* Prop. 71, Denzinger, n. 951. Cf. K. Werner, *Geschichte der apostolischen und polemischen Literatur der ehristlichen Théologie,* Schaffhouse, 1867. t. m, p. 509 sq.

4“ *Doctrine scolastique.* — Elle est incomplète et quelque peu obscure sur certains points avec Hugues de Saint-Victor ; mais il n'existe aucun doute sur le point essentiel : la contrition efface immédiatement la tache du péché, la coulpeou endurcissement du cœur, mais non la peine. *Impietas peccati rectissime obduratio cordis accipitur, qute primum in compunctione solvitur. De sacramentis,* l. II, part. XIV, c. vin, *P. L.*, t. clxxvi, coi. 564 sq. Cf. Giell, *Die Sentenzen Rolands,* Fribourg, 1891, p. 247. Pierre Lombard, après avoir mentionné l'opinion qui invoquait la nécessité de l'absolution pour la rémission des péchés, combat cetle théorie et formule définitivement la doctrine : *Sine confessione oris et solutione pccnæ exterioris peccata delentur per contritionem et humilitatem cordis. Ex quo enim proponit mente compuncta se confessurum, Deus dimittit; quia ibi est confessio cordis, etsi non oris, per quam anima interius mundatur a macula et contagio peccati commissi, et debitum seternx moros relaxatur. Sent.*, I. IV, dist. XVII, n. 2, *P. L.*, I. xcu, coi. 885 sq.

L'enseignement du Maître des Sentences fut universellement reçu dans l'École. Cf. Pierre de Poitiers, *Senlenitarum libri quinque,* l. Ill, c. xvi. *P. L.*, f. ccxt, coi. 1073; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea,* I. IV, *De generali usu clavium,* Paris (1500?), fol. 280; Césaire d'lleisterbach, *Dialogus miraculorum,* dist. II. c. i. Cologne, 1857, p. 57 sq.; Alexandre de Hales, *Summa,* part. IV, q. xxt, m. i, II, a. 3, p. 614, 617; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, a. 9, *Opera,* Paris, 1894, t. xxix, p. 559 sq ; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, p. l, a. 2, q. Ill, p. 660; S. Thomas, *In IV Sent.*, I. IV, dist. XVII, q. I, a. 5, sol. l ; *Sum. theol.*, 111“ *Suppl.*, q. v, a. 1 ; Richard de Middletown, *InIV Sent.*, I. IV, dist. XVII, a. 1, q. vi, p. 244.

Sur les rapports de la contrition et de l'absolution, voir Absolution, *Sentiments des anciens scolastiques,* t. I, col. 168-191. Sur la nature de la connexion entre l'acte de contrition et la réception de la grâce sanctifiante, voir Charité, t. n, col. 2245 sq. Sur la diversité des effets de l'attrition et de la contrition parfaite et les diverses théories émises à ce sujet, voir Attrition, t. i, col. 2242-2249.

Guillaume de Rennes. *Apparatus* in *Summam D. Raymundi,* Rome, 1603; Jean de Fribourg, *Summa confessorum,* 1476; *De sacramentis pœnitentiæ, ordinis et matrimonii,* Rome, 1619; Jean Baldung, *Aphorismi compunctionis theologicalis,* Strasbourg, 1497; Henri de Hesse, *Tractatus ad eruditionem confessorum,* Stemming, 1476; *Summa Astesana,* Venise, 1468; Jean de Auerpach, *Summa de confessoriis et Ecclesiæ sacramentis,* Augsbourg, 1469; Nicolas d'Osimo, *Supplementum ad Summam Pisellanam,* Venise, 1481 ; L. Moser, *Der guldin Spiegel des Sunders,* Bâle, 1497 ; Alphonse Testât, *Confessional en et quai despues de haver tratados de todos los pecudos,* Lucrone, 1529; Jérôme de Savonarole, *Eruditorum confessorum, silicet de confessoris auctoritate et officio pœnitentiumque examine,* Paris, 1517; Geiler de Keisersberg. Ars *moriendi,* édit. Hoch, Fribourg-en-Brisgau, 1901; A. Sassolini. *Illuminata conscientia : opera vulgare nella (piale si traita det peccato et delta contritione,* Florence, 1512; Cajetan. *Opuscula omnia, à* la Un du t. xu des Œuvres de saint Thomas, in-fol., Anvers, 1612, tr. IV, *De attritione et contritione,* p. 46 sq. ; *Summula,* w *Contritio,* Lyon, 1595, p. 101 sq. ; J. Vivait, *De veritate contritionis,* Lyon, 1506; *De duplici causa contritionis,* Lyon, 1568; Jean Eck, *De initio pœnitentiæ seu de conti itione,* Rome, 1523; *Enchiridion locorum omnium adversus lutheranos,* Landshut, 1525; Munzenberger, *Das Frankfurter uml Magdeburger fteichtbilchlein,* Mayence. 1880; Melchior Cano, *Relectio de pœnitentia,* part. V, concl. 3. *Opera,* Venise, 1759; Vega, *De justificatione,* Cologne, 1572; Pierre Soto, *Methodus confessionis seu doctrinæ piaatisque christianæ epitome,* Dillingen,1553; Bellarmin, *De controversiis christianæ fblei,* l. H, *De sacramento pœnitentiæ,* Lyon, 1603, t. 11; Antoine Curera, *Manuale confessorum cl pœniteiitium,* Tolède, 1554 ; Suarez, *De pœnitentia,* dans *Opera,* Paris, 18C6, t. XXII ; J. de Lugo, *De pœnitentia,* Paris, 1869; Salmanficenses, *De pœnitentia,* dans *Cursus theologicus,* Paris, 1883, t. xx; R. Benoit, *Catholique discours de la confession sacramentelle,* Paris, 1556; Pierro Ciruelo, *Acte de bien confesar asi para et confesor como para et penitente,* Séville, 1554; Jean Schmidt, *Instructio pro confessione,* Dillingen, 1551; Jean Lopez de Segura, *Confessionaris para concernas y tomar aviso contra vicias,* Tolède, 1555; G. Allen, A *treatise made in defence of the lawful power and authoritie of priesthode to remitte sinnes,* Louvain, 1567; A. Mermam (Alostanus), *De veneratione sanctarum reliquiarum et confessione,* Anvers, 1654; Th. Raynaud, *Dissertatio pro Franc. Suarez de gratia ægro oppresso collata,* dans *Opera,* Lyon, 1665; Noël Alexandre, *Dissertatio polemica de confessione sacramentali adversus libros IV Joannis Datlæi calvinistæ institutionem et usum in Ecclesia perpetuum impugnantis,* Paris, 1678; F. Bona: Fidei, *Christi fidelium contritionale,* Malines, 1667; Bossuet. *De doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento pœnitentiæ requisitam,* dans les *Œuvres complètes,* Bar-le-Duc, 1879, t. x ; Francolini, *De dolore ad sacramentum pœnitentiæ rite suscipiendum necessario,* Rome. 1706; Le Drou, *Dissertationes quatuor de contritione et attrition,* Rome, 1707; F. Farvaques, *Xenium theologicum in quo dilectionis Dei in Sacramento pœnitentiæ necessitas stabilitu-,* Louvain, 1668; A. Michel, *Discussio theologica quatuor dissertationum D. Lamberti Le Drou de contritione et attritione,* Augsbourg, 1710; J. Morin, *De contritione et attritione,* dus

Opera posthuma, Paris, 1703: H. Weber, *Die Bamberger Bcichtbücher aus der ersten Hatfie des Ï5 Juhrhunde·ts,* Kempten, 1885; Hasak, *Der christliche Glaube,* Ratisbonne, 1885; A. Wagner, *Beichtanweisung,* dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* 1888; N. Paulus, *Johann von Paltz überAblass und Reue.* dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* 1889; I·'. Falk, *Die deutschen Sterbebüchlein,* Cologne, 1890; Hermann, *Die Buste der evangelischcn Christen,* dans *Zeitschrift fur Théologie und Kirche,* 1891; p. 28; P. Bahlmann, *Deutschlands katholische Katechismm bis zum Ende des 16 Jahrhunderts,* Munster, 1894; E. Fischer, *Zur Geschichte der evangelischcn Beichtc,* Leipzig, 1902, t. l, p. 839; Mausbach, *Historisches un i Apulogetischcs zur scholastischen Reuclehre,* dans *Der Katholik,* 1897; F. Cohrs, *Zur Katechese am Ende des Mittelalters,* dans *Zeitschrift fur praktische Théologie,* 1898, t. xx, p. 289 sq.; C. Durand-Gasselin, *La conversion chez les prophètes d'Israël : ses postulats, sa nature,* Cahors, 1904; H. Wace, *Confession and absolution,* Londres. 1904; N. Paulus, *Die Reue in den deutschen Beichtschriften des ausgehenden Mittelalters.* dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* 1904 ; Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung,* Mayence, 1906, t. I, p. 222 sq.; t. n, p. 454, 5I7, 684 sq.; A. Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517 d'après des documents inédits,* Paris, 1906; *Quid de via salutis Johannes de Pallz docuerit exponitur,* Paris, 1906; K. Schultes, *Reueund Busssakrament. Die Lehre des heiligen Thomas über das Verhältniss von Reue und Busssakrament,*dans *Jahrbuch fur Philosophie und spekulalive Théologie,* 1907.

P. Bernard.

II. CONTRITION. QUESTIONS MORALES ET PRATIQUES. — I. Nécessité. II. Qualités.

I. Nécessité. — La contrition, soit parfaite avec le désir du sacrement de pénitence, soit imparfaite, mais alors avec ce même sacrement, est absolument nécessaire, de *nécessité de moyen,* pour la rémission des péchés et pour la justilication. Voir col. 1676-1677.

Pour le pécheur coupable de péché mortel, la contrition est, en outre, nécessaire *de nécessité de précepte,* au moins quelquefois dans le courant de la vie. Cette vérité découle des textes indiqués col. 1677. La contrition, faisant l'objet de ce précepte, est celle qui est requise pour la justification, c'est-à-dire, ou bien la contrition parfaite *cum roto sacramenti,* ou la contrition imparfaite cum *sacramento.* Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis,* I. VI, tr. IV, *De pænilenlia,* c. l. dub. n, n. 437, t. v, p. 336 sq. Voir t. n, col. 2244-2245.

Ce précepte de la contrition oblige soit par lui-méme, *per se,* soit en raison des circonstances, *per accidens.*

1" Le précepte oblige *per se :* 1. Quand il y a obligation grave et pressante de se réconcilier avec Dieu, c'est-à-dire dans un danger probable de mort, et cela à cause de l'obligation imposée à toute créature raisonnable d'alteindre la fin dernière fixée par le créateur. — 2. Pour le même motif, ce précepte oblige quiconque se trouve dans l'état de péché mortel, car s'il n'en sort au plus tôt, il s'expose au danger de mourir dans ce misérable état. Mais on ne devrait cependant pas en conclure que tout pécheur, aussitôt après avoir commis un péché mortel, est obligé de faire un acte de contrition. En effet, le précepte *pænitentiam agite,* Mallh., tu, 2; Luc., xm, 3, 5, étant affirmatif n'oblige pas à chaque instant; et le danger de mourir dans cet état, quoique réel, n'est pas toujours grave el pressant, les morts subites étant relativement rares. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* disp. XVII, q. ni, a. 1, q. iv; *Sum. theol.,* П* II', q. xiv, a. 2; S. Alphonse, *Theolog. moralis, loc. cit..* n. 437. t. Il, p. 336. A quel moment le précepte oblige-t-il'? Quel retard produit un nouveau péché? C'est ce qu'il es! très difficile de préciser. A ce sujet, les théologiens embrassent diverses opinions, les uns fixant une année entière, les autres six mois, d'autres enlin un mois seulement. Cf. Salmanticenses, Cursus *llieologiæ moralis,* fr. VI. *lie pænilenlia,c.* i. p. v. n.55, 6 in-fol., Lyon, 1679. t. i. p. 217; S. Alphonse. *Theologia moralis, loc. cil.,* u. 437, l. v, p. 337. Le saint docteur fait néanmoins remarquer que pratiquement le retard apporté à la contrition ne multiplie pas ordinairement le nombre des péchés, à cause de l'inadvertance des pécheurs, qui, pour la plupart, ne connaissent pas cette obligation, ou n'y pensent pas. Le confesseur n'est donc pas tenu d'interroger les pénitents sur *ce* point spécial, d'autant plus que, d'après l'ensemble de leurs accusalions, il peut I'vilement comprendre s'ils y ont manqué. Cf. De Lugo, *De pænilenlia,* disp. XV, sect, v, n. 55 sq., *Opera omnia, 'I* in-fol.. Venise, 1718, t. VI, p. 154; Layman, *Theologia moralis,* I. V, tr. VI. *De sacramento pænitenliæ,* c. Il, η. 6, 2 in-fol., Padoue, 1733, t. ll, p. 303; S. Alphonse, *loc. cit.,* dub. n, n. 437, t. v, p. 338; Lehinkuhl, *Theologia moralis,* part. II, I. I, tr. V, *De sacramento pænitenliæ,* sect, it, c. I, § I, n. 278,2 in-8'·, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. It, p. 206 sq. — 3. Probablement ce précepte oblige aussi, quand il y a danger pour le pécheur de commettre de nouvelles fautes, ou des fautes plus graves, s'il ne sort de l'état de péché, qui le prive des grâces sans lesquelles il ne peut éviter d'autres chutes. Cf. Suarez, *De pænilenlia,* disp. XV, sect, vi, n. 7, 8, *Opera omnia,* 22 in-fol., Venise, 1740-1751, t. xix. p. 172; De Lugo, *De pernitentia,* disp. VII, sect, xi, n. 240-242; disp. XV, n. 55, 56, t. vi, p. 70, 154.

2° Le précepte de la contrition oblige *per accidens,* en raison des circonstances, quand oblige un autre précepte qui ne saurait être observé sans la contrition elle-même; par exemple, quand doit être rempli le précepte de la confession annuelle, ou celui de la charité; ou encore quand on doit recevoir un sacrement ou l'administrer. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis, loc. cit.*

Divers cas sont à examiner.

1. Celui qui, au moment de la mort, a reçu le sacrement de pénitence avec l'altritiun seulement, est-il tenu de faire, en outre, un acte de contrition parfaite? — Pour obtenir la justification, cet acte de contrition parfaite ne parait pas nécessaire, puisqu'elle est produite par le sacrement de pénitence avec la seule attrition. Cf. Sahnanlicenses, *Cursus llieologiæ moralis,* tr. VI, *De pænilenlia,* c. i, n. 35-46, t. i, p. 211-213; De Lugo, *De pænilenlia,* disp. Vil, sect. IX, n. 163, t. vi, p. 60; Layman, *Theologia moralis,* l. V, tr. VI, *De sacramento pænitenliæ,* c. Il, n. 7, t. Il, p. 303. Beaucoup d'auteurs sont cependant d'un avis contraire, parce que le précepte de la charité parfaite et, par conséquent, celui de la contrition, obligent probablement au moment de la mort. Cf. Suarez, *De pænilenlia,* disp. XV, sect, vi, n. 18, t. xix, p. 173; Sanchez, *Opus morale in præcepla decalogi,* l. I, c. l, n. 34, 2 in-fol., Venise, 1614; Bonacina, *Theologia moralis,* tr. I, disp. V, *De pænitenliæ sacramento,* q. v, sect. l, p. il, n. 5, 3 in-fol., Venise, 1721, t. i, p. 125 sq. En pratique, il est donc plus prudent d'exciter les moribonds aux actes de contrition parfaite, puisque le précepte oblige probablement au moment de la mort, quoiqu'il ne conste pas absolument de cette obligation. Cf. Sanchez, *Opus morale in præcepla decalogi,* I. II, c. XXXV, n. 9; De Lugo, *De pænilenlia,* disp. VII, n. 276, l. vi, p. 73; Tamburini, *Explicatio decalogi,* 1.11, c. m, S 2, *Opera omnia,* 2 in-fol., Lyon, 1694, t. I, p. 52 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV, *De pænilenlia,* c. i, dub. n, n. 437, t. v, p. 338.

2. La contrition doit-elle précéder la confession? — Il n'est pas nécessaire qu'elle précède l'accusation des péchés, car ceci n'est pas essentiellement requis pour la validité du sacrement, el n'est, en outre, imposé par aucun précepte. Quand les théologiens affirment que l'accusation doit être faite avec componction, *dolorosa confessio,* ils veulent seulement dire que cette accusation ne doit pas être comme une simple narration des fautes commises, mais un aveu humble et sincere en

vue de l'absolution à obtenir. Voir CONFESSION, col. 957. Cf. De Lugo, *De pænitentia,* disp. XIV, sect, n, n. 13-18. t. vi, p. 119 sq.; Layman, *Theologia moralis,* I. V. tr. VI, *De sacramento pænilentiæ,* c. ıv, η. 4, t. Il, p. 307 sq.; S. Alphonse, I. VI, tr. IV, c. I, dub. il, n. 445, t. v, p. 362. Mais si la contrition ne doit pas nécessairement précéder l'accusation des péchés, elle doit certainement précéder l'absoltilion, ou, du moins, coexister avec elle. Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XX, sect, ıv, n. 30 sq., t. xix, p. 234; De Lugo, *De pænitentia,* disp. XIV, n. 13-16, t. VI, p. 149; Saltnanlicenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, *De pænitentia,* c. v, p. i, n. 22-27, t. i, p. 232 sq.; Bonacina, *Theologia moralis,* tr. I, disp. V. *De pænilentiæ sacramento,* q. v, sect, t, n. 18, t. i, p. 126; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica,* v» *Pænitentia,* a. 2, n. 34-36, 10 in-4°, Venise, 1782, t. vn, p. 191. Pratiquement, et pour éviter une nouvelle faute, la contrition doit non seulement coexister à l'absolution, mais même la précéder, car nul se sachant manquer de cette condition indispensable, ne peut demander ou recevoir l'absolution : ce serait vouloir la profaner, et, par conséquent, commettre un sacrilège. Cf. S. Alphonse, */heologia moralis,* 1. VI, tr. IV, c. i. dub. Il, n. 445, t. v, p. 361 ; Palmieri, *Opus theologicum morale in Uusenbaum medullam,* tr. X, sect, v, *De sacramento pænilentiæ,* c. i, dub. Il, n. 124-128, 7 in-8°, Prato, 1894, t. v, p. 65-67.

3. S'il s'écoulait un laps de temps appréciable entre l'acte de contrition précédent et la réception de l'absolution, le sacrement de pénitence serait-il valide? — Oui, si l'acte de contrition n'a pas été positivement rétracté par un nouveau péché, ou si le temps écoulé n'est pas tellement considérable que l'acte paraisse rétracté par la négligence, l'insouciance, ou une notable distraction. Combien de temps faut-il pour qu'il en soit ainsi? L'acte de contrition persévère-t-il par ses effets durant un ou plusieurs jours? C'est là un point également bien difficile à déterminer. Il est donc plus prudent, en pratique, de conseiller aux pénitents de renouveler l'acte de contrition au moment de recevoir l'absolution sacramentelle. Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XX, sect, iv, n. 29, t. xix, p. 234; De Lugo, *De pænitentia,* disp. XIV, sect, m, η. 24 sq., 37-40, t. vi, p. 150-152; Lacroix, */heologia moralis,* 1. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 706, 2 in-foL, Cologne, 1757, t. n, p. 249; Tamburini, *De methodo confess.,* I. 1, c. il, § 5, n. 7-10, *Opera omnia,* t. Il, p. 374 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Pænitentia,* a. 2, n. 36, t. vu, p. 191 ; S. Alphonse, 7*heologia moralis,* 1. VI, tr. IV, c. i, dub. n, n. 446, t. v, p. 362; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X. sect, v, *De sacramento pænilentiæ,* c. I, dub. n, n. 129-141, t. v, p. 67-74.

4. Il ne parait pas absolument nécessaire que cet acte de contrition, fait précédemment, doive l'étre en vue de la confession future. Il suffit probablement à la rémission des péchés, même dans le cas où, quand il a été fait, le pécheur ne songeait nullement au sacrement. reçu ensuite quand l'occasion s'en est présentée. Cl. De Lugo, *De pænitentia,* disp. XIV, sect, iv, n. 37-40, t. vi, p. 152 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis,* 1. VI, tr. IV, *De pænitentia,* c. i, dub. il, n. 447, t. v, p. 363; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, v, *De sacram, pænilentiæ,* c. i, dub. il, n. 120-124, t. v, p. 63-65; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, 1. I, tr. V, *De sacramento pænilentiæ,* sect. Il, c. i, § 1, n. 280-282, t. n, p. 208-211.

5. Un nouvel acte de contrition est-il nécessaire pour recevoir de nouveau l'absolution, lorsque le pénitent, aussitôt après cette première absolution, confesse un P' Ché mortel oublié? — A cette question, la plupart des auteurs répondent par la négative, car le premier icle de contrition persévère certainement, dans ce cas. Or. celle contrition devait être universelle pour la validité du sacrement; elle s'étendait donc assurément à tous les péchés mortels, même oubliés. Cf. De Lugo, *De pænitentia,* disp. XIV, sect, ut, n. 27-34, t. vi, p. 150 sq.; Lacroix, *Theologia moralis,* I. VI, part. H, tr. IV, c. I, n. 707, t. il, p. 249; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v" *Pænitentia,* a. 2, n. 37-38, t. vu, p. 191 sq.; •S. Alphonse, *Theologia moralis,* I. VI, tr. IV, c. i, dub. n, n. 448, t. v, p. 363. Il en est de même pour les péchés déjà remis et que l'on confesserait de nouveau. Un nouvel acte de contrition, à la rigueur, n'est pas indispensable. De Lugo, *De pænitentia,* disp. XIV, sect, m, η. 31-34, t. vi, p. 151; Tamburini, *De methodo confess.,* I. 1, c. Il, § 5, n. 7, t. n, p. 374; Lacroix, *Theologia moralis,* 1. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 707-711, t. n. p. 249 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v» *Pænitentia,* a. 2, n. 37, t. vu, p. 191 ; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, I. I, tr. V, *De sacram, pænilenliæ,* sect. Il, c. I, § 1, n. 282, t. n, p. 211. Quelques auteurs cependant, mais en petit nombre et avec beaucoup moins de raison, sont d'un avis contraire. Par l'absolution, disent-ils, le jugement porté au tribunal de la pénitence est achevé. Pour celle nouvelle absolution, il faudrait donc une nouvelle matière, c'est-à-dire, avec une accusation nouvelle, un nouvel acte de contrition ordonné à cette seconde absolution que l'on veut recevoir. Cf. Bonacina, */'heologia moralis,* tr. I, disp. V, *De sacramento pænilenliæ,* q. v, p. iv, n. 1, t. i, p. 128. Cette opinion étant probable, il semble qu'on devrait la suivre, en pratique, pour assurer la validité du sacrement. Cf. Lacroix, *Theologia moralis,* L VI, part. II, tr. IV, c. I,n. 712, t. Il, p. 250; S. Alphonse, *loc. cil.,* p. 364. De ce que la première opinion est la plus probable, il ne s'ensuit donc pas que le confesseur ne doive pas engager les pénitents à renouveler l'acte de contrition, quand ils s'accusent de péchés déjà remis. On ne saurait trop, au contraire, les exciter à le faire. Mais la première opinion peut, de son côté, être, en pratique, très utile pour apaiser les scrupules des âmes timorées qui, se confessant ordinairement de simples péchés véniels, en accusant ensuite quelque faute plus grave de la vie passée, se demandent souvent avec anxiété si leurs confessions ne sont pas nulles, par défaut de contrition. Comme elles continuent à se repentir des fautes plus graves de la vie passée, et que cet acte de contrition, n'ayant pas été rétracté, persévère, la première opinion permet de les tranquilliser plus facilement.

6. Peut-il arriver, parfois, que le défaut de contrition, empêchant le sacrement de pénitence de conférer la grâce sanctifiante, ne le rende pas cependant invalide, de sorte que le sacrement soit *informe, quamvis non invalidum?* Si, par exemple, un homme ayant commis deux péchés mortels, l'un contre le 7« commandement par un vol en matière grave, et l'autre contre le 2e par un parjure, oubliait complètement celuici, et, en se confessant du pêché de vol, s'en repentait, non par un motif universel qui atteignit tous les péchés, mais seulement à cause du motif spécial de la laideur surnaturelle qui se trouve dans le vol; cet homme ne recevrait évidemment pas la grâce sanctifiante, puisque le péché de parjure dont il ne se serait ni accusé, ni repenti, ne serait point pardonné. Le péché de vol ne le serait pas davantage, les péchés mortels ne pouvant pas être remis l'un sans l'autre. Dans ce cas, vu la bonne foi actuelle du sujet, le sacrement serait-il néanmoins valide, de manière à revivre et à produire la grâce au moment où l'obstacle serait enlevé, *obice remoto,* par un acte subséquent, soit de contrition universelle, soit de contrition spéciale concernant le parjure? — Plusieurs auteurs l'ont nié, s'appuyant sur celte raison que la contrition fait partie de la mali< même du sacrement de pénitence. Si donc elle manqu

ou si elle est insuffisante, le sacrement est invalide et n'existe pas. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v" *Pænitentia,* a. 2, n. 21-32, t. vu, p. 188-191. De graves théologiens cependant soutiennent le contraire, parce que la contrition, dans ce cas, ne manque pas totalement, mais existe dans un degré plus restreint, insuffisant il est vrai â produire actuellement la grâce sanctifiante, mais suffisant poui· constituer la matière essentielle du sacrement. Il en résulte qu'une confession de ce genre étant valide n'a pas besoin d'étre réitérée. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* dist. XVII, q. ni, a. 4, q. t; *Sum. theol.,* III"*Suppl.,* q. tx, a. 1; Suarez, *De pænitentia,* disp. XX, sect, v, n. 15-26. t. xtx, p. 237; De Lugo, *De pænitentia,* disp. XIV, sect, vi, n. 65-68, 74, 89 sq., 98, 100-102, t. vt, p. 156-160; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. VI, *De sacram, pænitent.,* c. v, n. 1-22, t. I, p 229-232; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. II. tr. IV, c. I, n. 672, t. Il, p. 214; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. I, *De sacramentis in genere,* c. ni, dub. n. n. 87, t. iv, p. 381; l. VI, tr. IV, *De pænitentia,* c. I, dub. n, n. 444, t. v. p. 359 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect, v, *De sacramento pænitentiæ,* c. I, dub. η, n. 69-77, t. v, p. 37-10.

II. Qualités. — La contrition soit parfaite, soit imparfaite, doit avoir quatre qualités : I» être interne; 2» surnaturelle; 3° souveraine; 4° universelle.

1» *La contrition doit être interne.* — Elle ne serait pas véritable si elle se trouvait seulement sur les lèvres, ou siinplementse manifestait par des signes extérieurs. Elle doit allecter surtout l'esprit et le cœur, suivant le mot du prophète Joel, II, 13 : *Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra.* C'est pour cela que le concile de Trente, sess. XIV, c. iv, appelle la contrition une douleur de l'âme, *animi dolor,* et ajoute qu'elle doit exclure la volonté de pécher : *voluntatem peccandi excludat.*

2» *La contrition doit être surnaturelle.* — Conçue sous l'inspiration de la grâce divine, elle ne peut avoir des motifs différents de ceux qui, en quelque façon, se rapportent à Dieu, comme le serait, par exemple, la laideur morale du péché, en tant qu'elle est opposée à la beauté surnaturelle de l'essence divine. Concile de Trente, sess. XIV, c. iv. Regretter le péché pour un motif humain, comme serait, par exemple, la crainte de l'infamie et du déshonneur, ne peut en rien servir à la justification. La proposition contraire fut condamnée par Innocent XI, dans son décret du 2 mars 1679, prop. 57 f *Probabile est sufficere attritionem naturalem modo honestam.* Denzinger, *Enchiridion,* η. 1074. Les motifs salutaires sont : 1. la crainte de l'enfer; 2. le désir du ciel; 3. la laideur morale du péché; 4. la bonté de Dieu. Le troisième motif est d'un ordre plus élevé que les deux premiers, et, dans bien des cas, il se ramène au quatrième qui est le meilleur. En effet, haïr le péché parce qu'il est en opposition avec la perfection infinie de Dieu, si digne d'être aimé, c'est très souvent faire un acte de charité, et, par suite, de contrition parfaite. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v" *Pænitentia,* a. 2, n. 12-16, t. vu, p. 187; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. Il, l. I, tr. V, sect. n. c. t, S 2. n. 286-288, t. n, p. 214-216.

3" *La contrition doit être souveraine.* — Le pécheur doit détester le péché plus que tout antre mal, et se trouver dans la disposition de tout subir plutôt que de commettre un péché. Il n'est pas nécessaire pour cela de se représenter successivement les maux les plus terribles qui puissent arriver, comme, par exemple, les maladies les plus douloureuses, la mort, le martyre le plus effroyable, etc., et de se dire : « Je préférerais supporter tout cela, plutôt que de me rendre coupable d'un seul péché. » Les comparaisons de ce genre seraient le plus souvent très dangereuses, car elles frapperaient l'imagination et exciteraient la sensibilité plus qu'elles ne toucheraient l'intelligence. En outre, la grâce divine sans laquelle de pareils tourments ne sauraient être supportés, peut être espérée dans les cas où l'on serait réellement soumis à cette redoutable épreuve, mais non toutes les fois que, par un caprice de l'imagination surexcitée, on s'expose soi-même à cette tentation. Cf. S. Thomas, *Quodlibet,* I, a. 9; Suarez, *De pænitentia,* disp. VI, sect, n, n. 15, t. xtx, p. 55; De Lugo, *De pænitentia,* disp. V, sect, vil, n. 84-87, t. vi, p. 32; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV, c. i, dub. n, n. 443, t. v, p. 358; Paimieri, *Opus théologie, morale,* tr. X, sect, v, *De sacram, pænitent.,* c. I, dub. il, n. 110-118, t. v, p. 60-62; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, I. I, tr. V, sect. Il, c. I, § 2, n. 283-285, t. n, p. 312-314.

4° *La contrition doit être universelle.* — Il faut qu'elle s'étende à tous les péchés mortels, soit par un motif universel de détestation qui atteigne tous les péchés, soit par plusieurs motifs particuliers qui, pris ensemble, atteignent tous les péchés mortels commis, même ceux auxquels le pécheur ne songerait pas â ce moment. La raison en est que nul péché mortel actuel ne peut être pardonné sans repentir, et que, de plus, nul péché mortel ne peut être remis sans que les autres le soient également, puisque cette rémission se fait par l'infusion de la grâce sanctifiante qui ne saurait exister dans une âme, en même temps que le péché mortel.

Bien que la contrition doive affecter tous les péchés mortels commis, il n'est pas nécessaire de faire un acte de contrition pour chaque péché en particulier; mais il suffit d'un acte pour tous les péchés, même oubliés, considérés dans leur ensemble. Cf. *Catechism, roman., De pænitentia, c vi,* §2; S. Thomas. *De veritate,* q. xxix, a. 5, ad 4"In; *In IV Sent.,* dist. XVII, q. n,a. 3, q. v, a. 2; Suarez, disp. IV, sect, vin, n. 4-8, t. xix, p. 58; Cajetan, *In /»■" II",* q. cxnt, a. 5; *In ///·">,* q. t.xxvit; Layman, *Theologia moralis,* I. V, tr. VI, c. iv, n. 3, t. n, p. 307; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. II. tr. IV, c. I, n. 737, t. II, p. 254; S. Alphonse. *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV, c. I, dub. n, n. 438, t. v, p. 339-343.

Pour la rémission des péchés véniels, il n'est pas nécessaire que la contrition soit universelle, puisqu'ils peuvent être remis, l'un sans l'autre, leur présence n'empêchant pas l'infusion et la permanence de la grâce sanctifiante. Cf. Suarez, *De pænitentia,* disp. XX, sect, vi, n. 7, t. xtx, p. 239; De Lugo, *De pænitentia,* disp. XIV, n. 118, t. vi, p. 160; Salmanticenses, *Cursus theolog'. moralis,* tr. VI, *De sacram, pænitent.,* c. v, p. m, n. 37 sq., t. I, p. 235.

Plusieurs auteurs vont même plus loin. Ainsi, selon De Lugo, disp. XIV, sect, ix, n. 133, t. VI, p. 163; Tamburini, *De method, confess.,* l. I, c. ni, η. 9-10, t. n, p. 375, la contrition serait suffisante, dans le cas où quelqu'un se repentirait de la multitude de ses péchés véniels, ou de leur fréquence, sans que ce repentir portât sur l'un ou l'autre de ces péchés véniels en particulier. De même que quelqu'un, ajoutent-ils. peut se repentir du trop grand nombre de distractions dans la prière, ou de l'excès dans le boire et le manger, sans arrêter sa pensée sur quelque point déterminé, ainsi peut-il le faire de la multitude de ses péchés véniels. Saint Thomas semble incliner vers ce sentiment. *Sum. theol.,* 111·, q. t.xxxvn, a. 1, ad 2um. Mais cette opinion ne se distingue pas cependant beaucoup de l'opinion commune, et s'y ramené assez facilement, car il est impossible de se repentir de la multitude de ses péchés véniels, sans se repentir au moins des derniers péchés véniels qui complètent cette multitude. Cette circonstance de l'excès ne peut pratiquement être considérée, abstraction faite des actes individuels qui

la constituent. Ce repentir porterait donc formellement et directement sur l'excès; mais implicitement sur les fautes elles-mêmes. Toutefois, si, en ne se confessant que de péchés véniels, on ne se repentait d'aucun d'eux, ni formellement, ni implicitement, la confession serait sacrilège, et une faute mortelle serait commise de ce chef, à cause de l'injure grave faite au sacrement, en le rendant volontairement nul. Cf. De Lugo, *De pænilent.*, disp. XIV, sect, vin, n. 108, t. vt, p. 161 ; Laeroix, *Theologia moralis,* l. VI, part. I, Ir. IV, c. I, n. 681, t. n. p. 246; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV, c. t, dub. n, n. 449, t. v, p. 364-366; Palmieri, *Opus théologie.,* tr. X, sect, v, c. I, dub. Il, n. 112-114, t. v, p. 58 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. l, tr. V, sect, il, c. l, § 2, n. 290-293, t. n, p. 217 sq.

Éprouver de la douleur de ne pas se repentir, est-ce avoir suffisamment la contrition? — Théoriquement, la réponse à cette question ainsi posée serait évidemment négative. Regretter, par exemple, de ne pas avoir une fortune, ce n'est pas la posséder en réalité. Pratiquement, en ce qui concerne la contrition, les circonstances sont parfois de nature à modifier profondément la solution. Comment étre vraiment peiné de ne pas se repentir d'avoir péché, sans qu'à cette peine se joigne un certain regret du péché lui-même? Le pécheur ne s'en apercevra pas peut-être, car il n'analyse pas assez ses propres sentiments; mais ce qu'il regrette, c'est, ou de ne pas avoir la douleur sensible, ou de ne pas avoir une douleur aussi grande qu'il le voudrait. Très souvent aussi, celui qui éprouve ce regret a le ferme propos de ne plus retomber dans ces mêmes fautes. Ce ferme propos est bien une preuve de l'eustencc de la contrition : il ne se concevrait pas sans elle. Le cas serait évidemment bien différent, si le ferme propos manquait, ou si le coupable refusait de restituer, ou de fuir les occasions prochaines. Le manque de ferme propos alors trahirait clairement l'absence de contrition. Cf. Layman, *Theologia moralis,* l. V, tr. VI, *He sacram, pænilent.*, c. tv, η. 5, t. n, p. 308; Bonacina, *Theologia moralis,* tr. J, c. v, *De pænilentiæ sacramento,* q. v, sect. I, p. Ili, n. 7, t. I, p. 128; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Pænilentia,* a. 2, n. 16-17, t. vu, p. 187 sq.; Palmieri, *Opus théologie, morale,* tr. X, sect, v, *De sacram, pænilent.*, c. l, dub. II, η. 114-116, t. v, p. 59 sq.

Combien de temps doit durer un acte de contrition pour assurer la validité du sacrement? — Aucun laps de temps n'est fixé, car la durée est tout à fait accidentelle. L'essence de la contrition consiste dans la douleur d'avoir offensé Dieu et dans la détestation du péché qui l'offense. Or, il suffit d'un instant pour que la volonté soit vraiment pénétrée de ce sentiment, et, par suite, vraiment contrite. Néanmoins, il es, prudent en pratique de s'arrêter davantage aux pensées salutaires ▪le haine du péché et de douleur d avoir offensé Dieu, dans la crainte que cet acte si important, fait avec trop de rapidité ou de légèreté, soit nul en substance et inutile au salut. Cf. De Lugo, *De pænilentia,* disp. V, sect, vu, n. 88, t. vi, p. 32; Layman, *Theologia moralis,* l. V, tr. VI, c. IV, n. 2, t. Il, p.307; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VI, tr. IV, c. i, dub. Il, n. 433, t. v, p. 331 ; Palmieri, *Opus théologie.,* tr. X, sect, v. *De sacramento pænilentiæ,* c. l, dub. n, n. 110, t. v, p. 57 sq.

Suarez. *De pænitentia,* disp. IV, sect, i-vti; disp. V; XV, sect, m-vii ; disp. XX, sect. II-v. *Opera omnia.* 22 in-fol., Venise, 1740-4751, t. xtx, p. 37-57, 158-175, 226-240; De Lugo, *De pænitentia,* disp. V, sect, ii-vin: disp. Vfl, sect, x-xm; disp. XIV. sect, t-x, *Opera omnia,* 7 in-fol., Venise, 1718, t. vt, p. 24-34, 61-74, 148-169; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. VI, *De sacramento pænilentiæ,* c. v,6 in-fol., Lyon, 1-'7\ t. I, p. 229-237; Bonacina, *Theologia moralis,* tr. I, disp. V, *b · pænilentiæ sacramento,* q. v, sect, i, p. u-ix, 3 in-fol-. Venise, 1721, t. I, p. 124-135: Sanchez, *Opus morale in præceptis decalogi,* l. I, c. l-xxiv, 2 in-fol., Venise, 1614; Layman, *Theologia moralis,* l. V, tr. VI, *De sacramento pænilentiæ.* c. n-iv, 2 in-fol., Padoue, 1733, t. il, p. 302-310; Tamburlni, *Explicatio decalogi,* l. II, c. m ; *Dr methodo confessionis,* I. I. c. ι-n. *Opera omnia,* t. I, p. 52: t. it, p. 373-376; Lacroix, *Thro, logia moralis,* l. VI, part. 11. tr. IV. *Dr sacramento pænitentire,* c. l, dub. II, q. xcn-xcvm, t. It, p. 240-250; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica,* v *Pænilentia, A.* 2, η. 1-44, 10 in-4·, Ven'se. 1782. t. vu, p. 184-193: S. Alphonse, *Theologia moralis,* I. VI. tr. IV, *De sacramento pænilentiæ,* c. l, dub. n, § 1, n. 433-450, 9 in-8·, Malines, 1829 t. v, p. 328-366; Marc. *Institutiones morales alphonsianæ,* part. III, tr. IV, *De pænitentia,* disp. Il, c. i, a. 1, n. 1665-1679, 2 in-8·, Lyon, 1888. t. 11, p. 196-206; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* tr. V, *l>; sacramento pænilentiæ,* part 11. c. t, a. 1, n. 440-458, 2 in-8·, Rome, 1893, t. n, p. 307-342; Palmieri. *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* tr. X, sect, v, *De sacramento pænilentiæ, c.* i, dub. n. n. 34-141, 7 in-8', Prato. 1894. t. V, p. 22-75 : Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. I, tr. V, *De sacramento pænilentiæ,* sect, n, c. I, § 1. 2, n. 274-292, 2 in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. n, p. 204-218.

T. Ortolan.

CONTROVERSE. En latin, *controversia.* - I. Notion. II. Principales controverses et principaux controversistes avant la Réforme. III. Principales controverses et principaux coi.troversistes de l'époque de la Réforme. IV. Controverse récente à Rome. V. Prescriptions canoniques. VI. Conclusions morales.

I. Notion. — 1° Dans son sens le plus général, la controverse désigne toute lutte, toute discussion plus ou moins scientifique, dans laquelle sont débattue: deux opinions opposées. — 2° Dans un sens moins général, le mot se trouve réservé aux disputes en matière religieuse, et alors il désigne indifféremment les contestations mutuelles, soit entre catholiques, soit entre hétérodoxes. C'est ainsi, pour ce qui regarde lc« premiers, que l'on peut appeler et que l'on appelle parfois controverse la querelle entre saint Cyprien et le pape saint Étienne sur le baptême des hérétiques, la discussion entre thomistes et molinistesdans les célèbres congrégations *De auxiliis,* les luttes de Bossuet et de Fénelon sur les fondements et les procédés du quiétisme, et, plus récemment, les disputes entre infaillibilistes et anti-infaillibilisles qui précédèrent la définition du concile du Vatican. Pareillement, pour ce qui regarde les seconds, l'on a pu aussi désigner et l'on désigne parfois sous le nom de controverses les querelles de Luther contre les anabaptistes, celles des théologiens luthériens contre les zwingliens ou les calvinistes, celles des arminiens contre les gomaristes, ou encore, de nos jours, les dissensions qui se sont élevées, soit en Angleterre entre conformistes et non-conformistes, soit en France entre protestants orthodoxes et protestants libéraux. — 3" De là, par une extension assez naturelle, le mot en est venu à signifier un certain art de discuter les questions religieuses. L'on connaît, dit-on, l'on sait la controverse, c'est-à-dire que l'on se connaît une certaine facilité, une certaine habileté pour discuter en matière de religion. L'on a même donné le nom de controverse à cette partie de la théologie qui enseigne la théorie ou la pratique de l'argumentation en matière religieuse; et par celte pratique, il faut entendre ces exercices où l'on argumente, comme l'on dit, *en forme,* contre les propositions soutenues par les hétérodoxes ou pour celles qu'ils combattent. L'on apprend ainsi l'art de la controverse. — 4° Dans un sens plus restreint, la controverse dénomme particulièrement toutes discussions, de quelque manière qu'elles se traduisent, orales ou écrites, entre les catholiques et les hérétiques. Dès l'origine de l'Église, il y eut de ces disputes entre les défenseurs de l'orthodoxie et les dissidents de toutes sortes; et l'on connaît les controverses ou disputes gnostique, nestorienne. monophysite, arienne, donaliste, pélagienne, etc. Aussi,

d'une manière générale, dit-on communément que les Pères de l'Église, durant les six premiers siècles, furent tous des conlroversistes. Dans la suite des temps, la plupart des théologiens de marque ont dû aussi faire de la controverse et se montrer conlroversistes ; car, à toutes les époques, ils ont rencontré dis erreurs ou des hérésies qu'il 'eue a fallu combattre. A cet égard, Rat-an Naur el llincmar de Reims, dans leur lutte contre l'hérésie prédestinatienne de Gotescalc, au txe siècle; Lanfranc et Guillaume, dans leur résistance aux erreurs de Bérenger; saint Bernard, dans sa réfutation d'Abélard, au xn* siècle; Bossuet, au xvne siècle, dans son exposition de la fui el ses avertissements contre le protestantisme, ont été de grands et vaillants conlroversistes. — 5° Enfin, dans un sens nettement déterminé, la controverse signifie proprement une dispute réglée, *ex professo,* une discussion contradictoire et surtout orale entre catholique et hérétique. C'est le point de vue spécial qui nous intéresse principalement, dans cet article, au regard du droit, de la morale et de la théologie historique. Dans cette signification précise, controverse a pour équivalents français, colloque, conférence contradictoire, et pour équivalents latins, *collatio, colloquium, disputatio.* Ce dernier mot est celui que les canonistes et les théologiens ont le plus habituellement employé.

II. PRINCIPALES controverses et principaux controversistes avant la Réforme. — Nous n'avons pas évidemment à faire ici l'histoire complète et détaillée des différentes controverses, mais nous devons donner de chacune une idée précise bien que générale, avec les indications nécessaires.

1° *Controverses de saint Etienne.* — il semble bien que le diacre saint Étienne, sinon par son fait, du moins à raison des attaques dont sa prédication se trouva l'objet, fut amené à des débats réellement contradictoires avec plusieurs membres des synagogues. Les Actes des apôtres en mentionnent toujours au moins une, peut-être deux, peut-être même cinq auxquelles auraient appartenu les divers contradicteurs d'Etienne. Ils parlent « de la synagogue qui est appelée des Affranchis, et des Cyrénéens, et des Alexandrins, et de ceux qui étaient de Cilicie et d'Asie ». Il s'agit, sans doute, d'hellénistes qui avaient dans Jérusalem leurs synagogues particulières, où l'Écriture se lisait et s'expliquait en grec. Plusieurs d'entre eux faisaient opposition à la doctrine prêchée par le diacre si distingué par son zèle et par le don des miracles. Ils se levèrent donc et entrèrent en discussion avec lui. *Surrexerunt autem quidam de synagoga quæ appellatur Libertinorum, et Cyrenensium, et Alexandrinorum, et eorum qui erant a Cilicia et Asia, disputantes cum Stephano.* Sur ce terrain de la discussion, ils ne pouvaient l'emporter, car ils ne savaient opposer aucune solide raison au vigoureux champion, par la bouche duquel la sagesse même et l'Esprit-Saint semblaient parler. *El non poterant resistere sapienliæ et spiritui qui loquebatur.* Act., VI, 9-10.

2e *Controverses de saint Paul.* — Nous trouvons dans les Actes plusieurs mentions qui rappellent certaines discussions publiques de saint Paul avec les adversaires de la doctrine chrétienne.

I. Après sa conversion, Paul ne tarda pas à prêcher Jésus dans les multiples synagogues de Damas, et il confondait les Juifs, en ne cessant d'affirmer que Jésus est le Christ et qu'il est le Fils de Dieu. De leur côté, ceux-ci ne paraissent pas avoir laissé la prédication du nouvel apôtre sans protestation ni sans réplique. Act., IX, 20-25. De Damas, Paul vint à Jérusalem, et là, comme les autres apôtres, il agit avec assurance au nom du Seigneur. Il parlait et disputait avec les hellénistes, c'est-à dire avec des Juifs, dont la langue maternelle était le grec. *Loquebatur... et disputabat cum Græcis.* Act., IX, 29. C'étaient ces hellénistes qui avaient martyrisé saint Étienne sous la direction même de Saul. Act., vi, 9 sq.; vu, 58 sq. Il était donc assez naturel que le nouvel apôtre se tournât d'abord vers eux pour les convertir. Il ne parait cependant pas que ses discussions les aient convaincus : car ils cherchaient à le tuer : *illi aulem quærebant occidere eum.*

2. Une autre discussion, que sa conclusion à l'Aréopage a rendue plus célèbre, eut lieu à Athènes. Saint Paul était arrivé dans la grande métropole païenne; et, la voyant ainsi livrée à l'idolâtrie, il voulut lui annoncer la bonne nouvelle. Tout d'abord, il se mit à discuter avec les Juifs et les prosélytes, dans les synagogues, aux jours des assemblées religieuses. Puis, avec les gentils, c'esf tous les jours qu'il discutait sur l'agora. Il y rencontrait constamment, soit des groupes d'habitants de la cité, soit des étrangers et des étudiants, alors très nombreux à Athènes. *Disputabat igitur in synagoga eum Judæis et colentibus, et in foro, per omnes dies, ad eos qui aderant.* Act., xvii, 17. Il y avait là des philosophes épicuriens et des stoïciens. Les uns et les autres, vivement attaqués dans leurs principes mêmes, fournissaient à l'apôtre la réplique et argumentaient avec lui. Au fond, les auditeurs étaient très partagés d'opinion sur la doctrine de Paul. Les uns, les plus légers, n'y comprenant rien, se demandaient : Mais que veut donc dire ce semeur de paroles, ce bavard? Les autres, l'entendant parler de Jésus et de résurrection, croyaient comprendre que l'apôtre voulait leur faire connaître des dieux étrangers. *Quidam autem epicurei el Stoici philosophi disserebant cum eo. Et quidam dicebant : Quid vult seminiverbius hic dicere? Alii vero : Eovorum deemoniorum videtur annuntiator esse, quia Jesum et resurrectionem annuntiabat eis.* Act., xvii, 18. En leur qualité d'Athéniens, ces gens étaient fort désireux d'entendre toutes les nouveautés. Aussi disaient-ils à Paul : Ne pouvons-nous savoir quelle est cette nouvelle doctrine que tu enseignes? Car tu apportes à nos oreilles des choses vraiment nouvelles. Nous voulons donc savoir ce qu'elles signifient. *Possumus scire quæ est hæc nova, quæ a te dicitur, doctrina? Nova enim quædani infers auribus nostris. Volumus ergo scire quidnam velint hæc esse.* Act., xvn, 19 20. C'est alors que pour satisfaire leur curiosité, ils le menèrent à l'Aréopage, sur le monticule qui se dressait au-dessus de l'agora et qui servait de local au tribunal suprême. Là, du moins, on pourrait entendre le discoureur plus à l'aise. L'apôtre saisit l'occasion de clore les discussions, qui se poursuivaient depuis plusieurs jours, par son magnifique discours sur Dieu, sur l'homme, sur Jésus-Christ et Jésus-Christ ressuscité. En entendant parler de résurrection des morts, plusieurs se moquaient, d'autres s'écriaient : Nous l'écouterons sur ce point une autre fois. Mais, en revanche, quelques conversions se produisirent : entre autres, celles de plusieurs hommes dont Denys l'Aréopagite, une femme nommée Damaris, et encore d'autres avec eux. C. Fouard, *Saint Paul et ses missions,* Paris, 1892, p. 172 sq.; S.-E. Fretté, *Saint Paul,* Paris, 1898, p. 2Î9 sq.; Mor Le Camus, *L'œuvre des apôtres,* Paris, 1905, t. II, p. 265 sq.

3. D'Athènes Paul vint à Corinthe, et, chaque samedi, il se rendait à la synagogue : c'était l'un des moyens accoutumés de son apostolat de se présenter ainsi aux assemblées religieuses des Juifs. Act., xiti. 5, 11; xiv, 1 ; xvi, 13: xvii, 1, 10, 17. Bientôt il pressait ses frères d'Israël, leur démontrant par les Écritures que Jésus était le Christ. Ses instances et ses succès irritèrent les chefs de la juiverie de Corinthe. Ils se mirent à proférer contre le Christ les blasphèmes en usage dans les synagogues. Puis, essayant d'argumenter, ils opposaient des textes de la Bible qui prouvaient, à les entendre,

que Jésus-Christ n'est pas le Messie. Saint Paul les réfutait vigoureusement; mais, devant leur fanatisme, il quitta définitivement leur synagogue. *DISPUTABAT in synagoga per omne sabbatum, interponens nomen Domini Jesu... Instabat verbo Paulus, testi/icans Judteis esse Christum Jesum. Contradicentibus autem eis et blasphemantibus...* Act., xvm, 4-6. Dès lors, saint Paul s'en fut, pendant de longs mois, continuer son apostolat et ses discussions dans la demeure d'un prosélyte, nommé Justus, demeure toute proche de la synagogue. De ces controverses, Paul emporta la conversion de Crispus, le chef même de la synagogue, et de toute sa maison, celle de Stephanas et de sa famille, celle de Caïus. Beaucoup d'autres Corinthiens, ayant ouï Paul, crurent et furent baptisés. *Crispus autem archisynagogus credidit Domino cum omni domo sua, et multi Corinthiorum, audientes, credebant et baptizabantur.* Act., xvm, 8. Parmi ces convertis se trouvait encore Éraste, trésorier de la ville; des membres de la colonie romaine, Tertius qui écrivit la lettre aux Romains sous la dictée de l'apôtre, Quartus, et d'autres portant des noms d'esclaves, Fortunat, Achaicus. L'on compta aussi de nombreuses femmes de tout rang, de tout âge, de toute race : grecques, italiennes, orientales, vierges, veuves, mères de familles : la riche Chloé, Phœbé qui eut probablement l'honneur de porter l'Épitre de Paul aux Romains, Marie, Tryphène, Tryphose, « Persis, la bien-aimée, qui avait beaucoup travaillé dans le Seigneur. » Rom., xvt, 6, 12. C. Fouard, *op. cit.,* p. 206-208; Mar Le Camus, *op. cit.,* t. n, p. 316-321.

4. Arrivé à Éphèse, Paul entre, comme toujours, à la synagogue et y discute avec les Juifs : *Devenitque Ephesum... Ipse vero ingressus synagogam, DISPUTABAT cum Judteis.* Act., xvni, 19. Revenu en cette ville, après avoir parcouru la Galatie et la Phrygie, il fréquenta de nouveau la synagogue; il y prit la parole avec assurance pendant trois mois, discutant et persuadant au sujet du royaume de Dieu. *Cum fiducia loquebatur per tres menses, disputans et suadens de regno Dei.* Act., xix, 8. Mais, à cause de l'obstination de plusieurs, qui décriaient la voie du Seigneur devant le peuple, il se retira de la synagogue, emmenant ceux des Juifs qu'il avait convertis. Chaque jour, ensuite, durant deux années, il continua son apostolat et ses discussions dans l'école d'un certain Tyrannus, qui avait consenti â prêter ou à louer son local : *Quotidie disputans in schola Tyranni cujusdam. Hoc autem factum est per biennium.* Act., xix, 9-10. Comme le trmple de Diane attirait à Éphèse toute l'Asie, ceux qui demeuraient en Asie, tant Juifs que Grecs, purent de la sorte suivre les discussions de Paul et entendre la parole du Seigneur.

5. Il est encore plusieurs fois question aux Actes des discussions ou disputes de saint Paul. Mais, un dimanche, â Troas, il s'agit d'un entretien intime et prolongé de l'apôtre avec ses disciples, xx, 7-9. Et xxtv, 12, c'est Faut qui, à Césarée, se défend, devant le gouverneur Félix, d'avoir accepté ou provoqué des discussions ■-me simplement individuelles, pendant son séjour à ■trusalem : *Neque in templo invenerunt me cum alifnu disputantem.* Quelques jours plus tard, Paul est, e- nouveau, appelé devant Félix et Drusilla, sa femme, p ur parler de la foi en Jésus-Christ. Il en vint à discuter. un plutôt à discourir sur la justice, la chasteté et Je Ikreuient futur, Félix le congédia effrayé. *Disputante* B·. ···' *dlo de justitia et castitate...,* xxiv, 25. Il ne donc plus ici de discussions contradictoires, au fc-- Je nos controverses.

I *Controverse de saint Justin.* —Au n* siècle, nous ■ ntrons une dispute mémorable, tout entière con- ■a-tr e à repousser les attaques des Juifs contre le Mfenstianisme. Elle est rapportée, comme en une sorte 4» procès-verbal, rédigé sans doute et arrangé apres coup, dans le *Dialogue* de saint Justin avec Tryphon. Plusieurs écrivains ont voulu dénier à cette dispute tout caractère historique. Cf. Leclerc, *Hist. Eccl. duorum prior, secui.,* p.632 ; Mûnscher, *Dissert, an Dialog, cum Tryph. recte Justino adscribatur,* 1799, t. I, p. 2, 194; Tzschirmer, *Geschichteder Apologelik,* t. I, p. 236; Bretschneider, *Probabilia de Evang. Joan.,* p. 116. Mais si l'on a de justes motifs d'accorder que, dans le *Dialogue,* la fiction se mêle à l'histoire, que sa forme même décèle un travail de remaniement, il n'en est point pour prétendre que cette œuvre, dans son fond, ne reproduit pas un entretien réel : il y a, au contraire, des indications très positives dans ce sens. En ellet, saint Justin déclare lui-même, au cours de la discussion, qu'il écrira un livre pour consigner les paroles prononcées de part et d'autre. Ὀτι δ'οὐκ ἐφ' υμῶν μόνων τοῦτο λέγειν με ἐπίστασΟε, τῶν γεγενημένων ἡμῖν λόγων ἀπάντων, ὠ δῦναμἰ; μου, σύνταξιν ποιήσομαι* ἐν οι; καὶ τοῦτο ὁμολογοῦντα με *δ και* προ; ὗμα; ὁμολογῶ, εγγράψω. *Dialogus cum Tryphone Judeeo,* n. 80, *P. G.,* t. vi, coi. 665. Puis nous avons le témoignage d'Eusèbe, de qui nous apprenons que Tryphon était le plus célèbre des Juifs de son temps, et que la discussion entre saint Justin et lui eut lieu à Éphèse : Και διάλογον δέ προ; Ἰουδαίου; συνέταξεν, δν ἐπι τη Ἐφέσου πόλεοι; προ; Τρύφωνα τῶν τότε Εδραιων επισημότατου πεποίηται. *H. E.,* I. IV, c. χνιιι, *P. G.* t. xx, col. 376. Ce témoignage d'Eusèbe se trouve confirmé par saint Jérôme, *De viris illuslr.,* 23, *P. L.,* t. xxm, col. 641, et par Photius, *Biblioth.,* cod. 125, *P. G.,* t. cm, col. 466. Nous savons d'ailleurs que saint Justin proposait à Marc Aurêle d'entreprendre, en sa présence, une conférence publique et contradictoire avec Crescens le cynique. D'où il parait bien que le philosophe chrétien n'était nullement homme à éluder la discussion orale, si l'occasion s'en présentait. La date de la controverse avec Tryphon doit être reportée après la première *Apologie,* qui s'y trouve mentionnée, c'est-à-dire après l'an 150. Au dire d'Eusèbe, le débat se déroula dans le xyste ou portique couvert d'Éphèse. Il fut provoqué par le juif Tryphon que divers critiques ont voulu identifier avec le rabbin palestinien Tarphon, souvent nommé dans la Mischna, et dura deux jours entiers. La première journée, les deux champions eurent pour seuls témoins quatre amis du Juif. La discussion, interrompue par la nuit, fut reprise le lendemain, et dura jusqu'au soir. Elle porta successivement, d'après le *Dialogue,* sur les préjugés des Juifs touchant la loi de Moïse et la religion chrétienne ; sur les preuves scripturaires des dogmes de la divinité du Christ, de son incarnation et de sa rédemption ; sur les prophéties bibliques concernant la vocation des gentils eux-mêmes et l'Église.

4» *Controverses avec les donatistes : saint Augustin.* — Les disputes publiques furent nombreuses pendant la période de lutte contre le donatisme. Outre le schisme introduit par eux, les donatistes propageaient, on le sait, les erreurs déjà anciennes des rebaptisants d'une part, et des novatiens d'autre part. Comme les rebaptisants, ils soutenaient que la validité des sacrements dépend de la foi et même de la pureté morale de celui qui l'administre; avec les novatiens, ils prétendaient exclure les pécheurs du corps de l'Eglise.

I. Pour remédier au schisme comme à l'hérésie, les évêques catholiques d'Afrique provoquèrent souvent les donatistes à des controverses ou colloques. C'est ainsi qu'en 377 ou 378, saint Augustin eut une conférence avec Forlunius, évêque donatiste de Tubursicum. *Epist.,* xi.iv, *P. L.,* t. xxxiii, col. 173-180. En 398, il soutint une controverse épistolaire à la demande du donatiste Honorai. *Epist.,* xlix, *ibid.,* col. 189-191. Vainement, en 399, il en proposa une troisième à l'évêque de Calama, Crispinus. *Epist.,* Li. *ibid.,* col. 191-191. Le 23 août 403, le VII' concile de Carthage décida d'invite r

les donatistes, par l'intermédiaire des magistrats civils, à envoyer des députés à une conférence commune, llefele, *Hist, des conciles,* trad.Leclercq, t. Il, p. 134; Mansi, *Concil.,* t. ni, p. 787; S. Augustin, *Cont. Crescon.,* I. 111. c. xlv, *P. L.,* t. xui, col. 523. L'invitation fut misérablement refusée.

2. Le 23 août 405, le Xe concile de Carthage pressait de nouveau les donatistes d'envoyer à une conférence des députés en nombre égal à ceux des catholiques, avec pleins pouvoirs, *libera legatio.* Puis, sans cesse, dans ses nombreuses lettres sur l'aflaire donatienne, saint Augustin rappelait l'invitation à un colloque, tant il était sûr du succès. Enfin, le 14 octobre 410. l'empereur Honorius publia un édit ordonnant qu'une conférence serait tenue entre les évêques catholiques et les évêques donatistes : il fallut bien se conformer à l'ordre impérial. Les évêques catholiques s'engagèrent, dans une lettre collective rédigée par saint Augustin, à céder leurs sièges, si la conférence aboutissait à les convaincre d'erreur; ils promirent, au contraire, de conserver aux donatistes leurs évêchés, si le résultat de la conférence leur était défavorable et s'ils consentaient à reconnaître leur égarement. C'est à Carthage que se rendirent, â l'appel de l'empereur, 286 évêques catholiques et 279 évêques donatistes. Les séances se tinrent dans le *secretarium* des thermes, les 1er, 3 et 8 juin de l'an 411. Le commissaire impérial Marcellinus les présida. Les champions catholiques furent Aurélius et surtout saint Augustin; ceux des donatistes furent Pétilien de Constantine, Primien de Carthage et Émérite de Césarée. Les deux premières journées se trouvèrent absorbées par de misérables chicanes soulevées par les donatistes. Au troisième jour, saint Augustin put entrer dans le fond même de la querelle donatiste. Sur documents authentiques, il établit d'abord l'innocence de Céciiien, évêque de Carthage, illégitimement déposé par les évêques de Numidie, au profit de Majorin d'abord et de Donat le Grand, son successeur; il démontra pareillement que Félix avait canoniquement consacré Céciiien et n'était nullement le *traditor* qu'on prétendait. Ainsi tombaient les fondements du schisme. Ensuite le savant évêque d'IIippone prouva, par les Écritures elles-mêmes, que l'Église militante peut, sans perdre sa sainteté, tolérer des pécheurs dans son sein en vue de les ramener C'était la ruine évidente de l'hérésie donatiste. Aussi le tribun Marcellinus, au nom de son maître Honorius, reconnut-il sur tous les points la victoire des catholiques. Dans *le Breviculus collationis cum donatislis, P. L.,* t. xliii, col. 613-650, nous avons un abrégé des actes de la conférence, rédigé par saint Augustin à l'usage des fidèles, et aussi un appel aux donatistes qui fut suivi de nombreuses conversions. Voir t. I, col. 2279.

3. Quelques années plus tard, en 419, saint Augustin eut encore une conférence publique à Césarée, aujourd'hui Cherchell, avec Émérite, évêque de ce siège et l'un des champions donatistes à Carthage. Il nous en a laissé le récit dans son *Sermo ad Cæsareensis ecclesiæ plebem Emerito præsente habitus, P. L.,* t. xliii, col. 689-698, et encore dans son *De gestis cum Emerito Casareensi donatistorum episcopo, ibid.,* co). 698-706.

5° *Controverse avec les vaudois, vers i190.* — L'objet en est exposé par Bernard, abbé de Fontcald, *Adversus Waldensium sectam liber, P. L.,* t. cciv, col. 793-840.

6° *Controverses avec les albigeois: saint Dominique.* — 1. *Données générales.* — Au commencement du xm· siècle, l'hérésie albigeoise avait gagné tout le midi de la France, et principalement le Languedoc, au grand détriment de la société civile comme de la société religieuse. En vain, les papes avaient-ils, depuis plus de cinquante 4ns, envoyé des légats. Au printemps de l'année 1205,ceux-ci se trouvaient réunis à Montpellier, dans le plus complet découragement. C'est alors que dom Diégo ou Didace, évêque d'Osma, en Espagne, et son chanoine, saint Dominique, vinrent les rejoindre, et leur persuadèrent que les hérétiques devaient être ramenés par l'attraction des bons exemples et par la force de la prédication. Après l'édification d'une vie toute simple, très mortifiée et toute surnaturelle, c'est principalement à la controverse que saint Dominique et ses compagnons eurent recours.

On tenait des réunions assez semblables aux conférences contradictoires d'aujourd'hui. Le lieu et le jour de l'assemblée étant fixés d'avance, les hérétiques s'y rendaient comme les catholiques, et l'on y trouvait mêlés les chevaliers avec les paysans et même les femmes. Une sorte de bureau était constitué, c'est-à-dire que l'on choisissait un ou plusieurs arbitres, un président et deux assesseurs, dirions-nous, chargés de tenir la balance égale entre les deux partis. Souvent même les catholiques ne dédaignaient pas de prendre des adversaires pour juges de la dispute, et cette confiance héroïque leur réussit assez communément. La discussion s'engageait alors. De part et d'autre, on apportait des *libelli* ou mémoires, rédigés d'avance sur les questions plus spécialement controversées dans l'endroit. Ils servaient de base aux argumentations opposées des différents chefs de groupes. Habituellement, la dispute se terminait, soit par la décision des arbitres, soit même, si nous en croyons le B. .Jourdain de Saxe, par un vote de l'assemblée exprimant son sentiment sur la discussion qu'elle avait suivie.

Saint Dominique accepta et soutint un grand nombre de ces disputes publiques. Pendant deux ans, jusqu'à la conférence de Pamiers en 1207, il y parut toujours avec le vaillant évêque d'Osma. Celui-ci s'étant retiré, saint Dominique continua de se dévouer de même manière, soit avec les cisterciens, soit avec plusieurs prêtres zélés qui voulaient bien se faire les compagnons de ce laborieux apostolat. Mais, au printemps de l'an 1209, la croisade contre les albigeois et les nouvelles conditions politiques vinrent nécessairement modifier sa méthode et son action.

2. *Conférences principales. — a)* La première conférence contradictoire de saint Dominique eut lieu à Servian, près de Béziers. H y vint de Montpellier avec l'évêque d'Osma, et les légats du saint-siège, Arnault, abbé de Clteaux, Raoul et Pierre de Castelnau, moines du même ordre. Deux ministres cathares, Beaudoin et Thierry, prêchaient là fort librement, et le peuple les força d'entrer en controverse publique avec les nouveaux missionnaires. La dispute dura huit jours : son succès fut tel que les habitants voulaient chasser les hérétiques et qu'ils escortèrent pendant une lieue, à leur départ, sur le chemin de Béziers, saint Dominique et ses compagnons.

b) Béziers, par la connivence du vicomte, des consuls et de l'évêque lui-même, était devenue une citadelle de l'hérésie. La controverse s'y poursuivit quinze jours durant, mais sans obtenir tout le succès qu'elle méritait. La masse des habitants persista dans les erreurs vaudoises.

c) La troisième station se fit à Carcassonne. Les disputes publiques s'y succédèrent pendant huit jours consécutifs, mais sans résultat appréciable. Il en fut de même à Verfeil, bourgade du voisinage de Toulouse, ou l'évêque d'Osma, devant l'obstination des hérétiques, renouvela contre eux la malédiction déjà prononcée en 1145 par saint Bernard. Vacandard, *Histoire de S. Bernard,* t. n, p. 222 sq.

d) Au printemps de l'année 1207, c'est à Montréal qu'une conférence fut tenue entre albigeois et catholiques. Le légat Pierre de Castelnau y fut présent, et les catholiques choisirent pour arbitres quatre de leurs adversaires. Des deux côtés, on leur remit d'abord des mémoires écrits. La discussion orale et publique se prolongea ensuite quinze jours durant. Les arbitres alors

constatant, d'une part, l'évident succès des catholiques, n'osant, d'autre part, se déclarer contre leur propre parti, se retirèrent sans vouloir se prononcer. Cette lâche retraite ne put empêcher la conversion de cent cinquante hommes qui abjurèrent l'hérésie pour rentrer dans le sein de l'Eglise.

e) La plus importante de ces conférences eut lieu, en ce même début de l'an 1207, à Pamiers, entre vaudois et catholiques. Comme la plupart des seigneurs du midi, le comte de Foix, Raymond Roger, était acquis aux nouveautés hérétiques; pareillement, sa sœur Esclarmonde, qui les propageait avec un zèle ardent. Le comte se piquait de tolérance : il invita donc tour à tour les représentants les plus autorisés des deux partis, et linit par les décider à une conférence qui se tint en son château, à Pamiers. Saint Dominique y vint avec Didace, et ils y rencontrèrent deux vaillants champions de l'orthodoxie, Foulques, évêque de Toulouse, et Navar, évêque de Conserans. Les catholiques lirent acclamer, en qualité d'arbitre, un de leurs adversaires, qui appartenait à la première noblesse de la cité, Arnauld de Campragna. La discussion fut très vive. La sœur du comte se permit d'y intervenir, et Frère Étienne eut l'audace de lui répliquer par cette mordante fin de non-recevoir : « Allez filer votre quenouille; il ne vous sied pas de paraître en pareille affaire. » L'issue de la journée dépassa de beaucoup les espérances des catholiques. Non seulement l'arbitre se prononça en leur faveur, mais il se convertit, s'offrit, lui et ses biens, à l'évéque d'Osma, et, dans la suite, se montra constamment l'ami dévoué de saint Dominique. Le ministre vaudois, Durand de Huesca, non content d'abjurer l'hérésie et de revenir à la vraie foi, embrassa la vie religieuse et fonda, en Catalogne, la congrégation des *Pauvres catholiques.* Son exemple fut suivi par d'autres, et notamment par Durand de Najac, Guillaume de Saint-Antoine, Jean de Narbonne, Ermengaud et Bernard de Béziers.

/) Le B. Jourdain de Saxe parle encore de nombreuses réunions contradictoires qui se tinrent, tantôt à Montréal, tantôt à Fanjeaux, dont saint Dominique avait fait sa résidence préférée et celle de ses compagnons. *Frequentes ibi disputationes fiebant,* écrit-il. Or donc l'une de ces conférences fut marquée par un fait miraculeux que raconte, en ces termes, le B. Jourdain : « Il arriva qu'une grande conférence fut tenue â Fanjeaux, en présence d'une multitude de fidèles et d'infidèles qui y avaient été convoqués. Les catholiques avaient préparé plusieurs mémoires qui contenaient des raisons et des autorités à l'appui de leur foi; mais, après les avoir comparés ensemble, ils préférèrent celui que le bienheureux homme de Dieu Dominique avait écrit, et résolurent de l'opposer au mémoire que les hérétiques présentaient de leur côté. Trois arbitres furent choisis, d'un commun accord, pour juger quel était le parti dont les raisons étaient les meilleures, et par conséquent la foi plus solide. Or, après beaucoup de discours, ces arbitres ne pouvant s'entendre sur une d- cision, la pensée leur vint de jeter les deux mémoires au feu. afin que, si l'un des deux était épargné par les flammes, il fût certain qu'il contenait la vraie doctrine de la foi. On allume donc un grand feu, on y jette les deux volumes : aussitôt celui des hérétiques est consumé; l'autre, qu'avait écrit le bienheureux homme de Dieu Dominique, non seulement demeure intact, mais il est repoussé au loin par les flammes, en présence de toute l'assemblée. On le rejette au feu une seconde et une troisième fois; autant de fois, l'événement qui se reproduit, manifeste clairement où est la vraie foi, et quelle est la sainteté de celui qui avait écrit le livre. » Jourdain de Saxe, *Vie de saint Dominique, c.* i, n. 20, dans Quétif et Echard, *Scriptores ordinis prædicato-* t. i, p. 6; trad, par Lacordaire, *Œuvres,* t. i, *Vie de saml Dominique,* Paris, 1857, p. 179-180; Jean Guiraud. *Saint Dominique,* 3e édit., Paris, 1900, p. 35-36.

III. Principales controverses et principaux controversistes df. l'époque de la réforme. — Aucun temps ne fut fécond en controverses, ou, comme on disait alors, en colloques, et en colloques le plus souvent stériles sinon funestes pour la cause catholique, comme l'époque de la réforme protestante. Les colloques furent alors multipliés, non seulement en Allemagne, mais en Suisse, en Hollande, en Pologne, en France. Il y en eut de plus heureux en Savoie.

I. EN Allemagne. — 1“ *Colloques entre catholiques et protestants.* — La plupart des diètes furent, pour ainsi dire, autant de conférences où l'on discutait de la religion et de la réforme religieuse aussi bien que des intérêts politiques. Ces assemblées des électeurs et des princes allemands furent fréquentes dans l'empire, aux temps troublés de la réforme. Nous noterons seulement les conférences les plus célèbres, où des questions doctrinales furent débattues contradictoirement entre les théologiens orthodoxes et ceux de la réforme.

1. *Colloque de Heidelberg, 26 avril 1518.* — Jean Eck, vice-chancelier de l'université d'Ingolstadt et chanoine d'Eichstatt, avait, sur sa demande, remis à l'évêque de cette dernière ville, une série de remarques sur des thèses publiées par Luther. Il y démontrait que ces propositions se rapprochaient des théories de Jean Dus. Ces remarques, non destinées à la publicité, tombèrent cependant aux mains du moine de Wittenberg, qu'elles blessèrent vivement. Sur ces entrefaites, celui-ci fut invité à une réunion de son ordre qu'il présida au couvent de Heidelberg. Il entendit bien profiter de cette circonstance pour se défendre dans une dispute publique. Elle s'ouvrit donc chez les augustins, le 26 avril 1518, et un grand nombre de professeurs, d'étudiants, de bourgeois et de courtisans y assistèrent. En 28 propositions théologiques et 40 philosophiques, Luther s'efforça de réfuter Eck, et surtout il développa ses nouvelles doctrines : le libre arbitre, depuis la chute originelle, n'existe plus que de nom; l'homme, même en faisant ce qui dépend de lui, commet un péché mortel; le bien qu'il fait, c'est Dieu qui l'opère en lui; car pour lui, il en est incapable et demeure absolument passif : « L'homme, disait-il, est dans la main de Dieu comme la scie dans la main du charpentier. » La faculté de théologie de Heidelberg ne fut certes pas satisfaite de ces assertions. Mais elles attirèrent à leur auteur beaucoup d'amis dans l'Allemagne du sud : entre autres, Martin Bucer, Jean Brenz, Erhard Schnepf, et aussi son confrère André Bodenstein, surnommé Carlostadt ou Carlstadt, à cause du lieu de sa naissance. Hergenrœther, *Histoire de l'Église,* VII· période, n. 7-8, trad. Belet, Paris, 1891, t. v, p. 199-201; Jean Janssen, *L'Allemagne et la Réforme,* trad. E. Paris, Paris, 1899, t. n, p. 84; *Kirchenlexikon,* t. ni, col. 1836, v° *Disputation.*

2. *Conférences privées d'Augsbourg, 12-18 octobre 1518, entre le cardinal Cajétan et Luther.* — Sur mandat du pape Léon X, Thomas de Vio, cardinal Cajétan, eut à Augsbourg, du 12 au 18 octobre 1518, plusieurs conférences avec Luther, en vue de l'amener à rétractation. Mais celui-ci, après quelques concessions plus apparentes que réelles, finit par s'enfuir, le 18 octobre, « appelant du pape mal informé au pape mieux informé. » Hergenrœther, *loc. cit.,* n. 10, t. v, p. 203-204; J. Janssen, *op. cit.,* t. H, p. 84 sq., notes; Bossuet, *Hist, des variations,* 1. I, n. 22, 23.

3. *Colloque* ou *dispute de Leipzig, 27 juin-15 juillet 1519, entre Eck, Luther et Carlostadt.* — Bien qu'on ait prétendu le contraire, il est maintenant établi que Jean Eck fut provoqué à ce nouveau colloque par Carlostadt et par Luther lui-même. C'est à la suite de ces provocations que Eck demanda au duc Georges de Saxe l'autorisation dune dispute publique. En latten-

dant, il fit imprimer douze thèses sur l'indulgence et l'autorité du pape : elles irritèrent vivement Luther et fortifièrent sa résolution de combattre publiquement Eck à Leipzig. La faculté de théologie s'opposa longtemps à la dispute; les évêques de Mersebourg et de Brandebourg lui étaient absolument opposés. Mais finalement le duc céda, et l'interdiction de l'évéque de Mersebourg fut inutilement affichée à l'hôtel de ville de Leipzig. Tel fut le commencement de l'immixtion abusive du pouvoir temporel dans toutes les questions et querelles religieuses d» cette époque. Après de longs pourparlers, les universités d'Erfurt et de Paris furent choisies pour arbitres des débats. Les deux parties firent imprimer et répandre les propositions qui allaient être soumises à la discussion, et, comme si le sort de l'Église dépendait de ces disputes, beaucoup de savants accoururent à Leipzig. Les débats durèrent du 27 juin au 15 juillet 1519.

Eck se trouva d'abord aux prises avec Carlostadt sur le libre arbitre et la part qui lui revient dans les bonnes œuvres. L'adversaire fut amené à une concession qui contredisait son système. Aussi Luther, apprenant cette défaite, voulut-il donner immédiatement de sa personne et entrer en lutte à son tour avec le champion catholique. Il le fit sur la question, choisie par lui, de la primauté du pape. Comme on lui reprochait d'incliner à l'hérésie bohémienne, il lui prit un tel accès de colère que le duc s'écria : « C'est l'effet de la rage! » Le moine apostat n'attendit pas la fin de la dispute pour se retirer. Il était deux fois mécontent : d'abord à cause de son échec personnel; puis, il s'était senti doublement humilié, et par la place principale que son collègue Carlostadt avait prise dans les débats, et par les honneurs unanimement rendus à Jean Eck.

On ne connaît pas le jugement de l'université d'Erfurt. Celui de Paris ne vint que deux ans plus tard. Mais, dès le 30 août, l'université de Cologne, et, le 5 novembre, l'université de Louvain, censuraient sévèrement les prétentions hérétiques du moine de Wittenberg. Le plus clair avantage de ces discussions fut d'atïermir dans la foi le duc Georges, la ville et l'université de Leipzig· Hergenrodher, *loc. cit.,* n. 14-15, t. v, p. 209-213; Janssen, *op. cil.,* t. n, p. 84-87, en note; *Kirchenlexikon,* t. in, col. 1837-1839; Lôscher, *Volslàndige Reformations acta und documenta,* Leipzig, 1720-1729, t. m, p. 203 sq. ; Seidemann, *Die Leipziger Disputation,* Dresde, 1843.

4. *Conférences d'Augsbourg, juin-septembre 1530.* — A la diète de 1530 tenue â Augsbourg, le cardinal de Campeggio vint assister en qualité de légat du pape. Le 25 juin, les protestants obtinrent de lire, devant l'empereur et l'assemblée, la confession luthérienne, rédigée par Mélanchthon, et plus tard dénommée *Confession d'Augsbourg.* Les vingt premiers articles, relatifs à la doctrine chrétienne, atténuaient sensiblement les assertions par trop brutales de Luther. Les sept derniers exposaient les abus supprimés par les protestants : ils regardaient la communion sous les deux espèces, le mariage des prêtres, les vœux monastiques, les messes basses, le détail des péchés dans la confession. la distinction des aliments, le pouvoir épiscopal. Le 27 juin, l'empereur institua une commission de vingt théologiens, tous présents à Augsbourg, avec mission d'examiner ou de réfuter la *Confession.* Les principaux parmi ces théologiens étaient Eck, Faber, Cochlée, Barthélémy Arnold de Usingen, Wimpina et Dietenberger. Leur première *Réponse* ou *Confutation,* remise le 18 juillet. fut trouvée un peu violente et trop amère. Ils la transformèrent donc et elle fut lue en diète le 3 août. Les nouveaux croyants en furent mécontents et voulurent répondre. Pour éviter de voir les choses se brouiller tout a fait, les membres catholiques de la diète élurent, le 6 août, une seconde commission de quatorze membres, composée de deux princes, de deux juristes et de trois théologiens pris dans chaque parti, pour conférer à l'amiable sur tous les points controversés. Du côté catholique, nous retrouvons les théologiens Eck, Wimpina et Cochlée; du côté des protestants, Mélanchthon, Brenz et Schnepf. Les conférences s'ouvrirent le 16 août. On examina successivement les articles de la Confession d'Augsbourg. De l'aveu même de leurs adversaires, les catholiques se montrèrent aussi conciliants que possible, et Mélanchthon put écrire le 10 septembre : ,4c *fortasse pacem facere possemus, si nostri essent paulo tractabiliores. Corpus reformatorum,* Halle, 1834-1840, t. II, p. 268, 361. En réalité, l'on convint que beaucoup d'articles de la *Confession* ne s'éloignaient pas de la profession de foi catholique; que plusieurs autres n'offraient qu'une certaine conformité, mais surtout que plusieurs s'en écartaient absolument.

En l'état, l'union était et fut toujours impossible. Dans cet immense débat, l'on discuta, sans doute, sur l'un ou l'autre dogme, sur telle discipline à maintenir ou telle autre à réformer : il fut surtout longuement question de la juridiction des évêques, telle que l'entendaient et l'admettaient les théologiens protestants. Mais, au fond, revenait sans cesse une question plus radicale : il s'agissait toujours, en dernière analyse, d'admettre ou de rejeter la mission doctrinale de l'Église, et son infaillibilité; de reconnaître ou non l'Eglise comme une institution tout â la fois divine et humaine, basée sur le dogme d'un sacrifice perpétuel, d'un réel et surnaturel sacerdoce. Or, les protestants s'étaient fait de l'Église une idée toute différente, et, par suile, ils étaient amenés à nier sa mission doctrinale et son infaillibilité. Us ne voulaient plus admettre, dans l'Église, la réalité des opérations surnaturelles dont Jésus-Christ est le véritable auteur; conséquemment, ils rejetaient tout ensemble et le sacrifice perpétuel, et le sacerdoce qui en est la condition.

Pour ces motifs, tous les efforts de réconciliation n'aboutirent, cette fois, à aucun résultat; pour les mêmes raisons, iis devaient, dans l'avenir, demeurer toujours vains. Eck note ainsi sur le vif la parfaite impuissance de ces débats contradictoires : *Quod si sancti Patres eis afferantur testes, clamant eos quoque homines fuisse; si citentur canones, obganniunt statim frigida hæc esse decreta; si eligendi forte sint judices, recusant subito, dicentes verbum Dei non ferre judicem ; quod si allegentur concilia, clamitant ea sæpius errasse. Atqui e sacris litteris etiam si afferatur aliquid, et has suo ingenio tractant, suamque tantum expositionem ratam haberi volunt, contradicente etiam universa Ecclesia jam inde a temporibus apostolorum.* Rainaldi, *Annales,* an. 1530, n. 174.

Les discussions, bien que conduites dans un sincère esprit de pacification, furent donc inutiles. Eck avait déposé son rapport le 21 août, Mélanchthon le 22. L'on décida de. s'en remettre à une commission moins nombreuse, composée d'un théologien et de deux jurist s de part et d'autre. Eck, Bernard Hagen, chancelier de Cologne, et Jérôme Vehus, chancelier de Bade, représentèrent les catholiques; Mélanchthon, George Bruck, chancelier de la Saxe électorale, et Sébastien Haller, chancelier de Brandebourg-Anspach, les protestants. Cette nouvelle commission délibéra du 24 au 30 août. On ne put davantage arriver à s'entendre sur le sacrifice de la messe, et les deux partis en appelèrent à un concile. Hergenrrether, *op. cil.,* VIIe période, n. 76-80, t. v, p. 301-308; Janssen, *op. cil.,* t. m, p. 181-198.

5. *Nouvelle conférence de Leipzig, 29 et 30 av 1534.* — Ménagée par l'électeur de Mayence et le duc d·. Saxe, elle n'eut aucun résultat, parce que les contr-- dicteurs ne donnaient pas le même sens aux mots si lesquels ils discutaient, llergenrœther, *loc. cit.,* η. Sô. p. 316-317.

6. *Colloque d'Haguenau, juin 1540.* — Les princes acquis à la Réforme, pour éluder la juste répression de Charles-Quint, ne cessaient d'avancer que la paix religieuse, comme la paix politique, devait plutôt sortir d'un « colloque pacifique ». En vain les légats pontificaux représentaient à l'empereur « qu'on ne pouvait attendre aucun bon résultat des conférences religieuses, du moment ou les protestants rejetaient l'autorité de l'Église et de son chef suprême, et que de telles discussions ne servaient qu'à aigrir davantage les esprits. Jamais, disait le cardinal Farnèse, les protestants n'ont tenu les promesses qu'ils nous ont faites en ces sortes d'assemblées ». Et il ajoutait : « Le seul remède à employer, c'est le moyen canonique du concile, et c'est aussi celui qui offre le moins de danger. » Janssen, o/i. *cit.,* t. ni, p. 471 ; Rainaldi, *Annales,* an. 1540, n. 15-21; L. Pastor.*Die kirchlichenReunionsbestrebungen uiâhrend der Regierung Karl's V,* Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 169 sq. Mais l'empereur, poussé par ses ministres, et notamment par Granvelle, poussé aussi par le roi Ferdinand de Bohême, invitait, le 18 avril 1540, les membres du Saint-Empire à se réunir à Spire, pour l'accommodement prompt et pacifique des affaires religieuses. » Des plénipotentiaires, envoyés par le pape, devaient prendre part aux discussions, selon la volonté expresse de Charles-Quint. Par le fait, « l'assemblée de la concorde » s'ouvrit, non à Spire où sévissait la peste, mais à llaguenau, au mois de juin 1540. Les princes protestants, surtout l'électeur de Saxe et le landgrave de liesse, se gardèrent d'y paraître; et, comme l'avaient prédit les légats, les discussions n'aboutirent â rien. Le 26 août, Jean Eck écrivait au cardinal Contarini. au sujet de cette nouvelle conférence : *Salis disputatum est; nolunt vinci rationibus, nolunt premi conciliorum aut sanctorum Patrum authoritate; Ecclesiæ consuetudinem aut usum /loccipendunt; Scripturas eis objectas lacerant et torquent; ideo frustra teritur tempus et novis libellis hæreticissimis edendis occasio datur.* Fr. Dittrich, *Gasparo Contarini, 1483-/542, Eine Monographie,* Braunsberg, 1885, p. 519 sq. Le Plat réédite une appréciation commune dans les milieux catholiques: *Stomachari soleo, quoties de illis colloquiis mentio incidit, cum per ea colloquia factiosi temper audaciores et inipudentiores efficerentur, et omnia Ecclesiæ jura convellerent, nihilque eorum i rieslarent quæ per colloquia decernebantur. Monumentorum ad historiam concilii Tridentini speclantium amplissima collectio,* Louvain, 1781-1787, t. n, p. 674. Le roi Ferdinand eut vite acquis la certitude pie les conférences d'Haguenau seraient fatalement -•./■riles, et il proposa de les interrompre pour les rourir quelques mois plus tard â Worms : ce qui fut iccepté par l'empereur. Hergenrœther, *loc. cit.,* n. 88, I. v. p. 321 ; Janssen, *op. cit.,* t. ni, p. 473; Pastor, *Reu-nsbestrebungen,* p. 184-198; Rainaldi, an. 1540, n. 51.

7. *Colloque de* Worms, 25 *novembre 1540-17 jan-*n-*r *1541, Eck et Gropper avec Mélanchthon.* — Les conférences reprirent donc, selon l'ordre de l'empereur, en la ville de Worms. Le 25 novembre 1540, le cardinal Granvelle, représentant impérial, ouvrit l'assemblée p r une émouvante description de la détresse en Alle-■agne. Sur les instances de Charles-Quint, le pape irait envoyé un légat, Thomas de Campeggio, évêque de Feltre. Celui-ci, dans la séance du 8 décembre, reprit le theme de Granvelle, en observant que « les papes, si -ireux de remédier au mal, n'ont pu rien obtenir, ni ÿar leurs prières, ni par leurs exhortations et ambassades répétées ». A ce discours. Mélanchthon répondit arec véhémence que l'Église était, par ses crimes, la cause unique de tous les troubles religieux. Le saints.-ge. en rejetant l'interprétation véritable de l'Évanfüe a pris pour son compte toule la responsabilité des ■aux actuels. A Mélanchthon s'opposèrent Jean Eck et Gropper. Mais les protestants étaient venus avec la résolution bien arrêtée de s'en tenir à la Confession d'Augsbourg et de ne céder sur aucun point. Tout d'abord, l'on perdit un temps précieux à discuter sur la manière dont les questions religieuses devaient être débattues. Dès le 28 décembre, Thomas Badia écrivait de Worms à Conlarini qu'on n'entrevoyait aucun espoir de concorde; qu'on traitait les affaires religieuses comme de pures questions temporelles. Fr. Dittrich, *Register und Briefe des Cardinals Conlarini,* Braunsberg. 1881, p. 138, n. 524. Puis, il y eut de brèves discussions de doctrine, priais Ogier Van Melem, député de Francfort, pouvait en écrire le 3 janvier 1541 : « On ne fait rien de bon ici, sinon de s'aigrir de plus en plus les uns contre les autres. » Aussi bien Naves, le vice-chancelier impérial, eut-il l'audace de prendre constamment le parti des dissidents. « Il est d'avis,écrivait l'un d'eux, que nos docteurs sont plus forts que tous les théologiens espagnols et autres sophistes. » En face d'une telle stérilité, l'empereur ordonnait, le 17 janvier 1541, d'interrompre ces conférences et les ajournait à une prochaine diète qu'il présiderait en personne. Hergenrœther, *loc. cit.,* n. 90, t. v, p. 324-325; Janssen, *op. cit.,* t. ni, p. 475-476; Pastor, *Êeunionsbestrebungen,* p. 198-217 ; Fr. Dittrich, *Gasparo Contarini,* p. 258 sq.; *Èirehenleæikon,* t. ni, col. 1844-1845.

8. *Colloque de Ratisbonne,* 27 *avril-8 juin 1541, Jean Eck, Jules Pflug, Jean Gropper contre Mélanchthon, Jiucer, Pistorius de Nidda.* — Au mois de février 1541, l'empereur vint, selon ses engagements, tenir diète à Ratisbonne. Il y voulut un nouveau colloque religieux, qui commença le 27 avril. Le pape y avait délégué le cardinal Contarini et le nonce Morone. L'empereur avait désigné pour la présidence son ministre Granvelle et le comte palatin Frédéric, deux politiques secrètement favorables aux novateurs. Il nomma aussi les *collocuteurs* des deux partis : Jean Eck, Jules Pllug et Jean Gropper pour les catholiques; Mélanchthon, Bucer et Pistorius de Nidda. Pour base des discussions, l'on prit un exposé de doctrine présenté par l'empereur et connu depuis sous le nom de *Livre de Ratisbonne* ou *de l'empereur.* Les deux partis parvinrent à s'entendre, assez peu sincèrement du reste, sur une définition ambiguë de la justification et sur quelques autres points secondaires. Mais sur la notion de l'Église, sur la papauté, les conciles, l'eucharistie, le canon de la messe, il fut aussi impossible de s'accorder qu'à Augsbourg en 1530. La raison profonde en est qu'il n'est aucun moyen de concilier entre eux des principes et des doctrines radicalement incompatibles. Eck ne tarda pas à le constater, et sans plus tarder il s'empressa de rompre le lien vraiment trop frêle qui avait un instant paru réunir les deux camps. « Il n'y a point de milieu, et les plus belles phrases ne servent de rien, répétait-il; celui qui prétend rester attaché à la foi de l'Église, doit accepter le pape et les conciles, et croire tout ce que croit l'Église romaine. Tout le reste n'est que fumée, et cent ans de discussions ne changeraient point les choses. » Cité dans Janssen, *op. cil.,* t. ni, p. 501. Cf. Th. Wiedemann, *Johann Eck,* Ratisbonne, 1865, p. 312. On convint de quelques points dits *articles conciliés.* En réalité, le colloque de Ratisbonne tourna à l'avantage des protestants, qui trouvèrent là une excellente occasion pour propager leurs doctrines. Il discrédita, au contraire, la cause catholique, en laissant supposer que des points dogmatiques, dès longtemps définis par l'Église, devaient ou pouvaient être contrôlés par des juges laïques. « Ces conférences religieuses, observait Nauséa, archevêque de Vienne, dans un mémoire rédigé pour Ferdinand, livrent la religion chrétienne à la risée des nations étrangères, des incrédules et des infidèles, et l'exposent à d'innombrables outrages. » Le colloque avait pris lin le 8 juin; le 28,

Charles-Quint publiait un formulaire très modéré qui, avec les articles convenus de part et d'autre, prit le nom *d'intérim de Ratisbonne.* En vertu de ces dispositions intérimaires, les deux partis devaient s'en tenir pratiquement aux dits articles jusqu'au prochain concile œcuménique ou national, ou bien jusqu'à la prochaine diète à laquelle l'empereur promettait d'amener un légat du pape. Hergenrœther, *loc. cit·,* n. 91-92, t. v, p. 325-330; J. Janssen, *op. cit.,* t. ni, p. 498-502; *Kirchenlexikon,* t. ut, col. 1845-1847; L. Pastor, *Reunionsbestrebungen,* p. 263 sq. ; Dittrich, *Gasparo Contarini,* p. 550-772; Bossuet, *Hist, des variations,* l. VIII, n. 3-5.

9. *Deuxième colloque de Ratisbonne, 27 janvier 1540, Malvenda, Billik, Hofmeister, Cocldée avec George Major, Pistorius, Schnepf, Frecht.* — Malgré l'opposition du pape, malgré celle des évéques réunis à Trente, l'empereur céda de nouveau aux instances des États protestants, qui éprouvaient la plus grande méfiance vis-à-vis du concile œcuménique. Il accepta encore un colloque qui se tiendrait derechefà Ratisbonne. Il fut inauguré le 27 janvier 1546, sous la présidence de Maurice, évêque d'Eichstâtt, et du comte Frédéric de Furstenberg. Du côté des catholiques, la défense fut confiée au savant dominicain, Malvenda, confesseur de Charles-Quint, à Eberhardt Billik,carme de Cologne, Jean Hofmeister, provincial des augustins, et J. Cochlée. Les prétentions protestantes étaient soutenues, au dire des uns (Hergenrœther), par George Major, Pistorius, Schnepf et Frecht, selon d'autres *(Kirchenlexikon),* par Major, Bucer, Schnepf et Urenz. Tous cherchèrent à s'entendre sur la question dogmatique plus qu'à préparer le rapprochement politique ou social. Les questions se rapportant à la conversion, à la foi, à la justification etaux bonnes œuvres furent amplement traitées. Mais bientôt les princes protestants éprouvèrent le besoin de rompre les négociations. Ils en trouvèrent le prétexte dans une ordonnance impériale qui associait aux présidents déjà nommés l'évêque Jules Pllug, ordonnait d'observer le secret et de discuter oralement plutôt que par écrit. L'électeur de Saxe et le landgrave Philippe de Hesse rappelèrent leurs théologiens et le colloque se trouva ainsi dissous. Hergenrœther, *loc. cit.,* n. 96. t. v, p. 337-310; Pastor, *op. cit.,* p. 305 sq. ; *Kirchenlexikon,* t. m, col. 1847-1848.

10. *Colloque de* Worms, *septembre et octobre 1557, entre Canisius, etc. et Mélanchthon, etc.* — De tous les colloques allemands, un des plus célèbres, sans contredit, et le dernier offrant un caractère d'ordre général, fut celui tenu en 1557. Une diète avait été convoquée à Worms, par l'empereur Ferdinand, frère et successeur de Charles-Quint en Allemagne et dans l'empire, en vue d'obtenir des secours contre les Turcs. Les hérétiques, dans l'intérét de leur cause, se mirent à refuser tout subside, afin d'emporter l'autorisation d'un nouveau colloque. Car, observait malicieusement l'électeur palatin, « jusqu'ici nos colloques n'ont pas été sans fruits : c'est grâce à eux que la parole de Dieu s'est propagée. » Bucholtz, *Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten,* Vienne, 1831-1838, t. vil, p.361. Et Mélanchthon avait l'impudence d'exprimer l'espoir que, par ce moyen d'une conférence, « plusieurs princes et évéques seraient éclairés et se détermineraient enfin à embrasser la vraie doctrine. » *Corpus reformatorum,* Halle, 1841-1842, t. IX. p. 6-7. Ferdinand résolut de soumettre la question à l'examen d'une commission composée de deux évéques, et de cinq théologiens ayant à leur tête le grand jésuite Pierre Canisius.

Déjà, par sa sa nteté, sa doctrine et sa douceur, Canisius avait remporté des succès dans la controverse comme dans la prédication. A Vienne, en 1553, provoqué par deux notables luthériens, il avait accepté une discussion contradictoire qui eut lieu devant un nombreux public. Les deux hérétiques se répandirent en violentes invectives et en méchantes insinuations. Avec un calme extraordinaire, Canisius reprit un à un leurs arguments, rétablit l'exactitude des textes et mit en évidence tous les artifices auxquels ils avaient osé recourir. Cette réponse pacifique, précise et tranchante comme la vérité, recueillit les applaudissements unanimes, et les deux hérétiques durent s'avouer vaincus. L'un disparut pour jamais de la ville; l'autre abjura ses erreurs, et même entra dans la Compagnie de Jésus, où il mourut saintement. L. Michel, Fie *du B. Pierre Canisius,* Lille, 1897, p. 125.

En réponse à la question posée par l'empereur, Canisius écrivit avec une liberté tout apostolique que la voie du colloque n'était pas celle qui pouvait « mener à une durable et légitime entente. Dans les controverses religieuses, il ne faut point s'écarter des décisions de l'Église. Qui refuse de l'écouter, doit être tenu, selon la parole de Jésus-Christ, pour un infidèle et un publicain. L'expérience a suffisamment démontré que les discussions de doctrines ne servent qu'à aggraver le mal. On perd le temps en disputes sans résultat, on s'échauffe de part et d'autre, on creuse plus profond l'abime qui sépare les dissidents des vrais catholiques; les hérétiques ne songent qu'à faire prévaloir leurs idées, et dés qu'ils ne peuvent l'emporter, ils se répandent en injures et se jettent plus violemment dans la révolte et le désordre. Quelle que soit l'issue du colloque, ils ne manqueront pas de crier victoire et de présenter les débats sous un faux jour, au détriment de la foi et au scandale des fidèles. D'ailleurs, Sa Majesté ne peut, sans une autorisation expresse du souverain pontife, permettre ou sanctionner un tel colloque ». L. Michel, *op. cit.,* p. 178; Fr. Sacchini, *De vita et rebus gestis P. Petri Canisii,* Ingolstadt, 1616, p. 118; P. Python, *Vita R. P. Petri Canisii,* Munich, 1710, p. 120; Riess, *Der selige Petrus Canisius aus der Gesellschaft .lesu,* Fribourg-en-Brisgau, 1865, p. 195; Janssen, *op. cil.,* t. iv, p. 121.

Malgré cet avis si fortement motivé, Ferdinand accepta le colloque et en décréta l'ouverture pour le mois d'août suivant. Canisius ne consentit à s'y rendre que sur l'ordre formel de ses supérieurs et du pape Paul IV. Celui-ci, tout en désapprouvant la tenue de la nouvelle conférence, jugea cependant très opportune la présence et l'intervention du P. Canisius et d'un de ses confrères, le P. Nicolas de Gouda. Dans une lettre du 2 avril 1557, Canisius précise en ces termes, la nécessité, le but et le règlement du colloque : « Voici ce qui a été réglé touchant la question religieuse. Le péril est souverainement urgent, et, comme on ne trouve aucun moyen d'apaiser les dissidences religieuses, soit par le concile général, depuis si longtemps commencé et non encore terminé, soit par un concile national qui pourrait susciter de nouveaux troubles, soit moins encore par l'autorité des princes séculiers, incompétents dans ces questions, il semble qu'il ne reste plus qu'à accepter le colloque proposé. La réunion se fera à Worms, au mois d'août; elle sera présidée par le roi et par quatre princes, c'est-à-dire par deux archevêques du côté des catholiques et deux princes du côté des luthériens. Le but du colloque est de conférer à l'amiable, pour essayer de faire cesser ces graves et longs dissentiments. Les notaires rédigeront les débats et les soumettront aux autorités des États, qui entendent, non se prononcer sur les questions de doctrine, mais simplement prendre connaissance de notre manière de voir, et essayer ensuite de débarrasser l'Allemagne de tant de sectes. Otto Braunsberger, *B. Petri Canisii S. J. Epistulæ et Acta,* Fribourg-en-Brisgau, t. n, epist. ccxxxviii ; L. Michel, *op. cit.,* p. 179-180.

Le colloque, indiqué pour le 24 août 1557, eut de la peine à s'organiser, et ne put s'ouvrir que le 11 sep-

tembre. Pour le remplacer à la présidence, l'empereur Ferdinand avait désigné l'évêque de Spire. Rodolphe de Frankenstein, lequel, étant tombé malade, fut suppléé par l'évêque de Naumbourg, .Iules Pllug, assisté de quatre délégués des princes, deux catholiques et deux luthériens. De chaque côté, six théologiens avec six assesseurs devaient prendre part aux débats. Canisius se fit donner pour collègues des hommes de première valeur : Michel Fielding, évêque de Mersebourg, Dellius, coadjuteur de Strasbourg, .losse Tiletan et François Sonn, docteurs de Louvain, et Frédéric Staphyl. Tandis que Canisius occupait le second rang parmi les théologiens, le P. de Gouda avait le troisième parmi les assesseurs. Par le fait, c'est Canisius qui reçut le mandat de préparer le plan de défense et de disposer librement du concours de tous. Du côté des protestants, citons Philippe Mélanchthon, Ehrard Schnepf et Joachim Morlin, délégués de l'électeur palatin, Jean Brenz et Jacques Andréa, délégués du Wurtemberg, puis encore des délégués de Saxe, du Brunswick et d'ailleurs, Érasme Sarcerius, Stoflel, Striger, Flacius, Runge, Karg, Pistorius. Dès les réunions préparatoires, la discorde avait éclaté parmi les sectaires. *His diebus,* écrivait Canisius, *cum utraque pars ad colloquium se instruit, adversarii convenire inter se non potuerunt ; et hærent magnarum dissensionum inter ipsos semina quæ vix submoveri posse existimantur, ut impatientia fractus etiam Philippus Mélanchthon dixerit : In me unum omnes incurritis. Plus enim injuriarum et concertationum illi concitant domestici quos hucusque discipulos habuit, quam a nostris accipiat.* Rraunsberger, *op. cit.,* t. n, epist. ceux. Cf. Bossuet, *Hist, des variations,* I. VIII, n. 22 sq.

Il y eut d'abord une première série de six sessions, les i1, 13, 14, 15, 16 et 20 septembre. On s'exprimait en latin, et le plus ordinairement les orateurs lisaient ou faisaient lire leurs discours écrits, et les remettaient ensuite aux notaires. Dans la première séance, Mélanchthon s'emporta au point de déclarer que les catholiques persécutaient sciemment la vérité; que les décrets du concile de Trente n'étaient que blasphèmes. En revanche, l'évêque de Mersebourg, et surtout Canisius parlèrent avec calme et modestie, tout en serrant de fort près leurs adversaires. La discussion s'étendit ardente sur le libre arbitre, le péché originel, le canon des saintes Ecritures et d'autres points en litige. Mais, au nom des catholiques, chaque fois, Canisius faisait remarquer que la Confession d'Augsbourg, l'4u.gu*stana,* avait subi les changements les plus graves, si bien que 34 théologiens luthériens ont prétendu qu'elle était devenue tour à tour « cothurne, pantoufle, botte polonaise, ou plutôt un de ces larges manteaux sous lesquels plusieurs personnes peuvent s'abriter à l'aise ». Janssen, *op. cit.,* t. iv, p. 24. Aussi Canisius pressait-il ses adversaires de faire connaître s'ils admettaient, oui ou non, le texte primitif de *VAugustana :* et pour avoir une réponse nette et franche, il faisait appel au président du colloque et à l'autorité des assesseurs. Mélanchthon et les siens essayèrent bien d'échapper, mais à la VI· session, ils furent sommés de déclarer quels chrétiens ils considéraient comme hérétiques et exclus de leur Confession d'Augsbourg, car tous les sectaires, zwingliens, anabaptistes, adiaphoristes, cingliens, synergistes, frères de Bohême, majoristes, osiandristes, picards, etc., se vantaient éga- !· nient d'appartenir à la Confession. Ce fut un coup droit porté aux hérétiques. Dès lors, ils s'accusèrent mutuellement d'avoir déserté *VAugustana,* pour em- t r .sser d'abominables hérésies. Sous l'inspiration de Mélanchthon, les plus violents exclurent de leur assem- t lêe Schnepf, Stoffel, Sarcerius, Striger et Morlin. On s. réunit encore les 6, 7 et 8 octobre, et ce dernier ı r Mélanchthon fit lire une réplique au discours de Canisius du 20 septembre. Mais l'exclusion prononcée contre cinq des représentants de l'hérésie sur douze, rendait impossible la continuation des débats. Les théologiens catholiques, en effet, ne cessaient de redemander : « Lequel des deux partis devons-nous considérer comme représentant la véritable Église protestante? Avec qui aurons-nous à traiter à l'avenir? » Janssen, *op. cit.,* t. iv, p. 28. Dans ces conditions d'incertitude sur l'adversaire, les catholiques refusèrent de continuer la discussion et Ferdinand mit fin au colloque.

Canisius qui, au témoignage des hérétiques comme des catholiques, fut l'âme de la brillante défense de l'orthodoxie, donne à propos de ce colloque des appréciations générales â retenir : « Nous devons rendre de joyeuses actions de grâces à Dieu de ce qu'enfin ce lacet est rompu, et de ce qu'il nous est permis de partir sans que la religion catholique ait souffert, tandis que nos adversaires se sont débattus dans une honteuse division. N'espérant retirer aucun fruit du colloque, les catholiques ont jugé bon de ne point continuer les débats, surtout quand s'est offerte l'occasion d'en finir. Nos adversaires ont vu avec un vif dépit que nous profitions, pour nous en aller, du départ des orateurs protestants qui se plaignent bien haut d'avoir été expulsés de force par leurs collègues. Nous aurions pu laisser passer cette infraction aux conditions posées; mais comme nous avions reconnu, dès le principe, l'impossibilité d'arriver à un bon résultat, nous avons maintenu notre décision, sans vouloir essayer à nouveau de vaincre leur opiniâtreté. Béni soit le Seigneur qui nous délivre de cette triste engeance, sectaires aveugles, durs, méchants, astucieux, impudents, fourbes, opiniâtres, orgueilleux, impies, el que jamais on ne ramènera à la vérité, parce que jamais ils ne s'avoueront vaincus. Dieu, dans ses sages conseils, a permis, pour le bien de l'Eglise. que ce colloque ou ce conflit eût lieu. Et d'abord, on a pu constater parmi les catholiques une entente et une fermeté complètes, alors que Dieu a mis la confusion parmi les hérétiques. Jusque dans les points de doctrine les plus essentiels, la discorde a été tellement vive et persistante qu'ils en sont venus à se déchirer mutuellement. Au sujet de la Confession d'Augsbourg, ils se sont livrés à de longues discussions, pour établir si Mélanchthon avec ses théologiens de Wittenberg, ou Schnepf avec ceux d'Iéna, en étaient partisans de fait ou seulement de nom. En second lieu, de bons esprits jugent que jamais, en pareil cas, résultat meilleur n'a été obtenu. Le troisième avantage nous concerne. Il nous a été donné de connaître par expérience les doctrines et la valeur de nos adversaires, vrais bavards. Nous pouvons maintenant nous mesurer, sans crainte, avec ces faillies ennemis de l'Église. En quatrième lieu, les dissentiments survenus publiquement entre les représentants des diverses sectes contribueront, nous avons lieu de l'espérer, â raffermir dans la vraie foi plus d'un catholique hésitant. Les âmes indécises passeront plus rares dans le camp luthérien, et de nombreux hérétiques, dégoûtés au spectacle de ces altercations, se décideront à revenir au bercail de l'Église. Cinquième avantage : si les autorités de l'empire veulent bien, comme cela est probable, parcourir les actes du colloque, elles constateront l'astuce, la révoltante impudence des novateurs, et comprendront qu'il est impossible d'amener à une entente sur le terrain religieux, des esprits qui nient les principes les plus indiscutables et s'opiniâtrent à défendre les opinions les plus contraires à la piété de la primitive Église. De là, il résultera peut-être que les princes ne voudront plus de ces colloques qui ne rem· lient à rien, l'expérience le leur a prouvé; ils auront · ors recours, pour restaurer la religion, au seul moy i. ■:< nous reste, au concile œcuménique. Cost ce que «lé-

sirent beaucoup de personnages dont la science éga'e la piété... Parmi les théologiens catholiques, aucun n'a combattu par la plume, la parole et les actes, comme nous l'avons fait avec l'aide de Dieu, le P. de Gouda et moi. Plus d'une fois, le temps nous fit défaut pour célébrer la messe. C'est merveille qu'au milieu de si grandes fatigues, nous ayons conservé notre vigueur d'esprit et nos forces corporelles. » Braunsberger, *op. cit-,* t. il, epist. CCI.XXI. Le même jour, 6 décembre, Canisius adressait à Jules Pllug un mémoire dans lequel il fait l'histoire des débats et justifie la conduite des catholiques. *Ibid.,* epist. cct.xix. Cf. Hergenrœther, *loc. cil.,* n. 262, t. v, p. 597-599 ; Janssen, *op. cil.,* t. iv, p. 19-31 ; Forner, *Historia hactenus sepulta colloquii Wormatiensis,* Ingolstadt, 1624. Voir Caniswս, t. n, col. 1514-1515.

11. *Conférence à Bade, 18 novembre 1580, entre Pistorius, Jacques Andréa et Jacques Beerbrand; conférence à Emmendingen, 1500, entre Georges Hânlin el Pappus.* — Pour achever la série des colloques entre catholiques et protestants en Allemagne, il convient de mentionner encore deux conférences tenues dans le grand-duché actuel de Bade. Elles ne présentent plus le caractère d'intérêt général de celles précédemment rapportées, et une conversion particulière en fut la raison d'être. Le margrave Jacques de Baden-Durlach était résolu à embrasser la religion catholique ; de fait, il abjura le 15 juillet 1590 et mourut le 17 août suivant. Or, pour justifier sa détermination, il eut l'idée de recourir à une conférence religieuse, qui se tiendrait en sa présence et à laquelle il pourrait au besoin prendre part. Fixée d'abord au 10 février 1589, elle commença seulement le 18 novembre, au château de Bade, et fut soutenue par Pistorius et deux théologiens luthériens de Tubingue, Jacques Andréa et Jacques Ileerbrand. L'on devait, en s'appuyant sur l'Écriture sainte, discuter sur la véritable Église du Christ et puis sur les autres articles de la foi. Il avait été stipulé que les débats se dérouleraient en observant la forme scientifique et les règles de la dialectique. Mais à la VP séance, Pistorius et Andréa descendaient jusqu'à des subtilités sur le point de savoir s'il peut exister des hérétiques dans l'Église. Alors les théologiens de Tubingue refusèrent d'argumenter plus longtemps selon les règles de la dialectique, et le margrave prit le parti de dissoudre la conférence.

Il en réunit une seconde à Emmendingen, dans le comté de Hochberg, en 1590. Le docteur Georges Hânlin, de Fribourg, catholique, s'y trouva aux prises avec le protestant Pappus, de Strasbourg. Le margrave présidait et prit même la parole. En quatre jours et sept séances, l'on envisagea, sous tous ses aspects, cette question : L'Église est-elle toujours visible, et où était-elle avant Luther? Aucune entente ne fut possible. *Kirchenlexikon,* t. m, col. 1853; J. Pistorius, *Jacobs Martgrafen von Baden Bekehrtingsmolire,* Cologne, 1591 : Fecht, *Historia colloquii Emendingensis,* Rostock, 1594.

2» *Colloques entre protestants.* — Les divisions inévitables que le principe même du protestantisme devait semer parmi les nouveaux croyants, ne tardèrent pas â germer. Elles occasionnèrent aussi des colloques, et ils furent, au point de vue de l'union poursuivie, tout autant stériles que les conférences avec les catholiques.

1. *Conférence de Marbourg, 1-30 octobre 1529, entre zwingliens : Zwingle, CEcolampade, Bucer, Hedio, et luthériens : Luther, Mélanchthon, Jonas, Üsiandre, Agricola, Brenz.* — Zwingliens et luthériens étaient profondément divisés. Les premiers rejetaient l'eucharistie, toute présence réelle et toute communion ; les seconds en étaient venus à la théorie de l'impanation et de l'ubiquité, afin de retenir la présence réelle au moment de la communion, tout en reniant la consécration et le sacrifice. Luther ne dissimulait pas la gravité de ces dissensions. Pour lui, Zwingle s'était totalement séparé du Christ, ses livres étaient aussi dangereux que le poison de l'enfer, toute sa science n'était que bavardages et invectives. Cependant les villes du sud de l'Allemagne se montraient favorables à Zwingle. C'est alors que dans une pensée de politique personnelle, le landgrave Philippe de Hesse, assez porté vers le zwinglianisme, voulut tenter l'union des deux partis, et choisit le moyen d'une conférence qu'il indiqua pour le 1" octobre 1529, à Marbourg. Du côté des zwingliens, on y vit Zwingle d'abord, Qïcolampade, Bucer et Gaspard Hedio de Strasbourg, disciple de Capito, absolument dominé par Bucer. Du côté des luthériens, vinrent Luther. Mélanchthon, Juste Jonas, Osiandre, Étienne Agricola et Jean Brenz, encouragés par l'électeur de Saxe, Jean Frédéric. Malgré que les zwingliens se soient montrés plus condescendants que leurs adversaires, il fut néanmoins impossible de s'entendre sur la doctrine de l'eucharistie. Luther maintint son dogme de la consubstantiation. Le corps de Jésus-Christ, disait-il, est dans le pain comme l'épée dans le fourreau; les paroles de Jésus-Christ sont un discours abrégé, comme lorsqu'on parle d'une épée et qu'on a également en vue le fourreau. A mesure qu'avançait la conférence, les esprits devinrent plus excités et plus séparés que jamais. Les zwingliens se plaignaient de l'attitude blessante de leurs adversaires, et s'attribuèrent la victoire aussi bien que ceux-ci. Toutefois pour ne pas clore les réunions sans résultat que l'on pût montrer au public, l'on dressa quinze articles de foi et d'union sur lesquels on était plus ou moins d'accord, et on les signa le 30 octobre. Ces articles concernaient la trinité, la rédemption, la foi et la justification, l'autorité. L'art. 13 définit la tradition : des reglements humains portés sur des objets spirituels ou ecclésiastiques; quand elle n'est pas contraire à la parole de Dieu, on est libre de l'observer ou de la négliger. L'art. 14 approuve le baptême des enfants. L'art. 15 déclare que l'on doit user de l'eucharistie. Bien que l'on ne pût s'entendre sur la doctrine eucharistique, on convint qu'il fallait témoigner aux autres de la charité chrétienne, tant que la conscience le permettait et demander à Dieu, dans la prière, la véritable intelligence. Malgré cette résolution Luther ne cessa point de considérer comme hérétique la doctrine de Zwingle; et de leur côté les zwingliens persistèrent à rejeter les 17 *articles de Torgau,* dans lesquels, avant les réunions, Luther avait consigné les conditions possibles de l'union mutuelle. Bucer attribuait à Mélanchthon tout l'insuccès de la conférence : il n'a cessé, disait-il, de jeter de l'huile sur le feu. Hergenrœther, *loc. cit.,* n. 74-75, t. v, p. 298-301; Janssen, *op. cit.,* t. ni, p. 166-168; *Kirchenlexikon,* t. ut, col. 1842-1844.

2. *Concorde de Wittenberg, mai 1530, entre luthériens et zwingliens.* — Comme plusieurs villes d'Allemagne se montraient favorables aux opinions deZwingle, Bucer entra en négociations avec Mélanchthon d'abord, à Cassel, puis avec Luther, à Wittenberg. Dans la Concorde de cette dernière ville, on abandonna, en apparence seulement, le sentiment de Zwingle sur l'eucharistie. Hergenrœther, *loc. cil.,* n. 85, p. 316-317.

3. *Dispute de Leipzig, 1550, entre synergistes (Jean Pfef/inger) et luthériens rigides.* — Jean Pfeffinger, nommé professeur à l'université de Leipzig en 1549, enseignait la nécessité de la coopération de l'homme dans l'œuvre de sa conversion. L'année suivante, 1550, il soutint publiquement cette doctrine dans une dispute. De là. un grand scandale chez les luthériens rigides. Flacius et Amsdorfi' s'en firent l'écho dans des écrits virulents contre la « très savante et impie bande de Leipzig », composée de « chrétiens renégats » et de « mameluks ». Hergenrœther, *loc. cit.,* n. 218, t. v, p. 523: J. Dœllinger, *Die Déformation,* Ratisbonne. 1846-1848, t. n, p. 119 sq., 320-328; t. ut, p. 437-493.

4. *Colloque de Gotha, 1558, entre Flacius et Strigel.* — Le professeur Flach Francowitz d'Iéna, plus connu sous le nom de Flacius ou de Flaccus Illyricus, enseignait avec Luther que la volonté de l'homme est impuissante pour toute espèce de bien, et que la conversion est un acte de la toute-puissance divine sur la résistance de la volonté humaine. Aussi combattait-il comme synergistes les théologiens de Wittenberg et de Leipzig. D'autre part, son collègue, Victorin Strigel, jadis opposé aux mélanchthoniens, se levait à Iéna même pour prendre la défense du synergisme, c'est-à-dire de la coopération humaine. Sur l'ordre et en présence du duc Jean Frédéric, un colloque eut lieu entre les deux collègues; à Gotha, en 1558. Il aboutit simplement à de nouvelles et très vives incriminations. Hergenrœther, *loc. cit.,* n. 218, t. v, p. 523-524.

5. *Dispute de Weimar,* 2 *août 1560 entre flaciens : Flacius Illyricus, et mélanchthoniens : Strigel.* — A l'université d'Iéna, le professeur Mathias Flach et ses partisans se déclaraient « les vrais théologiens du saint combat, les instruments choisis par la colère divine pour maintenir, dans toute son intégrité, parmi les éclairs et le tonnerre, la doctrine seule orthodoxe de Luther, et pour extirper l'ivraie satanique semée par les disciples de Mélanchthon ». Un autre professeur, Victorin Strigel, et son ami Hugel, surintendant à Iéna, s'étaient posés en adversaires résolus de Flacius. De là, par tout le duché de Saxe, des querelles sans fin, et des haines, qui ne s'immobilisaient pas sur le terrain purement doctrinal. En vue d'apaiser les unes et les autres, le duc recourut au moyen d'une dispute publique qu'il autorisa entre Flacius et Strigel. Elle se déroula sous sa présidence, à Weimar, en août 1560.

Durant treize séances consécutives, l'on discuta la doctrine du péché originel. Flacius nia le libre arbitre : il prétendit que le péché originel non seulement appartient en propre à la nature humaine, mais qu'il en est la substance même. Strigel opposait des arguments tirés de la physiologie et de l'anthropologie. Flacius les repoussait par une fin de non recevoir. Parce qu'empruntés à la philosophie ou à la raison, disait-il, ils n'ont aucune valeur; car le péché originel a rendu la raison absolument aveugle pour tout ce qui concerne les choses divines. Et quand Strigel soutenait que le Saint-Esprit opère dans les hommes autrement que dans un bloc de marbre; quand il attribuait à la volonté une certaine synergie ou coopération, et quand il apportait de nombreux textes bibliques en faveur du libre arbitre, Flacius répondait avec Luther que l'on ne peut rien déduire des préceptes ou des conseils de la Bible en faveur de la liberté humaine. Après la XIII· séance, pour toutes sortes de raisons, le duc ordonna aux adversaires de clore la dispute, annonçant qu'on pourrait la reprendre plus tard. En attendant, Strigel jurait que rien ne le ferait jamais changer d'avis, pas même « la corde que le bourreau lui passerait autour du cou ». De son côté, Flacius maintenait que le péché originel est la substance même de l'homme déchu : « Car, expliquait-il, s'il n'est pas une substance, c'est donc un accident. Or une substance ne peut être corrompue par un accident, et cependant tous les luthériens conviennent que la substance de l'homme n'est plus intacte. » De là, il advint que les luthériens se partagèrent en substantialistes et en accidentistes. Janssen, *op. cit.,* t. iv, p. 96-99; *Kirchenlexikon,* t. iv, col. 1849-18.V·; Simon Musæus, *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio,* Paris, 1563; Ritter, *Flacius, Leben und Tod,* Francfort et Leipzig, 1725; Otto, *De Victoria,, Strigelio,* Iéna, 1843; Twesten, *Flacius Illyricus,* Berlin, 1844.

6. *Colloque de Cassel, 1561, entre calvinistes et luthériens.* — Les calvinistes de Marbourg et les luthériens de Rintel se mirent d'accord, et se tinrent pour frères. Il s'agissait de la fraction du pain, qui n'appartenait pas à l'essence, mais seulement à l'intégrité de l'eucharistie. Bossuet, *Hist, des variations,* l. XIV, p. 113-116.

7. *Colloque de Maulbronn, avril 1564; les théologiens de Heidelberg ou du Palatinat, calvinistes, contre ceux du Wurtemberg, luthériens : Brenz.* — L'électeur calviniste du Palatinat, Frédéric, à qui le comte palatin Wolfgang, le duc Christophe de Wurtemberg et le margrave Charles de Bade reprochaient de soutenir les pernicieuses erreurs de Zwingle et de Calvin, fut ainsi amené à devoir défendre l'orthodoxie de son *Catéchisme.* Il décida donc Christophe à accepter un colloque, qui se tint au mois d'avril 1564, à l'abbaye de Maulbronn, dans le Wurtemberg, entre les théologiens des deux partis, et en leur présence. Comme toujours, la dispute ne fit qu'aigrir davantage les esprits. D'une part, les théologiens de Heidelberg, répandirent le bruit de leur victoire, assurant que Christophe lui-même avait paru pencher du côté de Calvin, et soutenant que Luther, peu avant sa mort, dans un entretien avec Mélanchthon, avait avoué que la doctrine zwinglienne, touchant la cène, se rapprochait plus que la sienne propre de l'enseignement des Pères. D'autre part, Christophe et ses théologiens, dans un mémoire sur le colloque, accusaient leurs adversaires d'avoir usé de mille subterfuges, et d'avoir ainsi prouvé qu'ils ne savaient rien de ce qu'ils disaient. Ils ajoutaient que le colloque les avait confirmés dans leur foi : depuis lors, ils éprouvaient plus d'horreur que jamais pour les hérésies et les blasphèmes de Calvin; et l'un des plus exécrables est, sans contredit, de prétendre, comme Calvin l'a fait, que Jésus-Christ n'est pas vraiment présent sous l'espèce du pain, que l'eucharistie est une invention humaine et une idolâtrie. Hergenrœther, *op. cit.,* VII' période, n. 223, t. v, p. 532; *Epitome colloquii Maulbron. inter theologos Heidelbergenses et Wurtembergenses, de cœna Domini et majestate Christi,* 1564; *Epitome colloquii Maulbron. cum responsione Palatinorum ad epitome Wurtembergensium,* Heidelberg, 1565; Janssen, *op. cit.,* t. iv, p. 210; Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1581,* Marbourg, 1852-1859, t. ii, p. 73-94; Kugler, *Christoph, Herzog zu Wurtemberg,* Stuttgart, 1868-1872, t. ii, p. 458 sq.; Anton, *Geschichte der Concordienformel der Evangelisch-lutherischen Kirche,* Leipzig, 1779, t. i, p. 34-36.

8. *Colloque d'Altenbourg, 20 octobre 1568-9 mars 1569, entre flaciens : Wigand, Célestin, Irénée, Rosinus, Bresnicer, Kirchner, Burggrav, et mélanchthoniens : Eber, Salmuth, Freyhub, Prætorius, Crucifer le jeune, Schutz et Moller.* — Depuis l'arrivée du duc Jean Guillaume au gouvernement de la Saxe ducale, la discorde régnait entre ses amis les professeurs flaciens d'Iéna, et les théologiens de Wittenberg, soutenus par l'électeur Auguste de Saxe. Dans l'espoir de reconstituer l'union des uns et des autres, le duc et l'électeur permirent un colloque doctrinal. Il s'ouvrit à Altenbourg, le 20 octobre 1568. Les flaciens d'Iéna étaient représentés par Wigand, Jean Célestin, Irénée, Rosinus, Bresnicer, Timothée Kirchner et Burggrav; les mélanchthoniens de Wittenberg, par Paul Eber, Salmuth, Freyhub, Pierre Prætorius, Crucifer le Jeune, Schutz et Moller. Le colloque dura un peu plus de quatre mois, jusqu'au 9 mars 1569. On y discuta uniquement de la justification, mais sans autre résultat qu'une dissension toujours plus vive. Les théologiens de la Saxe ducale demandaient que les principaux écrits de Mélanchthon fussent livrés aux flammes. Ceux de la Saxe électorale répliquaient que ces écrits avaient été presque tous imprimés du vivant de Luther. « de sainte mémoire, » lequel les avait tous approuvés et loués. Le président de l'assemblée, Jean Guillaume,

confessa que, de toute sa vie. il n'avait rencontré docteurs plus turbulents et plus difficiles à diriger que ceux de la réunion d'Altenbourg. On invoquait bien le saint nom de Dieu au début de chaque séance : cependant injures et insultes devenaient chaque fois si violentes a qu'on se serait cru à la comédie ». Naturellement chacun des deux partis proclama la défaite honteuse de ses adversaires, véritables hérétiques. Hergenræther, *loc. cit.,* n. 217-219, t. v, p. 522, 525; Janssen, *op. cit.,* t. iv, p. 362-363; *Kirchenlexikon,* t. in, col. '1851-1852; Dœllinger, *op. cit.,* t. ni, p. 533 sq.; *Acta colloquii Altenburgensis,* Leipzig, 1570; Lœber, *Ad historiam colloquii Altenburgensis animadversiones,* Altenbourg. 1776.

9. *Colloque de Zerbst, 1570 : luthériens (Andréa) contre les théologiens de la Hesse et ceux de Wittenberg, calvinistes occultes.* — Andréa avait lui-même provoqué une réunion de théologiens au couvent de Zerbst. On devait y discuter et s'entendre sur la valeur qu'il convenait d'accorder à l'autorité traditionnelle de Mélanchthon. Durant ce colloque, où le landgrave de Hesse avait envoyé des théologiens et des conseillers, la discussion fut transportée à Wittenberg, à l'occasion de plusieurs soutenances pour le doctorat. Les thèses des candidats proposaient ouvertement diverses opinions calvinistes, et le dogme luthérien de l'ubiquité fut ce jour-là vivement attaqué. Andréa, qui était venu de Zerbst pour suivre ces soutenances, rejeta avec horreur les thèses en question, les qualifia d'antichrétieuues et de mahométanes. Il quitta la séance académique, en menaçant d'informer toute la Saxe que les docteurs de Wittenberg étaient zwingliens. Par le fait, il y avait des cryptocalvinistes à l'université, et notamment Gaspar Peucer, gendre de Mélanchthon. Jaussen, *op. cit.,* t. jv, p. 367-368.

10. *Colloque de Torgau, mai et juin 1576 : douze théologiens de la Saxe électorale, avec Andréa, Chemnitz, Chytrée, Musculus, Koerner; puis Selneker; élaboration du Livre de Torgau et du Livre de Bergem.* — L'électeur Auguste de Saxe voulait la paix, et la paix imposée par un décret des souverains. « Comme il est impossible, écrivait-il, d espérer que jamais colloque ou synode réussisse à réconcilier et à unir nos docteurs, comme on ne peut non plus s'attendre à les voir s'expliquer tranquillement sur ce qui les divise, il me semble que les membres d'empire de la Confession d'Augsbourg ont le devoir d'agir, et qu'il serait bon que chacun d'eux présentât le formulaire en usage dans ses États. Alors des diverses pierres de l'édifice chrétien, il serait possible, avec le concours de quelques théologiens pacifiques assistés de nos conseillers politiques, de dresser un corps de doctrine définitif, de le publier, et d'obliger tous les predicants à le signer. » Par les soins de l'électeur, une conférence se réunit donc à Torgau, en mai et juin 1576. Outre douze théologiens de la Saxe électorale, cinq autres y furent appelés du dehors : Jacques Andréa, chancelier de Tubingue, Martin Chemnitz, surintendant de Brunswick, David Chytrée, professeur de théologie à Francfort-sur-l'Oder, et Wolfgang Kœrner. Tous ces docteurs discutèrent sur le libre arbitre et plusieurs autres questions, et il sortit de leurs discussions et délibérations le *Livre de Torgau,* rédigé surtout d'après les opinions des mélanchthoniens. Il accorde au libre arbitre la faculté de résister au Saint-Esprit, mais il enseigne que, seule, la grâce a le pouvoir de convertir la volonté, sans toutefois exclure la synergie ou le concours libre de l'homme. Le *Livre de Torgau* fut envoyé â tous les États luthériens de l'Allemagne et de la Prusse, avec prière de faire connaître leurs observations. Vingt-cinq avis motivés revinrent et furent la cause d'une revision profonde. Chemnitz, Andréa et Selneker s'y appliquèrent tout d'abord, puis Musculus, Chytrée et Kœrner. Andréa prit la part ia plus importante au travail. Chytrée n'y eut qu'une influence à peu près nulle, et ne signa qu'avec dépit la nouvelle formule. On y avait omis ou modifié, en plusieurs endroits, les propositions favorables au synergisme; on y avait introduit, autant qu'on l'avait pu, le luthéranisme le plus pur, parmi d'ailleurs une grande obscurité. Aussi Chemnitz se réjouissait-il de voir ainsi effacée « toute trace de l'esprit de Mélanchthon ». Cette *formule de concorde* comprenait deux parties : un extrait de la vraie doctrine, une exposition détaillée, *solida declaratio.* Elle fut signée le 28 mai 1577, et fut connue plus tard sous le nom de *Livre de Bergem.* Hergenræther, *op. cit.,* Vil· période, n. 223, t. v, p. 529-532; Janssen, *op. cil.,* t. iv, p. 521-523.

il. en suisse. — Les conférences religieuses furent nombreuses en Suisse, à l'époque de la Réforme, le plus souvent sous la poussée des magistrats civils déjà gagnés à la nouvelle doctrine. Ce furent les protestants qui convoquaient ces réunions, et les imposaient aux catholiques, parce qu'ils se sentaient déjà les maîtres. Seuls, ils en déterminaient l'objet et la forme. Aussi ces disputes ont-elles communément marqué le point de départ de l'apostasie, de la profanation et du sac des églises, dans les divers cantons où elles se passèrent.

1» *Colloques religieux de Zurich, 1533, 1534, Zwingle, Faber, Conrad Hofmann.* — Depuis le mois de décembre 1518, Ulrich Zwingle, ancien curé d'Einsiedeln, avait été nommé curé de la cathédrale de Zurich, et il profitait de sa situation pour propager toutes sortes de nouveautés. En matière de foi, il rejetait ce qu'il appelait l'autorité humaine et la tyrannie dogmatique, et par là il entendait la tradition, les conciles, les décrets des papes. Puis il établit, dans un écrit rendu public, « que l'Évangile seul est une autorité irrécusable, à laquelle il faut recourir pour terminer les incertitudes et décider toutes les disputes, et que les décisions de l'Église ne peuvent être obligatoires qu'autant qu'elles sont fondées sur l'Évangile. » D'un autre côté, il insistait sur le mariage des prêtres et demandait la communion sous les deux espèces. Mais Hugues, évêque de Constance, loin d'autoriser, comme Zwingle osait le lui demander, la prédication de ce pur Evangile, se plaignit au grand conseil du canton. De plus, il interdit toute discussion publique à ce sujet. Mais le conseil, favorable à Zwingle, décréta que, le 29 janvier 1523, s'ouvrirait à Zurich, une conférence solennelle, où chacun désignerait les opinions qu'il regardait comme hérétiques et les combattrait au moyen de l'Évangile. Pour sa part Zwingle proposa 67 articles qui prétendent établir les thèses suivantes : la Bible est l'unique règle de foi, et il faut rejeter toute espèce de tradition; Jésus-Christ est l'unique chef de l'Église, société composée de tous les élus; l'autorité du pape et des évêques n'a sa source que dans l'orgueil et l'usurpation; la messe n'est pas un sacrifice; l'intercession des saints, le purgatoire, l'absolution donnée parles prêtres, les œuvres sacrificatoires, le célibat et les vœux monastiques, sont autant de doctrines fausses ou d'institutions mauvaises. Zwingle demandait ou plutôt défiait qu'on le convainquit d'hérésie. Ayant répudié l'autorité doctrinale de l'Église, il sollicitait d'une autorité laïque un brevet d'orthodoxie! L'évêque de Constance avait été invité au colloque : il y délégua son vicaire général Jean Faber, avec l'unique mission, non de discuter avec les novateurs, mais simplement de protester contre leurs entreprises. Néanmoins le vicaire général se laissa emporter à la discussion sur plusieurs points. Zwingle parla beaucoup, et les magistrats bons bourgeois du conseil estimèrent qu'il n'était pas convaincu d'hérésie, déclarèrent qu'il continuerait de prêcher.

La controverse se continua par de nombreux écrits, dont l'un plus violent ; *Jugement de Dieu contre les*

images, provoqua une nouvelle conférence. Elle avait pour but d'examiner si le culte des images est autorisé par l'Evangile, et s'il fallait conserver ou abolir la messe. L'assemblée s'ouvrit le 28 octobre 1523. Les évêques de Constance, de Bâle et de Coire ne se rendirent pas à l'invitation qui leur avait été adressée, mais ils s'étaient fait représenter. Conrad Hofmann était l'un des délégués catholiques. Après trois jours de débats, l'on dut se séparer sans conclure en aucun sens. Une autre réunion fut encore tenue le 15 janvier 1524, et, cette fois, la messe fut abolie. C'est seulement en 4525 qu'elle fut remplacée par la cène, le saint jour de Pâques. L'on avait aussi disputé sur le célibat des prêtres. Zwingle s'était efforcé de prouver qu'il n'a pas de fondement dans l'Evangile; et bientôt, passant de la théorie â la pratique scandaleuse, il consommait son inconduite antérieure, en épousant une veuve, Anne Reinhardt, avec qui il entretenait depuis longtemps des relations criminelles. Hergenrœther, *loc. cit.,* n. 62-63, t. v, p. 284-285; Ehr. Hegerwald, *Handlung der Versammlung der lœbliehen Stadt Zurich den 29 Jenner 1523,* in-4", Zurich, 1523; Joli. Faber, *Eine wahrlich Vnterrichtung, wie es zu Zurich den 29 Jenner 1523 ergangen sei.*

2° *Dispute de Bade, 21 mai-8 juin 1526, entre les catholiques : Eck, l aber, Mürner, Baer, Lempp, et les protestants zwingliens : (Ecolampade, Haller, Link, Hess, Immeli, Studer, Weissenburg.* — Les cantons de la haute Suisse, où les bonnes et anciennes mœurs s'étaient conservées, gardaient en même temps la vieille foi catholique. Depuis déjà l'année 1524, ils désiraient la réunion d'une grande conférence publique et contradictoire, à laquelle on devait inviter le célèbre controversiste, Jean Eck. Les négociations entreprises dans ce but duraient toujours. Finalement, à la prière des ducs de Bavière, Eck voulut bien accepter le poids de cette dispute, et après toutes sortes de retards et de difficultés, elle put s'ouvrir à Bade, le 21 mai 1526. Du côté des catholiques, s'y trouvèrent les théologiens Jean Eck d'Ingolstadt, Jean Faber, vicaire général de Constance, Thomas Mürner, le docteur Louis Baer, Jacques Lempp de Tubingue. On y vit encore les députés de douze cantons, les délégués de l'archiduc Ferdinand, des ducs de Bavière, des évêques de Bâle, de Constance, de Coire, de Lausanne, de l'abbé de Saint-Gall, et diverses autres personnalités. Du côté des protestants Zwingle, qui trouvait la ville de Bade trop peu sure pour sa personne, se garda bien de venir, mais il fut suppléé par son Mélanchthon à lui, Jean Hausschein dit (Ecolampade. Celui-ci fut renforcé par Berthold Haller de Berne, Link de Schaffouse, Jean Hess d'Appenzell, Jacques Immeli de Bâle, Ulrich Studer de Saint-Gall, et Wolfgang Weissenburg de Bâle. Érasme, invité, refusa de venir, par rancune à l'endroit des amis de Zwingle qui l'avaient offensé dans un écrit anonyme. L'on nomma quatre présidents, deux ecclésiastiques et deux laïques, et deux notaires. Ces dispositions préparatoires s'achevèrent par la fixation de la matière et de l'ordre du débat.

Eck proposa une série de thèses sur l'eucharistie, la messe, le purgatoire, le péché originel; sur le culte de la sainte Vierge, des saints et des images sacrées; sur la différence entre le baptême de Jésus-Christ et celui de saint Jean. Pendant presque toute la durée des séances, il soutint la lutte avec (Ecolampade, Imelli, Studer. Haller et quelques autres. Après lui, Faber et Mürner défendirent les thèses par eux présentées, et ne rencontrèrent pas de contradicteur. A la fin, le 8 juin, la plupart des auditeurs, et, parmi eux, même quelques zwingliens, se prononcèrent pour les thèses soutenues par Eck. Seule, une petite minorité, composée surtout de prédicants zwingliens, osa les rejeter. Les déoutés autorisés des cantons proclamèrent la victoire de Jean Eck, et jugèrent que Zwingle devait être exclu, avec ses partisans, de la communauté ecclésiastique. Ils interdirent, de plus, tout changement dans l'exercice de la religion, et prohibèrent l'impression comme la vente des œuvres de Zwingle el de Luther. Pour les catholiques, la conférence en elle-même eut, somme toute, d'heureux effets d'union et d'affermissement. Pour les hérétiques, ils s'en retirèrent plus mécontents et plus aigris que jamais, s'efforçant d'atténuer le succès des catholiques par de méchants libelles, par la provocation de nouveaux colloques, et surtout par les plus iniques violences contre les personnes et les biens des catholiques. Hergenrœther, *loc. cil.,* n. 68, t. v, p. 2110-291 ; Wiedemann, *Jean Eck,* p. 213 sq. ; Id., *Le docteur Jean Eck à la dispute de Bade,* dans *(Esterr. Vierleljahrsschrift für Théologie,* 1862, t. 1, p. 63-113; *Kirchenlexikon,* t. m, col. 1841-1842.

3" *Colloque de Berne, 7-26 janvier 1528; Zwingle, Bucer, Capito, Haller, contre quelques catholiques obscurs.* — Après le colloque de Bade, les Bernois avaient ratifié les décisions prises, mais bientôt cependant la nouvelle doctrine s'infiltra chez eux, amenant â sa suite le pillage et la dévastation des églises. Janssen, *op. cit.,* t. ni, p. 93-104, rapporte, à ce sujet, des détails dont l'horreur fait songer aux plus mauvais jours de la Terreur en France. Le conseil de Berne, comme d'autres municipalités, recourut à la formalité accoutumée pour sauver les apparences et se créer un prétexte de pousser plus en avant la révolution religieuse. H fit annoncer une dispute publique pour le premier dimanche de janvier 1528, et y invita les évêques de Bâle, de Constance et de Lausanne, tous les cantons et États du pays suisse, et enfin les théologiens catholiques de l'étranger.

Du côté des protestants, il vint une assistance nombreuse tant de la région que du dehors : en tête se trouvaient Zwingle lui-même, Bucer, Capito, Berthold Haller. En fait.ee sont les protestants qui convoquaient ce colloque, comme la plupart des autres, précédents ou postérieurs. Ils avaient pris soin d'en bien poser comme règle fondamentale le principe même du protestantisme : en matière d'Écriture sainte, l'on devait répudier le témoignage de la tradition et l'autorité de l'Eglise. Une telle condition rendait les discussions interminables et constituait les seuls seigneurs protestants juges réels des controverses. Du côté catholique, les évêques, bien qu'invités, ne parurent pas et n'envoyèrent aucun délégué. Les huit cantons catholiques, non seulement refusèrent de désigner la moindre députation, mais, de plus, ils s'opposaient au passage sur leur territoire de toutes personnes se rendant à la conférence. Ni Eck ne vint, ni non plus les théologiens étrangers. Il en était le plus souvent ainsi, soit parce que les évêques interdisaient de prendre part à ces réunions presque toujours funestes, soit parce que le concours des théologiens à ces assemblées eût été la reconnaissance d'une autorité sans compétence. Quelques docteurs suisses se présentèrent cependant, notamment Tréger, provincial des augustins à Fribourg, qui ne tarda pas à se retirer.

Les thèses annoncées se rapportaient au pouvoir de l'Église et du pape, aux commandements de l'Église, à la confession, à la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'eucharistie. Sur ce point de l'eucharistie. Benoit Burgauer de Saint-Gall et Althammer de Nuremberg soutinrent contre les zwingliens la théorie de Luther. Les thèses concernaient encore la messe, l'intercession des saints, le célibat. Les catholiques ne prirent qu'une part insignifiante à la discussion, puisqu'on refusait toute autre démonstration que celles puisées dans la Bible. De la sorte les zwingliens remportèrent une vi.-toire .facile, et introduisirent leur réforme à-Berne, â

Bâle aussi et à Schaflbuse. Au mois d'août suivant, Eck publia une réfutation de cette dispute de Berne, s'attachant à faire ressortir les contradictions dans lesquelles les zwingliens s'étaient jetés au courant de la discussion. Hergenrœther, *op. cit.,* VII· période, n. 67, t. v, p. 289-290; Wiedemann, *Jean Eck* p. 248 sq.; *Kirchenlexikon,* t. ni, col. 1842.

4" *Colloque de Lausanne, Ie' octobre 1536; Farel, Viret contre quelques prêtres catholiques contraints.* — Des contestations en matière religieuse étaient pendantes entre Fribourg et Berne. Ceux de Berne, espérant qu'on s'entendrait mieux dans un colloque, le convoquèrent à Lausanne pour le 1er octobre 1536. L'empereur, le clergé et les habitants de Lausanne s'opposaient à la réunion : on passa outre, et Berne adressa les lettres de convocation à toutes les paroisses, avec les plus belles promesses d'impartialité. Cependant l'on contraignit les prêtres catholiques à se rendre à la conférence, sous peine d'amende et d'exil. On y appela les ministres de Genève, Guillaume Farel et Pierre Viret. Ils présentèrent dix thèses. La Ir" affirmait la justification de la foi sans les œuvres; la 2e soutenait que l'Écriture ne reconnaît que Jésus-Christ pour chef, pour souverain pontife et médiateur de son Église; la 3· était dirigée contre la messe et la présence réelle; la 4· déclarait que l'Église, qui est reconnue de Dieu seul, ne reconnaît pas le baptême et la cène du Seigneur; la 5· portait que l'Église ne connaît d'autres ministres que les prédicateurs de la parole divine et les administrateurs des sacrements; la 6· rejetait la confession auriculaire; la 7'admettait le culte intérieur et spirituel; la 8· déclarait que l'Église ne connaît d'autre magistrat que le magistrat civil; la 9· condamnait le célibat des prêtres; la 10' rejetait le jeûne et l'abstinence.

Λ la présentation de la Ir« thèse, les chanoines opposèrent un déclinaloire, rappelant qu'en cas de doute sur la foi, c'est à l'Église seule de juger. S'ils acceptaient le rôle de juges, ils empiéteraient sur le pouvoir de l'Église; et, d'ailleurs, s'il était permis à chacun de s'ériger en juge, la religion tomberait rapidement dans une confusion irrémédiable. Embarrassé, Farel répondit par de virulentes attaques contre les papes et les conciles, qui brûlent, sans les entendre, ceux qui cherchent à discuter avec de bonnes raisons. Un dominicain observa ensuite que l'Église a précédé l'Écriture et que cette Ecriture n'aurait aucune autorité si elle n'était approuvée par l'Église. Viret répondit simplement que le religieux disait des blasphèmes : c'était plus facile à avancer qu'à prouver. Alors Farel, sans contradiction désormais, put consacrer deux ou trois jours en moyenne à chacune de ses thèses, mêlant à ses exposés toutes sortes d'injures et de plaisanteries grossières. Après ces interminables palabres de Farel, l'avoyer de Watteville, qui présidait, clôtura l'assemblée, et les seigneurs de Berne ordonnèrent à tous les baillis du pays de Vaud de renverser les autels et de briser les saintes images dans les églises et chapelles. C'était leur manière à eux d'inaugurer la réforme de la religion ! Quand on a affaire à de pareils fanatiques, l'on a beau avoir raison; il est difficile d'attendre un bon résultat des arguments les meilleurs. Darras. *Histoire de l'Eglise,* continuée par Bareille, Paris, 1884, t. xxxill, p. 341-344.

lit. es hollsndb. — C'est par la révolte ouverte et par la force des armes que le calvinisme s'était implanté dans *le* nord des Pays-Bas. Bientôt le fanatisme et l'intolérance des protestants firent peser sur les catholiques du pay-, les deux cinquièmes de la population totale, un joug insupportable. Aussi ne trouvonsnous pas, en Hollande, trace de controverses publiques, entre catholiques et hérétiques, du moins de controverses dignes d'être mentionnées ici.

Entre hérétiques, il y eut quelques disputes, peu nombreuses toutefois, précisément parce que le parti le plus fort persécuta et finit par écraser l'autre. Parmi les calvinistes des Pays-Bas, deux partis s'étaient formés à proposée la doctrine de Calvin sur la prédestination. Les *infralapsaires,* appelés aussi *arminiens* ou *remontrants,* soutenaient que la prédestination au ciel ou à l'enfer n'a été délinitivement faite par Dieu qu'après la prévision du péché originel. Au contraire, les *supralapsaires,* dits encore *gomaristes* ou *contre-remontrants,* prétendaient qu'avant toute prévision de la faute originelle. Dieu a délinitivement prédestiné chacun des hommes au ciel ou à l'enfer. Les chefs de partis étaient deux professeurs de l'université de Leyde, Jacques Harmensen ou Arminius, soutenu par le monde des hauts fonctionnaires, et François Gomar, appuyé par la majorité des predicants et du peuple.

Arminius avait demandé à justifier sa doctrine devant un synode. En attendant, on lui accorda de soutenir une discussion contradictoire avec Gomar, devant une députation des États. Elle eut lieu en 1608. Le rapport de cette députation fut favorable à Arminius, et l'on demanda aux uns comme aux autres de garder le silence désormais. Arminius mourut en 1609, mais il eut d'ardents successeurs en la personne de Jean Uytenbogart, Conrad Vorstius et Simon Episcopius. Ce sont ces trois champions qui présentèrent en 1618 une justification en cinq articles, appelée *Remontrance,* à laquelle les gomaristes opposèrent une *Contre-Remontrance.* Voir Contre-Remontrants, col. 1670-1671.

La lutte continuait donc très vive, et pour l'apaiser, les États convoquèrent inutilement des colloques religieux, l'un à La Haye, en 1611, l'autre à Delft, en 1613. Mais les gomaristes, favorisés par le gouverneur général Maurice d'Orange, ne tardèrent pas à opprimer leurs adversaires. Maurice convoqua, non plus un colloque, mais un synode, à Dordrecht, malgré l'opposition de plusieurs États. Ce pseudo-concile s'ouvrit le 11 mai 1618, et bien qu'on y eut accueilli vingt-huit théologiens étrangers, les remontrants n'y furent pas admis comme membres du synode, mais seulement comme accusés. Dans la XXII· session, Episcopius déclara qu'il était tout prêt à soutenir une conférence publique et contradictoire; mais sa proposition, tout acceptable qu'elle fût au point de vue protestant, ne reçut même pas l'accueil d'une prise en considération. Le synode finit en mai 1619 par la condamnation des arminiens. Ils furent déclarés hérétiques et traités comme tels. Deux cents perdirent leur situation, quatre-vingts furent exilés, quarante passèrent aux gomaristes, et quelques-uns se firent catholiques. Hergenrœther, *loc. cit.,* n. 225-227, t. v, p. 536-541. Voir Arminius, t. I, col. 1963-1971 ; Gomar.

IV. EN POLOGNE. — Colloque de Thorn, octobre-novembre 1645, entre catholiques et protestants de toutes sortes. — Le protestantisme s'était infiltré, dès le début du xvi· siècle, jusque dans la catholique Pologne. Il y rencontra, de la part du gouvernement, un mélange d'opposition et de faiblesse. Sous le règne de Sigismond III, la réaction fut vive contre les dissidents, tant par les influences politiques que par l'action religieuse. Les hérétiques en furent tellement irrités qu'ils en vinrent à des tentatives de révolte et â des projets d'alliance avec l'étranger. C'est alors que le bon roi Ladislas IV, voulant éviter à son pays les malheurs dont les divisions religieuses avaient accablé déjà la plus grande partie de l'Europe, essaya de calmer les esprits en provoquant la réunion d'une conférence. H mellait d'autant plus sa confiance dans l'efficacité de ce moyen, qu'il avait observé le récent retour à la foi catholique de plusieurs protestants de marque, Berthold Nihns, Christophe Behold ou Besold, Barthélemy Nigrinus. D'un autre côté, l'attitude prise par Hugo Gro-

tius dans les luttes entre arminiens et gomaristes, les efforts, tentés par Georges Calixtus de Helmstedt pour implanter le syncrétisme et faire l'union des sectes diverses dans la profession de certains articles fondamentaux, n'étaient pas pour décourager la tentative et les espérances du roi.

Correctement, le prince soumit son projeta l'autorité ecclésiastique, qui l'approuva au synode provincial de Warschau, tenu en 1643. Dés le 12 novembre de cette année, l'archevêque primat de Gnesen, Lubienski, invitait tous les dissidents du royaume à une conférence qui devait s'ouvrir à Thorn, le 10 octobre 1644. D'autre part, le roi, pour ce qui le concernait, adressait la même invitation à ses sujets protestants, le 20 mars 1644. Après toutes sortes de retards, le colloque put effectivement commencer au mois d'octobre 1645. Les luthériens étaient représentés par Calov et Botsak, de Dantzig, par un docteur très rigide de Wittenberg, Hülsemann, par le predicant de la cour de Brandebourg, Bergius, et Georges Calixtus, délégué du duc de Brunswick. La présidence fut d'abord occupée par le prince Ossolinski, et ensuite par Leszinski.

Un gros incident se produisit, avant même l'ouverture officielle de l'assemblée. Les luthériens extrêmes avaient appris que Calixtus entretenait des relations avec les réformés, c'est-à-dire avec les calvinistes. Même, il les aidait à rédiger la profession de leur foi. Aussi ces luthériens décidèrent-ils de ne pas admettre Calixtus à leurs conciliabules privés. Le colloque ouvert, ils protestèrent contre l'idée d'une profession de foi commune avec les réformés, et ne cessèrent de les attaquer personnellement. Bientôt les diverses confessions furent invitées à déposer la formule de leur foi. Les calvinistes indiquèrent, comme règle de la croyance, la sainte Écriture, les symboles de Nicée et de Constantinople, et la Confession d'Augsbourg. Les luthériens donnèrent, en outre, comme règle de foi, les décrets de l'Eglise contre Macédonius, Nestorius, Eutychès, Pé-Jage, et, à côté de *VAugustana,* les autres formules de confession de foi. Comme cela n'avançait guère les choses, la présidence demanda à chacune des communions de faire connaître ses objections contre la doctrine des autres. Le jésuite Schônhofer accomplit ce travail au nom des catholiques. Spécialement il montra que les idées, reçues chez les protestants sur le concept catholique de la doctrine, n'ont aucun fondement dans les sources officielles et les exposés authentiques, notamment dans les décrets du concile de Trente ou dans le Catéchisme romain. Les adversaires refusèrent ces explications. Puis l'on vit les réformés s'attribuer le titre de catholiques tout simplement, tandis qu'ils appelaient catholiques romains les vrais enfants de l'Église. Le colloque fut clos d'autorité royale, le 21 novembre 1645. Son résultat le moins douteux fut, comme toujours, d'accentuer les animosités réciproques. Pour sa part, Calixtus fut en butte à toute la haine des luthériens rigides. Il fut attaqué par Jacques Weller à Dresde, Abraham Calov à Dantzig, Jean Hülsemann à Leipzig, par Werner et par Scharpf. Quant à la confession de foi catholique (calviniste) présentée à Thorn, -"lie fut reçue dans la communauté réformée, et surtout en Brandebourg, comme un symbole, et on la désigna sous le nom de *Declaratio Thorunensis. Kirchenlexi-);..n,* t. tu, col. 1853-1855; Hergenrœther, *toc. cit.,* n. 129, 224, t. v, p. 390-392, 533-535; Harlknock, *l'''uss. Kirchenhistorie,* Leipzig, 1686, p. 934 sq.; Sehrôckh, *Kirchengeschichte zur zeil der Reformation,* t. vin, p. 102 sq.

v. *EN France.* — 1° *Colloques entre catholiques et réformés.* — En France, à raison des oppositions diverses qu'ils rencontrèrent, les calvinistes ne réussirent pas à multiplier les colloques avec les catholiques. II v en .eut deux cependant dignes d'être ici rapportés.

1. *Colloque de Poissy, 31 juillel-lt octobre 1561; le cardinal de Lorraine, Montluc, évêque de Valence, Laynez, contre Théodore de Béze et Pierre Martyr.—* « Comme on s'ennuyoit en France des longues remises du concile général si souvent promis par les papes, et des fréquentes interruptions de celui qu'ils avaient enfin commencé à Trente, la reine abusée par quelques prélats d'une doctrine suspecte, dont le chancelier de l'Hôpital, 1res zélé pour l'Etat et grand personnage, appuyoit l'avis, crut trop aisément que, dans une commotion si universelle, elle pourroit pourvoir en particulier au royaume de France, sans l'autorité du saint-siège et du concile. On lui fit entendre qu'une conférence concilieroit les esprits, et que les disputes qui les partageoient seroient plus sûrement terminées par un accord, que par une décision dont l'un des partisseroit toujours mécontent. Le cardinal Charles de Lorraine, archevêque de Beims, qui ayant tout gouverné sous François II avec François, duc de Guise, son frère, s'étoit toujours conservé une grande considération; grand génie,grand homme d'État, d'une vive et agréable éloquence, savant même pour un homme de sa qualité et de ses emplois, espéra de se signaler dans le public, et tout ensemble de plaire à la cour en entrant dans le dessein de la reine. » Bossuet, *Histoire des variations,* l. IX, n. 91, *Œuvres complètes,* éd. Lâchât, Paris,1875, t. xiv, p. 396. C'est ainsi que les faiblesses ou les complaisances de la cour et de plusieurs évêques préparaient soit un concile national soit un colloque religieux. Michel de l'Hôpital, assez suspect dans sa foi, assez porté vers la liberté générale des cultes, inclinait dans ce sens. Mais la Sorbonne était opposée au concile national comme à tout colloque. Le pape Pie IV s'efforçait d'amener l'abandon de la réunion projetée. Il n'y put réussir. Ses efforts aboutirent à ce que l'assemblée ne fut pas dénommée concile : on l'appela colloque.

Il se tint à Poissy, entre les catholiques et les huguenots ou les *dévoyés de l'Eglise,* comme les appellent les actes de l'assemblée. La reine mère et régente, Catherine de Médicis, y assistait avec le roi Charles IX et toute la cour. Le cardinal deTournon, archevêque de Lyon, présidait, entouré des cardinaux d'Armagnac, de Bourbon, de Lorraine, de Châtillon et de Guise. Quarante archevêques et évêques, un grand nombre de docteurs ou de canonistes, parmi lesquels on remarquait Salignae, Bouteiller, Claude Despence, Vigor, Dupré, Sénéchal, Claude de Saintes et Ciry, prenaient part aux discussions, du côté des catholiques. Le roi de Navarre, Antoine de Bourbon, le prince de Navarre, le prince de Condé représentaient les huguenots français. Ils étaient renforcés par vingt-deux députés des communes protestantes et par douze prédicants, à la tête desquels se trouvaient Théodore de Béze et un moine apostat de Florence, Pierre Vermigli, dit Martyr, *senex decrepitus et inveteratus malarum dierum,* comme le qualifient les *Actes du clergé de France,* in-fol., Paris, 1767, t. i, p. 25. Nommons encore Jean Malo, de la Tour, Raymond, Nicolas des Gallards, Claude de la Boussière, Barbançon, Gabriel du Housset, Marlorat et Jean de l'Épine. Le chancelier de THôpital portait la parole au nom de la couronne.

L'assemblée s'ouvrit le 31 juillet 1561. C'est seulement le 9 septembre suivant que les ministres calvinistes et leurs compagnons y furent introduits. De son côté, le pape, soucieux de conjurer le mauvais effet que l'on redoutait de ces débats, envoyait huit jours après un légat, le cardinal Hippolyte d'Este, accompagné de Laynez, général des jésuites, et de Polanque, son admoniteur.

Trois questions distinctes furent agitées dans la réunion de Poissy : la subvention à payer au roi; la discussion avec les protestants; une tentative de réforme du clergé français.

Pour la controverse avec les protestants, « on ne traita proprement dans cette assemblée que de deux points de doctrine, dont l'un fut celui de l'Église, et l'autre fut celui de la cène. C'étoil là que l'on mettoit le nœud de l'affaire, parce que l'article de l'Eglise étoit regardé par les catholiques comme un principe général qui renversoit par le fondement toutes les Églises nouvelles; et que parmi les articles particuliers dont on disputoil, aucun ne paroissoit plus essentiel que celui de la cène. » Bossuet, *op. cit.,* l. IX, n. 92, p. 397.

Le cardinal de Lorraine commença par une admirable harangue, et accusa Bèze « d'avoir écrit, dans un de ses livres, que Jésus-Christ n'étoit pas plus dans la cène que dans la boue, *non magis in cœna quant in ca-no* ». Bossuet, *ibid.* Alors, Bèze rejeta la proposition comme impie et détestée de tout le parti. Or, plus tard, au nom de tous les ministres et de toutes les Églises protestantes, il présenta publiquement au roi, devant l'assemblée, la commune confession de foi dressée sous Henri II, dans le premier synode tenu à Paris. En même temps, Bèze prit la défense de celte confession, dans un long discours, « où, malgré toute son adresse, il tomba dans un grand inconvénient... Car, étant tombé sur la cène, il dit, dans la chaleur du discours, qu'eu égard au lieu et à la présence de Jésus-Christ considéré selon sa nature humaine, son corps étoit autant éloigné de la cène que les plus hauts cieux le sont de la terre. A ces mots toute l'assemblée frémit. On se ressouvint de l'horreur avec laquelle il avoit parlé de la proposition qui excluoit Jésus-Chris' de la cène, comme de la boue. Maintenant, il y relomboit, sans que personne l'en pressât. » Bossuet, *op. cil.,* l. IX, n. 93, p. 397-398.

Si le cardinal de Lorraine parla fort bien et avec éloquence, Laynez parla mieux encore, et avec une victorieuse franchise. Il « avait écoulé les discussions sans y prendre part. Mais enfin l'audace des *dévoyés de l'Église* alla si loin qu'il ne put se contenir davantage. Pierre Martyr surtout, ancien chanoine régulier de Saint-Augustin, dont il avait renié la règle, s'était signalé nar ses blasphèmes. Il était Florentin, et la reine, sa compatriote, lui avait demandé de se servir de la langue italienne plutôt que de la latine. Cette coquetterie de femme, espérant ainsi captiver le calviniste, tira Laynez de son silence ». Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus,* c. vm, Tournai, 1846,1.1, p. 137. Le 26 septembre, s'adressant à la reine-mère, il lui proposa deux moyens pour se défendre elle et son royaume contre les séductions de l'hérésie. « Le premier moyen, dit-il, ...c'est de bien comprendre qu'il n'appartient ni à Votre Majesté ni à aucun autre prince temporel de traiter de choses qui regardent la foi, parce qu'ils n'ont pas le pouvoir de décider ces sortes de questions et parce que d'ailleurs ils ne sont point exercés à approfondir ces matières subtiles et abstraites. El s'il est juste, comme dit le proverbe, de laisser son art à l'artisan, il faut aussi laisser aux prêtres le droit de s'occuper des affaires de la religion; il faut surtout laisser au souverain pontife et au concile général à prononcer sur les choses de la foi, *causse majores,* qui sont exclusivement de leur ressort. Maintenant donc qu'un concile général est ouvert, il ne me parait ni légitime ni convenable de tenir des assemblées particulières... Voilà donc le premier moyen que j'ai à proposer à Votre Majesté, moyen de tous le meilleur et le plus concluant : ce serait d'envoyer à Trente les prélats. les théologiens et tous les religionnaires ici présents. Quant au second moyen, qui, sans être bon, n'est pas mauvais, le voici. Puisque Votre Majesté, par indulgence pour les modernes sectaires et pour essayer de les gagner, a bien voulu permettre des conférences, je demanderai qu'elles se tiennent seulement en présence de gens instruits, parce que, pour ces personnes, il n'y aurait point de danger de perwrsiun et qu elles seraient même capables de convaincre et d'éclairer les esprits plutôt entraînés par l'erreur que par l'entêtement de l'orgueil. Il y aurait encore cet avantage,qu'on épargnerait à Votre Majesté et à ces très honorables Seigneurs l'ennui de discussions longues et embrouillées. » Crétineau-Joly. *op. cit.,* p. 137-140. Laynez avait parlé avec tant d'autorité de l'inutilité du colloque, des dangers qu'il offrait pour la foi. le cardinal de Tournon l'avait si bien secondé, que l'adhésion de la cour fut emportée. Ni la reine, ni le roi, ni les seigneurs n'assislèrent désormais aux séances. Elles se poursuivirent entre les seuls évêques et les théologiens. catholiques et protestants. La parole de Laynez avait mis un terme à ces harangues et à ces discussions solennelles, dans lesquelles les protestants, en face du roi mineur et de toute sa cour de prélats et de gentilshommes, prenaient à partie les dogmes de la religion catholique. Dans les réunions suivantes les débats continuèrent sur la cène. On y entendit, du côté catholique, l'évêque de Valence, Duval, évêque de Séez, le docteur de Paris Claude Despence. D'autre part, des dissensions ne tardèrent pas à se faire jour parmi les ministres; des jalousies éclatèrent entre eux; Bèze lui-même y montra d'incompréhensibles hésitations. Pierre Martyr « déclara souvent que pour lui il n'entendoit pas ce mot de *substance,* mais pour ne point choquer Calvin et les siens, il l'expliquoit le mieux qu'il pouvoit ». Bossuet, *op. cit.,* n. 96, p. 401. La conclusion des délibérations devait être un formulaire sur la sainte eucharistie. Les deux partis devaient l'adopter, mais les huguenots refusèrent de le signer. Il devint de la sorte évident pour tous que c'élait la défaite complète de l'hérésie. Ce fut le résultat tout spéculatif du colloque. De pratique, il n'y en eut pas plus cette fois que les autres. « La réformation de la discipline ne réussit guère mieux. On lit de belles propositions et de beaux discours dont on ne vit que peu d'effet. L'évêque de Valence discourut admirablement à son ordinaire contre les abus et sur les obligations des évéques, principalement sur celle de la résidence qu'il gardoit moins que personne. En récompense, il ne dit mot de l'exacte observance du célibat. » Bossuet, *op. cit.,* n. 99. p. 403. C'est dans ces conditions que l'assemblée fut dissoute le 14 octobre 1561, et le roi décida dès lors d'envoyer au concile de Trente les évêques du royaume. Quant aux calvinistes, ils regardèrent comme un triomphe qu'on les eût seulement admis à une telle conférence et qu'on leur eût permis d'y lire leur confession de foi. Aussi devinrent-ils plus insolents que jamais.

2. *Conférence de fontainebleau,* 4 *mai 1600, entre le cardinal Du Perron et du Plessy-Hornay.* — En 1598, Philippe de Mornay, seigneur du Plessy-Marly, connu sous le nom de Duplessy-Mornay, publia son traité de *l'institution de l'eucharistie.* Cet ouvrage dirigé contre le sacrifice de la messe, et plus généralement contre tout le culte catholique, contenait près de cinq mille passages tirés des Pères de l'Église ou de théologiens de marque. En réunissant et en publiant tous ces témoignages, Mornay n'avait pas pris soin d'en vérifier exactement la provenance et les textes, et il avait souvent cité à faux. Du Perron, évêque d'Évreux, enhardi par les succès déjà remportés dans plusieurs controverses, encouragé par les conversions éclatantes qu'il avait obtenues, et notamment celles de Palma-Cayet et de Sancy, colonel général des Suisses, osa s'attaquer à celui qu'on appelait le *pape des huguenots.* il signala donc les inexactitudes de Mornay. Il déclara même publiquement qu'il se faisait fort de montrer cinq cents falsifications dans le traité de *l'institution de l'eucharistie.* Mornay, piqué au vif, porta à Du Perron l'imprudent défi de soutenir publiquement son accusation dans une conférence, et devant des arbitres choisis dans les deux partis. Leveque

d'Evreux s'empressa d'accepter la gageure, et le roi indiqua rendez-vous pour le 4 mai 1600, à Fontainebleau, devant la cour qui s'y trouverait. Pour les catholiques, les arbitres choisis étaient le chancelier Belliévre, de Thou et Pithou ; pour les protestants, ce furent Du Fresne-Canaye et Casaubon.

Mornay fut assez convaincu d'inexactitudes pour que la victoire ait été unanimement adjugée à Du Perron. Les calvinistes impartiaux convinrent de la défaite de leur chef. Pour la constater, il suffit de lire ce qu'en dit. dans ses .Wémoires, le duc de Sully, zélé protestant. Les conférences ne continuèrent pas, et le roi Henri IV proclama hautement que « le pape des protestants avait été écrasé ». « Eh bien! que vous semble de votre pape, disait-il à Sully. — Sire, répondait le ministre, il me semble qu'il est plus pape que vous ne pensez, puisqu'en ce moment il donne le bonnet rouge à M. d'Evreux. » En effet, la victoire de Du Perron, jointe à ses autres titres, ne tarda pas à lui mériter l'octroi de la pourpre romaine. Quant à Mornay, il se retira dans son gouvernement de Saumur, toujours préoccupé d'inquiéter les catholiques. C'est là qu'il publia un récit de la conférence de Fontainebleau qui porta au comble l'irritation du roi contre lui.

2» *Colloques entre hérétiques. Colloque de Montbéliard, 21-26 mars 1586, entre Théodore de Bèze et Jacques Andréa.* — Le comté de Montbéliard avait, de bonne heure, embrassé le luthéranisme. D'autre part, des calvinistes, fuyant la France, étaient venus s'établir en ce pays. Ce que voyant, le duc Frédéric de Wurtemberg conçut le projet de tenter, une nouvelle fois, l'union des deux communautés luthérienne et calviniste. Dans ce but, il convoqua un colloque à Montbéliard. Il eut lieu du 21 au 26 mars 1586. Théodore de Bèze et quelques théologiens, envoyés par Genève et Berne, représentaient l'Eglise réformée ; Jacques Andréa et plusieurs théologiens de Tubingue soutenaient la confession luthérienne. Bèze avait demandé que la discussion se fit en la forme classique du syllogisme, mais l'avis d'Andréa prévalut, et l'on s'en tint à la libre argumentation.

Tout d'abord, le débat s'engagea sur l'ubiquité. Des deux côtés, l'on reconnaissait que l'homme ne communie efficacement et salutairement au corps et au sang de Jésus-Christ que par la foi. Mais, pour le surplus, les réformés étaient aussi éloignés de la consubstantiation de Luther que ceux-ci l'étaient eux-mêmes de la doctrine catholique de la transsubstantiation. Les divisions s'accentuèrent si vivement sur ce point, que Bèze voulut un instant se retirer de la conférence. Alors, Andréa souleva d'autres questions, spécialement celles de la prédestination, du baptême, du culte des images. Sur la prédestination, Bèze soutint que Dieu a voulu manifester tout ensemble et sa miséricorde et sa justice. Aussi a-t-il éternellement et immuablement choisi dans le Christ un certain nombre d'hommes pour la gloire, comme il a résolu d'en réprouver d'autres et de l« s laisser se perdre par leur propre faute. Si donc ils pochent et se damnent, ce n'est point par hasard, mais selon le plan providentiel. Bèze défendit encore avec b- aucoup de fermeté contre Andréa l'inamissibilité de la foi dans les élus. C'était élever un nouveau mur de séparation entre le luthéranisme et le calvinisme. Beaucoup de luthériens regardaient celui-ci comme plus dangereux que le papisme lui-même. Dans ces conditions, la réunion des deux partis fut impossible. Beze et Andréa refusèrent de se donner la main en s:gne de fraternité, ou même de simple amitié. Il avait été stipulé que rien ne serait publié au sujet de la conférence. Mais Andréa ne tarda pas à éditer à Tubingue l. s .Actes du colloque avec des notes et éclaircissements. Cest alors que Bèze lui donna la réplique en contestant la fidélité des *Actes* et en communiquant son récit personnel et sommaire des discussions et des faits.

Vt. LES CONTROVERSES DE SAINT FRANÇOIS DE SALES avec LES RÉFORMÉS, — Parmi les controversistes qui luttèrent efficacement contre le protestantisme, il faut placer au premier rang saint François de Sales. Dans ses travaux apostoliques pour la conversion des calvinistes du Chablais, il eut fréquemment recours aux conférences soit privées soit publiques.

1« *Considérations générales.* — Pour ces dernières, ce n'est pas qu'il les estimait grandement utiles pour la conversion : « Dans celles-ci, disait-il, on s'échauffe de part et d'autre, et, lors même qu'on réussit à confondre l'hérétique, le seul fruit de sa confusion est une aigreur, un dépit qui se soulève dans son cœur et rend sa conversion plus difficile; au lieu que, dans la conférence particulière et secrète, l'amour-propre n'ayant rien à souffrir de la défaite, on agit plus efficacement sur l'âme. » Hamon, *Vie de S. François de Sales,* Paris, 1875, t. I, p. 197. Dans certaines circonstances cependant, où ce moyen lui sembla utile pour influencer le peuple, il n'hésita pas à l'employer. « Ce n'est pas, déclarait-il, que je ne m'estime le moindre de tous ceux qui peuvent se présenter pour la défense de l'Église. Aussi ne comptai-je pas sur moi-même et sur mon propre esprit, mais uniquement sur la bonté de ma cause et l'autorité de ma mission. J'espère que Dieu, m'ayant envoyé par l'organe de mon évêque pour annoncer sa parole, me donnera l'intelligence pour confondre les ministres de l'erreur, lui qui, par douze ignorants, a confondu la sagesse de tous les philosophes. » *Ibid.,* p. 209. Aussi, provoqué, jamais il ne voulait paraître reculer ou craindre devant l'hésésie. Déjà évêque, il relate en ces termes les dispositions qui furent celles de tout son apostolat : « D'après les bruits qui ont couru au sujet d'une conférence sur la religion dans la ville de Genève entre moi, assisté de quelques prédicateurs catholiques, et les ministres de Genève, j'ai fait, signé de ma main et scellé de mon sceau le présent écrit, pour déclarer et attester que toutes fois et quantes que les ministres voudront entendre à des conditions raisonnables pour une telle conférence, je m'y rendrai avec toute promptitude et sincérité, espérant en la bonté de Dieu que son nom sera glorifié pour le salut et le bien de plusieurs âmes, ainsi que je l'en supplie. Fait à Annecy, le 6 août 1605. François, évêque de Genève. » *Ibid.,* p. 555.

2° *Conférences publiques et contradictoires de saint François de Sales avec les réformés.* — Par le fait, saint François de Sales n'eut guère de conférences publiques à soutenir. Il les provoqua souvent, il fut parfois provoqué; mais toujours, au dernier moment, la défaillance et la lâcheté des ministres qui redoutaient justement le vaillant champion, firent manquer les réunions. C'est ainsi qu'en 1596, alors qu'il prêchait le carême à Thonon, François porta aux ministres le défi de pouvoir ne pas reconnaître leur erreur, après l'avoir entendu ; et il accepta joyeusement une conférence publique où il devait se mesurer, seul, contre tous les ministres du Chablais et du pays de Vaud. Au jour dit, tous les ministres firent misérablement défaut, sauf celui de Thonon, Louis Viret, qui vint avec l'unique mission d'excuser ses collègues et lui-même. *Ibid.,* p. 195-196. La même année pourtant, devait aboutir une dispute publique avec le ministre La Faye, le premier après Bèze dans Genève. Il s'était vanté de venii à Thonon même confondre François devant les nouveaux convertis. Mais, comme il ne se présentait jamais, François prit le parti d'aller le trouver à Genève, i ; voulant pas, par-dessus tout, paraître fuir ou éluder i rencontre. Il partit donc avec le baron d'Avully, le c anoine Louis de Sales, le premier syndic de Thonor : d'autres habitants de la ville, quelques-uns catholiqu· la plupart encore calvinistes. Dans ces condi'...as

La Faye ne pouvait se soustraire. On se rendit donc sur une place publique, dite du Molard. Là, trois heures durant, le ministre promena la dispute, à son gré, sur l'unité de l'Église, le sacrement de l'eucharistie et le sacrifice de la messe, sur les bonnes œuvres, le purgatoire, le culte des saints et divers autres poinls. Mais, poussé toujours dans ses divers retranchements et incapable d'échapper aux étreintes successives de son adversaire, il rompit tout à coup la conférence dans une colère violente et un torrent d'injures. Ce que voyant, le baron d'Avully observa, séance tenante, que la cause des ministres devait être bien mauvaise puisqu'ils ne savaient répondre à d'excellentes raisons que par de pitoyables injures. *Ibid.,* p. 209-211. C'est encore à saint François de Sales qu'il faut rattacher la dispute publique qui eut lieu à Thonon, le 13 mars 1598, entre le ministre Lignarius, professeur de théologie à Genève, et le P. Chérubin, capucin. Le professeur, sachant François de Sales absent de Thonon, s'empressa de venir provoquer les capucins, espérant ainsi une victoire plus facile. La discussion se poursuivit, correcte et modérée, toute une première journée sur les livres canoniques et sur l'autorité qui doit, en matière de foi, décider du vrai sens des Écritures. Des secrétaires avaient noté les objections et les réponses. Finalement la partie fut remise au lendemain. Mais, quoi que l'on pût faire, malgré les plus énergiques sommations, le ministre n'osa jamais plus se représenter. *Ibid.,* p. 288-289. Voir Chérubin de Maurienne, t. n, col. 2360-2361.

3° *Conférences privées et contradictoires de saint François de Sales avec les réformés.* — Comme il estimait les conférences privées incomparablement plus utiles que les disputes publiques, l'apôtre du Chablais s'y prêtait avec bonheur et sans compter. Il obtint de la sorte d'innombrables conversions ; mentionnons simplement le baron d'Avully; l'avocat Poncet; Pierre Fournier, 1" syndic de Thonon (1595); le gentilhomme vaudois, Ferdinand Bouvier (1598) ; le colonel Brolty; Gaspard de Faverge (1600), proche parent de Calvin; le baron d'Yvoire (1683); M"e de Saint-Sergues (1610); le baron de Monthelon (1611). Rappelons aussi qu'en 1596, le pape Clément VIII donna mission à saint François de Sales de travailler à la conversion de Théodore de Bèze. Le vaillant apôtre eut, l'année suivante, avec le ministre, trois longues conférences; il l'amena à reconnaître intimement la vérité de la religion catholique, mais des considérations trop humaines arrêtèrent jusqu'à la fin Théodore de Bèze sur la voie du retour public et avoué à l'Église catholique. Des conférences avec le ministre Galletier obtinrent un résultat semblable.

IV. Controverse récente a Rome. — *Dispute solennelle sur la venue de saint Pierre à Home, entre MM. Fabiani, Cipolla et Guidi, catholiques, et MM. Sciarelli, Hibetti et Gavazzi, ministres évangéliques, 9-10 février 1872.* — Le soir du 31 janvier 1872, le journal *La Capitale,* l'un des plus mauvais <le Rome, publiait dans son numéro 492, portant la date du L-ndemain, l'avis suivant en gros caractères :

Ł. tires populaires. — *Demain jeudi 1" février, dans le (eut ne la via Barbieri, n· 20, prés du théâtre Argentina, M. Francesco Sciarelli, ministre évangélique, fera une leçon publique, dans laquelle il montrera, par des arguments tirés de la Bible et des saints Pères, que sst.vrPrenne n'est jamais vv.vr a Home. — L'entrée est libre pour tous les hommes et femmes. Tout prêtre, qui voudrait combattre la thèse, aura la liberté de parier.*

On voit sans peine ou tendait la question ainsi soulevée. Nier le fait historique de la venue de saint Pierre à Rome, c'est fausser à la fois tous les litres de la papauté. Si saint Pierre n'est pas venu à Rome, il n'y a pas établi son siège et les papes ne peuvent pas avoir recueilli son héritage. Dès lors, leur infaillibilité est un mythe et leur autorité sur toutes les Églises prend le caractère d'une usurpation. Rien ne peut plus justifier leur rôle dans le monde, si on fait disparaître le principe fondamental de leurs droits. Les adversaires de l'autorité pontificale avaient bien saisi cette situation et compris qu'une simple négation suffirait pour expliquer leur révolte et les mettre à l'abri contre toutes les menaces du pouvoir spirituel. Cette négation, ils n'ont pas hésité à la produire, mais au prix d'un mensonge. Ce fut, pour la première fois, au commencement du xiv' siècle. Au xvi«, la Réforme reprit pour son compte la négation, sans varier les arguments et vingt fois l'on a répondu aux attaques sans fondement, fausses ou calomnieuses, des régalistes et des protestants. En celte année 1872, c'est à Rome même, auprès du pape prisonnier, sous les auspices d'un roi excommunié, que des ministres se nattaient à nouveau de prouver publiquement et à l'encontre de toutes les démonstrations acquises, que saint Pierre n'est jamais venu à Rome.

Plusieurs savants romains daignèrent ne pas rester spectateurs oisifs de la comédie nouvelle qu'on prétendait ainsi jouer sous leurs yeux. On leur portait le défi d'une discussion publique. Le défi leur parut vraiment trop insolent, cette fois, pour n'être pas relevé. Ils acceptèrent donc la provocation, et le ler février, M. Sciarelli recevait, de leur part, une déclaration ainsi conçue :

Les soussignés, prêtres romains, en leur nom et en celui de leurs collègues, se déclarent prêts à accepter l'invitation qui leur esl faite, dans le journal La Capitale *d'hier par le sieur Sciarelli, de discuter avec lui sur la venue de saint Pierre à Home. Mais comme il est nécessaire, pour cette fin, comme c'est l'usage en pareille circonstance, afin que tout procède avec ordre, d'établir les parrains de la dispute et de prendre βautres dispositions d'un commun accord, les soussignés invitent le sieur Sciarelli à choisir lui-méme un jour, le plus rapproché possible, pour faire connaître à ceux qui lui présentent cette déclaration, quelles sont ses intentions à ce propos. Borne, 1" février 1872. Vincent* AKNIVITI, *Henri C.* Fabiani, *Auguste* Guidi, *Étienne* Ciccolini, *J.* Cipolla, *Renauld* Deggiovanni.

Les ministres évangéliques furent grandement surpris de recevoir cette réplique et ces propositions inattendues. Mais ils s'étaient trop avancés pour songer à reculer. Il leur fallut donc bien entrer en pourparlers avec les prêtres catholiques, et ils en vinrent à signer un protocole contenant les conditions et les règles de la discussion à intervenir. Le voici :

Art. 1". La discussion roulera uniquement sur la question de la venue de saint Pierre à Home, conformément à l'annonce qui a paru dans le journal La Capitale, *n' i92, île la 3· année, 1" février 1872.*

Art. 2. Il n'g aura pas plus de trois personnes de chaque parti qui prendront part à la discussion.

Art. 3. La discussion sera réglée par une commission de quatre présidents ; chaque parti en élira deux.

Art. 4. La discussion commencera après l'exposition de la thèse faite par le sieur Francesco Sciarelli le proposant.

Art. 5. Des billets à distribuer en égal nombre par chaque parti, donneront accès à autant de personnes que le local choisi pourra en contenir.

Art. 6. Les deux partis auront la faculté d'admettre des sténographes.

An. 7. Il appartiendra à la commission des présidents de choisir le local, le jour et l'heure de la dispute, et cela dans le délai le moins long possible.

Borne, le 2 février 1872.

Ont signé : Pour les catholiques : D. Étienne Ciccolini, *D. Joseph* Cipolla.

Pour les évangéliques : François Sciarelli, *Henri* Piggott.

Les catholiques choisirent pour présidents le prince deCampagnano-Chigi etl'avocat Jean-Baptiste de Dominicis-Tosti ; les évangéliques prirent Henri Piggott et le docteur Philipps. Ces présidents se réunirent en commission chez le prince de Campagnano, et ils aire-

tèrent que la dispute aurait lieu dans la salle de l'Académie Tibèrine, au palais des Sabins; qu'elle commencerait le vendredi 9 février à sept heures du soir; que des sténographes, choisis de part et d'autre, recueilleraient tous les développements donnés à la discussion, saufla dissertation inaugurale du ministre F. Sciarelli, qui s'engageait à la déposer sur le bureau, aussitôt après en avoir donné lecture.

Au jour convenu, à sept heures du soir, la réunion eut lieu dans la salle indiquée. Deux cent cinquante personnesavaient été invitées, moitié par les catholiques, moitié par les évangéliques. Les catholiques se tenaient â la droite du bureau des présidents, et les évangéliques à gauche. Une place spéciale était réservée aux orateurs chargés de soutenir la dispute. G'étaient. pour les catholiques, le chanoine Henri C. Fabiani, les professeurs Joseph Cipolla et Auguste Guidi; derrière eux, se trouvaient trois autres prêtres de Rome, pour les assister au besoin, Étienne Ciccolini, Vincent Annivett' et Cataldo Caprara. Les évangéliques étaient représentés parles minisires François Sciarelli, Ribetti et Alexandre Gavazzi ; ils étaient pareillement assistés par trois collègues. Des commissaires, choisis des deux parts, maintenaient l'ordre dans la salle.

Le premier président, l'avocat de Dominicis-Tosti, ouvrit la séance, en donnant lecture du défi paru dans *l.a Capitale.* Puis il pria les auditeurs de ne donner aucun signe d'approbation ou d'improbation, en vue de conserver à la discussion le calme et la courtoisie désirables. Alors il donna la parole à Gavazzi. Celui-ci exposa que la réunion, ayant un caractère uniquement el essentiellement religieux, il convenait de l'inaugurer en implorant le secours divin. Il proposait donc de réciter ensemble l'oraison dominicale, sur laquelle tout le monde ne pouvait manquer d'être d'accord. Cette pieuse invitation cachait un piège. Son auteur avait bien pensé que les prêtres catholiques refuseraient de prier, publiquement et en commun, avec des hérétiques, et, du coup, c'élait la suppression de la conférence, du fait des catholiques, avant même qu'elle ne fût amorcée. Les catholiques, en effet, répondirent qu'il ne leur convenait pas de réciter en commun, avec des adversaires hérétiques, même l'oraison dominicale. Mais de Dominicis-Tosti trancha heureusement la difficulté. Il déclara qu'on allait, durant quelques minutes, demeurer en silence; ainsi, chacun pourrait se recueillir et prier «don sa convenance. Cela fait, la présidence fut prise par 11. Piggott et la parole donnée à Sciarelli. II lut d'abord une dissertation, dont le but était de démontrer l'impossibilité d'admettre le pontificat de 25 ans, communément attribué au prince des apôtres, car on ne peut trouver place, pour cette longue période de temps, entre l'Ascension du Sauveur et la mort de Néron. En faveur de sa thèse, il alléguait le silence absolu de l'Ecriture sur un séjour quelconque de saint Pierre à Rome, et tâchait d'atténuer la force des témoignages empruntés aux Pères apostoliques.

Fabiani lui répondit. Il commença par bien poser la question, en distinguant le fait, en substance, de la venue à Rome, d'une part, et les circonstances accidentelles de ses moyens, de son époque, de sa durée. 1! distingua encore, dans la venue de saint Pierre à Rome, le fait historique lui-même, et la valeur dogmatique, la signilication surnaturelle qu'il peut acquérir. Alors Fabiani observaquele fait historique de la venue à Rome s'établit par toutes les sources de la démonstration et de la crilique historique, et non pas seulement par la sainte Ecriture. C'est pourquoi la conclusion déduite du silence de celle-ci ne tient pas. Quant à la preuve tirée de la chronologie, elle ne pourrait porter que si celle-ci étaient vraiment fixée pour le temps qui nous occupe. Or, elle ne l'est en aucune façon. Mais ; argument positif et capital, solidement présenté par Fabiani, fut la force de la tradition ininterrompue des siècles, tradition devant laquelle les hérétiques eux-mêmes se sont inclinés au cours des âges. Ribetti s'efforça d'affaiblir ou de réfuter ces raisons : après quoi, Cipolla opposa aux arguments négatifs, les preuves positives empruntées aux textes des anciens écrivains.

Le second soir, Gavazzi reprit l'argument négatif du silence de la sainte Écriture, avançant qu'elle aurait dû parler du séjour de saint Pierre à Rome, s'il était conforme à la réalité. Car, disait-il, l'histoire des apôtres, c'est « l'iiistoire réelle, officielle, authentique, détaillée » de l'Eglise naissante. Le silence sur un fait capital comme celui prétendu de la venue de saint Pierre à Rome, autoriserait le doute non seulement sur la j :stice et l'impartialité de l'écrivain sacré, mais aussi sur son inspiration divine. Ensuite, Gavazzi s'abaissa jusqu'à toutes sortes de paroles frivoles et d'ironies à l'endroit de la tradition. Guidi répondit avec beaucoup de calme et de clarté : D'une manière générale, on connaît la valeur des arguments négatifs en matière de faits historiques. Une foule de circonstances peuvent amener un auteur à se taire sur un événement contemporain; il en est un grand nombre aussi qui peuvent l'engagera un silence volontaire. Puis, il s'attacha tout particuliérement à préciser le véritable caractère des livres du Nouveau Testament comme écrits historiques et de circonstances. Enfin il lit valoir, comme preuve suprême, le fait si remarquable de l'Église romaine, avec son influence et son activité mondiales, ce fait basé tout entier sur la tradition du séjour de Pierre à Rome, el inexplicable sans elle.

Après cette seconde séance, les conférences s'arrêtèrent brusquement. La controverse, on l'avait constaté, devenait un moyen de blasphème. Il était décent pour les ecclésiastiques de se retirer. Les protestants n'ont pas manqué de commenter en leur faveur l'incident de Cette retraite. Les discussions, dirent-ils, tournaient à l'avantage de la négation. Un jour encore, et il aurait apparu clair comme le jour, que saint Pierre n'est jamais venu à Rome. Malheureusement ce jour fut refusé â la libre discussion, et l'autorité ecclésiastique, craignant une défaite, suspendit les séances. C'est ainsi qu'on travestit l'histoire! En fait, « Sciarelli, et plus encore Ribetti, se montrèrent inexpérimentés, bornés, ignorants des exigences de la critique. Gavazzi fit l'effet d'un habile sophiste. En revanche, les champions catholiques contrastèrent vivement et avec avantage, sur leurs adversaires, à raison de leurs connaissances positives et de la précision de leur langage. » Il suffit de parcourir les actes de la conférence, pour se convaincre, sans le moindre doute, que la victoire appartint aux catholiques. Ces actes ont été publiés. La sténographie en avait recueilli le texte, qui a été livré au public après une revision accomplie par une commission choisie dans les deux partis. Ajoutons que Caprara publia, peu après.sa critique des assertions produites par Gavazzi, le soir du 10 février.

Il faut le reconnaître, la dispute demeura sans grand résultat. Au regard des personnes, elle n'amena et ne pouvait amener aucun aveu, car ceux qui provoquent de semblables discussions cherchent le scandale, et non la vérité. Quant aux conséquences scientifiques, elles ne furent pas non plus très importantes, si on considère seulement les débats et les travaux qui en ont été la suite directe. En effet, les apologistes catholiquesétaienl contraints de conformer leurs réponses à la tactique de leurs adversaires; elle consistait surtout à déplacer la question, pour la reporter sans cesse de son point principal à toutes sortes de détails sans consistance. Cependant, toute controverse sur les origines de l'Église imprime toujours une impulsion nouvelle à l'étude des premiers siècles du christianisme. A cet égard, on peut ne pas regretter le bruit qui s'est fait autour d'une négation cent fois repoussée.

\. Prescriptions canoniques. — Pendant de longs siècles, l'Église n'a pas cru devoir intervenir, par des dispositions positives, dans cette question de la controverse avec, les hérétiques ou les infidèles. *Elle laissait faire.* Aussi, quand saint Thomas se demande si de semblables discussions sont permises ou non, il ne fait appel à aucun texte législatif. Il résout le problème par des arguments tirés de la seule raison naturelle ou théologique. *Sum. theol.,* 11" II», q. x, a. 7. Il n'est pas utile de rapporter tous les documents de la jurisprudence canonique relatifs à la question. Nous citerons seulement ceux qui l'éclairent ou donnent une direction autorisée.

I. DÉCRET DU PAPE ALEXANDRE IV, Ï254-/2GÎ. — Le premier texte que l'on rencontre sur la matière, est un décret du pape Alexandre IV, inséré au *Corpus juris,* c. n, § 2, *De hærelicis,* in 6°. « Nous défendons, dit-il, à tout laïque de disputer sur la foi catholique, en public ou en particulier. Si quelqu'un contrevient à notre ordonnance, qu'il soit frappé d'excommunication : *Inhibemus quoque, ne cuiquam laicæ personæ liceat, publice vel privatisa, de fide catholica disputare. Qui vero contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur.* » Cette disposition n'a jamais été abrogée. Elle a même été plusieurs fois et récemment encore rappelée.

1° La raison de cette interdiction, faite aux laïques, est bien simple. Aussi longtemps qu'ils ne s'aventurent p is sur le terrain religieux, les catholiques laïques ont pleine liberté de parole et de discussion. Mais dès qu'il s'agit de vérités d'ordre religieux, cette liberté n'est plus entière. En effet, le trésor des vérités révélées n'est pas un dépôt dont tout catholique puisse, à son gré, prendre la charge et la gestion. Ce dépôt et son administration ont été confiés à un corps permanent et officiel, le corps de l'Église enseignante, le corps des pasteurs et des docteurs. Le pape, dans toute l'Église, les évêques, dans leurs diocèses respectifs, sont de droit divin les gardiens et les administrateurs de ce dépôt surnaturel. L'évêque est avant tout docteur : il a charge d'enseigner le troupeau confié à sa houlette, et personne ne peut exposer ou défendre la doctrine chrétienne, la loi révélée, s'il n'en a reçu de lui la mission. Le concile de Trente a itérativement stipulé que nul prêtre, fût-il un génie supérieur, ne peut prêcher la doctrine sacrée, sans l'autorisation certaine, médiate ou immédiate de l'évêque : *Quomodo prædicabunl, nisi mittantur/* Rom., x, 15. Telle est la loi commune pour les prêtres séculiers comme pour les réguliers. Concile de Trente, sess. V, *De reform.,* c. xi; sess. XXIV, *De reform.,* c. tv. Que si le concile de Trente n'a pas expressément mentionné les laïques comme soumis à la même loi, c'est qu'à celte époque on n'imaginait pas facilement un laïque prenant la charge d'exposer ou de défendre, devant le public, les vérités de la religion. Aujourd'hui certes, il en va tout autrement. Il n'est plus rare de voir des laïques amenés sur ce terrain. Grâce à Dieu, ils s'y sont assez dignement, assez vaillamment comportés pour que nul ne songe à leur refuser une place qu'ils ont si utilement occupée en bien des circonstances. Toutefois, laïques comme prêtres ont le devoir strict de se soumettre à l'ordre établi de Dieu. Si l ipprobation de l'évêque est nécessaire au prêtre pour enseigner la doctrine catholique, à plus forte raison s impose-t-elle aux laïques, qui, eux, n'offrent pas les garanties spéciales que le prêtre acquiert dans ses études rhéologiques. Telle est donc la législation en ce qui regarde l'enseignement ou la prédication de la doctrine sacrée. Évidemment, elle a son application plus nécessaire encore dans la matière plus délicate et plus difficile delà centre, rse avec les hérétiques et tous les ennemis de l'Église. Rien d'ailleurs en cela ne doit étonner. Ne voyons-nous pas tous les jours qu'il faut une investiture de l'État pour remplir certaines fonctions dans la société civile? Qui donc pourrait se permettre de lever l'impôt, même au prolit de l'Etat, sans en avoir reçu charge et mission ? Ainsi faut-il une investiture de l'Eglise pour gérer ou défendre le dépôt de la révélation surnaturelle. Suarez présentait, de son temps, ces considérations en ces termes : *Jlalio... hujus prohibitionis indicatur in illo canone,* Ais *verbis : « Sed oportet ordini a Domino dato cedere, juxta illud Pauli, ad Ephesios, iv : Quoniam dedit pastores et doclores. » Pertinet ergo hoc munus, ex of/icio, clericali statui, el ideo illi merito reservatur. Accedit quod leges attendunt id quod frequentius accidit; clerici autem solent esse magis instructi et docti in doctrina sacra; laid vero, e contrario, regulariter non sunt periti in illa scientia, et ideo merito talis actio eis prohibetur. El confirmari potest, quia eadem ratio vel major est in hac disputatione quam, in simplici prædicatione vel doctrina. Hæc autem prohibetur laids. Ergo et illa. Minor habetur in capite* Cum ex injuncto, *et capite,* Sicut in uno, de hæreticis, in 6°, *el inconcilio Carthaginensi IV,* c. 98 : Laicus, *inquit,* præsentibus clericis, nisi ipsis jubentibus, docere non audeat; *et Leo papa, Episl.,* i.xn, *cap. ultimo :* Præter eos qui sunt Domini sacerdotes, nullus sibi jus docendi et prtedicandi audeat vindicare, sive sit monachus, sive laicus, qui alicujus scientia; nomine glorietur. *De fide,* disp. XX, sect. I, n. 9, *Operaomnia,* Paris, 1858, I. xn, p. 496.

2° La défense atteint tous les laïques, et, par conséquent, ceux-là mêmes qui seraient pourvus d'une vraie compétence en matière de connaissances religieuses. Le texte ne laisse place à aucune distinction : *ne cuiquam laicæ personæ liceat.* S'il devait en être autrement, on ne comprendrait pas que le souverain pontife eût porté cette défense formelle et toute spéciale : elle eût été parfaitement inutile. Car les ignorants, les incompétents, fussent-ils prêtres, sont, de soi, incapables de prendre la défense de la religion : ce ministère leur est interdit par la loi naturelle elle-même. *Alias lex illa fere esset inutilis; nihil enim prohiberet laids de novo, quia indocti per se sunt inepti el prohibiti ab illo munere. Unde nihil peculiare haberent clerici; nam docti lanium, et non indocti, hoc munus assumere possunt,* Suarez, *op. cil.,* n. 11, *ibid.,* p. 497. De plus, l'interprétation du texte ainsi élargie ne pourrait manquer de conduire à de graves inconvénients. De nos jours, à raison des théories propagées par les dissidents et par les rationalistes, l'on n'est que trop porté à croire et à prétendre qu'il appartient aux laïques comme aux clercs d'exposer et de défendre la religion. Inspiré de tels principes, un laïque tant soit peu instruit sera naturellement enclin à exagérer sa compétence, et il aura vite fait d'usurper la propre fonction des clercs. *Secundo,* écrit Suarez, *propter incommoda quæ moraliler inde sequi possunt, pra·sertim hoc tempore, in quo hæretid hæc munera indistincte laids et clericis convenire docent, et quia unusquisque laicus, de sua doctrina præsumens, proprium clericorum munus usurparet. Op. cit., ibid.*

3° Rien ne servirait d'ailleurs, pour éluder l'obligation de la loi, d'exciper d'une déclaration préalable. Elle consisterait, de la part d'un laïque, à protester, tout d'abord et publiquement, qu'il n'a pas reçu mission de parler au nom de l'Eglise, qu'il parle uniquement en son nom personnel; que, par conséquent, s‹ explications n'engagent pas l'Église, mais lui-même ‹ lui seul.

Remarquons que le texte du décret pontifical ne distingue pas entre laïques qui auraient et laïques qu n'auraient pas mission de parler au nom de l'Église. l interdit purement et simplement aux laïques, à tousles laïques, de discuter avec les hérétiques. Nous pouvons observer une situation analogue dans la discipline mi-

litaire. Les réglements interdisent purement et simplement au soldat d'écrire dans les journaux. Les supérieurs ou les juges n'accepteraient jamais que, pour éluder l'obligation, il fût suffisant de poser, au préalable, une déclaration dans le genre de celle-ci : Quand je signe cet article, ce n'est pas le soldat qui tient la plume, mais bien le Français.

Aussi bien le catholique, membre d'une société qui a le droit de faire des lois et d'y obliger ses sujets, est tenu en conscience de les observer, quand une fois elles ont été promulguées. Or, nous l'avons vu, il lui est interdit comme aux clercs d'enseigner la religion sans mission régulière; il lui est plus encore défendu de discuter religion avec les hérétiques. Il serait tout à la fois ridicule et intolérable qu'il pût échapper à ces devoirs, en opérant une sorte de dédoublement de sa personne, se soumettant comme catholique, s'affranchissant comme homme. Aussi les évêques de Lombardie, dans leur lettre collective du 15 août 1901, ont-ils,à juste titre, revendiqué, et au regard des ecclésiastiques, et au regard des laïques *qui seraient dans la nécessité de réfuter les erreurs d'une conférence socialiste,* leur droit d'accorder ou de refuser l'autorisation. Vainement, dans ce cas, l'on opposerait diocèse à diocèse et évêque à évêque. Si un évêque permet, et un autre refuse à un même orateur l'autorisation de tenir une conférence publique et contradictoire, c'est que l'un découvre dans son diocèse des inconvénients qui n'existent pas dans l'autre. Et à l'un comme à l'autre, il appartient d'apprécier les faits et les situations.

Ajoutons que l'exception alléguée est absolument vaine, et ne saurait prévaloir contre la force même des choses. Un catholique, surtout s'il a quelque notoriété ou quelque talent, dès qu'il se met à parler religion, ne peut manquer d'engager devant ses auditeurs l'honneur de l'Eglise. Par le fait, qu'il le veuille ou non, qu'il proteste ou non du contraire, il se pose et il apparaît en champion de l'Eglise et de la doctrine révélée.

1° C'est toute discussion, privée ou publique, qui est ainsi interdite avec les hérétiques ou les infidèles. Cependant, comme le remarquent la plupart des canonistes et aussi les moralistes, la coutume semble avoir adouci quelque peu la loi, du moins pour les pays où hérétiques et infidèles vivent en relations constantes et forcées avec les catholiques. Dans ces régions, et en ce qui regarde les discussions privées, intimes et familières, l'on admet que les laïques catholiques peuvent défendre leur religion. C'est souvent pour eux une question d'honneur et une nécessité. Mais, bien entendu, la condition, exigée par le droit naturel, demeure toujours, c'est d'être apte à ce ministère, pour ne pas courir le risque de ridiculiser la religion ou de mettre en péril la foi des auditeurs. *Inio putatur lex in locis, ubi hærelici grassantur, abrogata quoad privatas et familiares conferentias. lllæ enim in curribus, navibus, ab iter agentibus, et in mensis absque scrupulo fieri solent, sciuntque hoc, nec contradicunt priclali. Manet tamen obligatio legis naturalis, ubi periculum est, ne quis fidelis vacillet, aut fides vilipendalur.* Reuter, *Theol. moralis,* part. 11, tr. 1, n. 3.

5» Puisqu'elle est portée sous peine d'excommunication, la défense suppose une faute grave. C'est donc que la matière dont il s'agit, est grave aussi. Au vrai, elle touche au bien de la foi et de la religion, qui sont ce que l'Eglise a de plus cher; elle regarde encore la justice par certain côté, puisque la défense a pour objet d'empêcher l'usurpation des fonctions propres aux clercs. Ratio *vero est quia materia est gravis, perlinens ad bonum fidei et religionis, et quodammodo ad istiliam, quatenus prohibet usurpare jus et potestalem clericorum, et consequenter tollit dissensionum ■casiones et perturbationum in Ecclesia. Gravitas autem culpæ ex materia praecipue spectanda est.* Suarez, *op. cit.,* n. 12, *ibid.,* p. 497. Ajoutons que l'excoininunication *estferendæsententliæ.* Par suite, un évêque, s'appuyant sur le texte d'Alexandre IV, pourrait excommunier un laïque qui serait convaincu d'avoir pris part sans autorisation, à une conférence contradictoire avec des hérétiques.

6“ Toutefois les auteurs admettent quelques exceptions à la loi : I. Tout d'abord, ils mentionnent le cas d'une nécessité urgente, qui vient à s'imposer de façon moralement inéluctable. Si *necessitas urgeat, tunc prohibitio illius legis cessaret, et haberet locum quod ex Chrysostomo,* homil. xxv, in Matth., *refertur in c.* Nolite timere, 11, q. Ill, *scilicet obligari laicum aliquando ad docendam et defendendam libere veritatem quam a Deo audivit.* Suarez, *op. cit.,* n. 11, *ibid.,* p. 497. — 2. Les auteurs exceptent aussi le cas d'une évidente et vraiment grande utilité. *Hoc multi extendunt ad casum magnæ utilitatis, quia hæc est quædam moralis necessitas, et benigna legis interpretatio, quæ fundari potest in aliquo principio, quod, cessante fine legis contrariae, etiam* in *particulari, cessat tunc obligatio legis. In illo autem casu judicandum est contrarie cessare, quia tunc observare legem esset contra bonum fidei et contra salutem proximorum. Ibid.* — 3. Il faut évidemment encore ajouter le cas d'une autorisation accordée par l'autorité légitime. *Denique intelligendum hoc est, quando laicus doctus propria auctoritate hoc munus usurparet. Jia enim significat Leo papa, supra dicens:* Nullus laicus jus docendi sibi vindicet; *et canon sextæ synodi dixit:* Ubi sibi non vindicet docendi auctoritatem. *Unde si laicus id faciat jussus, vel rogatus a clericis, ad quos tale munus perlinet, si alias sit sufficienter instructus, non peccabit.* Suarez, *ibid.*

II. DÉCHETS DES CONGRÉGATIONS ROMAINES. — Depuis l'interdiction portée par le pape Alexandre IV, c'est-à-dire depuis le milieu du xm· siècle jusqu'au xvil·, nous ne trouvons pas de nouvelles interventions de l'Église dans la question. Au xvi· siècle, c'est à regret, nous l'avons vu, que l'Eglise accepta des colloques inévitables, imposés par les princes temporels. Contrainte de s'y faire représenter, elle multiplia les précautions pour atténuer les inconvénients qu'elle prévoyait avec tristesse. Mais au siècle suivant, elle traduisit sa pensée constante en des interdictions réitérées, qui regardent immédiatement les prêtres, mais indirectement et tout aussi bien les laïques, autant que de besoin.

1° Le 8 mars 1625, la S. C. de la Propagande prohibe les conférences publiques et contradictoires avec les hérétiques. Elle donne de sa décision un motif toujours vrai : c'est que, trop souvent, à cause de la faconde, ou de l'audace des hérétiques, ou bien encore à raison des entraînements de l'auditoire, l'erreur a d'ordinaire l'avantage sur la vérité. La S. C. ajoute que si l'on croit, en certains cas, ne pouvoir se soustraire à de semblables discussions, il faut recourir à elle. Elle indiquera la conduite pratique qu'il conviendra de tenir.

S. Congregatio jussit publicas disputationes non fieri cum bæreticis. quia plerumque vel ob loquacitatem vel audaciam aut circumstantias populi acclamantis veritas falsitate praevalente opprimitur; et si aliquando hujusmodi disputationes excusari non possent, primum de illis certior liat S. Congregatio, quæ juxta temporis et personarum qualitatem quid agendum sit peculiariter præscribit. *Collectanea S. C. de Propaganda (Ide.* Rome, 1893, n. 294, p. 102.

2» En '1631, des missionnaires organisèrent à Constantinople des conférences contradictoires, en présence du patriache Nicarios. Immédiatement la Propagande notifia au supérieur de ces missionnaires une défen-e absolue de continuer. Elle menaçait même ces prt très de pénalités très graves, en cas de récidive. Victor Lot-

selet, *Ce tpie pense l'Église des conférences contradictoires,* Paris, 1905, p. 7.

3° Dans un décret du 7 février 1645, la même Propagande résumait comme suit toute la pensée de l'Église sur ces disputes, et aussi toute la législation aujourd'hui encore en vigueur :

1. Colloquia et disputationes publicas catholicorum cum hæreticis aliquando esse licitas, cum scilicet spes habetur majoris boni, et concurrunt aliæ conditiones, quæ a theologis recensentur, ut patet ex iis disputationibus quas habuit S. Augustinus contra donatistas ac alios hæreticos.

2. Sanctam sedem apostolicam et romanos pontifices, quod hujusmodi colloquia, disputationes, collationes plerumque sine bono, aut etiam cum malo exitu peracta fuerint, illa frequenter prohibuisse, ac suis ministris scripsisse ut illa impedirent; si vero non possent impediri, curarent ne flerent sine auctoritate apostoiica, insisterentque ut per viros doctos, qui possent et valerent defendere veritates catholicas id perageretur; et saepissime id ipsum S. C. de Propaganda fldc rescripsit ad suos missionaries, eosque monuit ut a publicis disputationibus cum hæreticis abstinerent. *Collectanea,* n. 1674, p. 638-639.

4» Par un autre décret du 18 décembre 1662, la Propagande enjoint au ministre général des capucins d'interdire formellement à ses religieux toutes conférences ou disputes publiques avec les hérétiques. Elle observe, en terminant, que telle est, au surplus, la pratique constante du Saint-Office.

De conferentiis et publicis congressibus seu disputationibus missionariorum cum hæreticis, monetur Generalis teapueeinorum) ut omnino prohibeat, cum S. sedes plurimis experimentis edocta semper eas prohibuerit ; quo vero ad interventum concionibus hæreticorum, hoc etiam prohibeatur, sicut a S. C. S. Officii semper fuit prohibitum, nec omnibus indifferenter absolute expediat; quod si aliquis adsit insignioris doctrinæetprudentis, supplicet in particulari pro licentia. *Collectanea,* n. 302. p. ll>4.

5° Pour être complet, mentionnons simplement, dans ce même sens de l'interdiction, un décret de la S. C. du Concile, en date du 6 mars 1625, et un autre du Saint-Office, daté du 19 janvier 1644. Cf. Bucceroni, *Enchiridion morale,* 4' édit., Rome, 1905. p. 52.

III. DIRECTIONS RÉCENTES DU SAINT-SIEGE. — Nous devons maintenant noter de récentes et très importantes direclions pontificales sur ce sujet des controverses avec les hérétiques et tous les adversaires de la foi.

l» A l'occasion du Congrès des religions, organisé â l'exposition de Chicago, Léon XIII écrivit le 18septetnbre 1895, à Mor Satolli, son délégué apostolique à Washington; il lui mandait que les catholiques doivent s'abstenir de favoriser de semblables réunions contradictoires et d'y prendre part :

Cœtus in fœderatis Americæ civitatibus celebrari subinde novimus, in quos viri promiscue proveniunt tum e catholico nomine tum ex iis qui a catholica Ecclesia dissident, simul de religione rectisque moribus acturi. In hoc equidem studium agnoscimus religiosæ rei, quo gens ista ardentius in dies fertur. At quamvis communes hi cœtus ad hunc diem prudenti silentio tolerati sunt, consultius tamen videtur si catholici homines suos seorsum conventus agant; quorum tamen utilitas ne in ipsos unice derivetur, ea lege indici poterunt, ut aditus ad audiendum universis pateat, iis etiam qui ab Ecclesia catholica sejunguntur. Voir *Revue théologique,* 1896, t. χχνιπ, p. 79.

2' L'instruction, en date du 27 janvier 1905, de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires sur l'action populaire chrétienne ou démocratico-chrétienne en Italie, consacre tout un article à notre question. Il est d'autant plus â remarquer et à retenir qu'il rappelle et confirme la législation ancienne, et qu'il en fait officiellement l'application à un cas particulier et tout actuel.

1. Le texte vaut d être cité tout entier. Nous le donnons traduit de l'original italien :

VIH. Comme les doctrines ~~ ilistes contiennent, dans leur ensemble, de vraies bérésirs. ceux que l'on appelle les *contradicteurs* des socialistes sont soumis aux décrets du saint-siège concernant les discussions publiques avec les hérétiques. Le décret de la S. C. de la Propagande, du 7 février 1645, résume de celte manière la législation qui est encore en vigueur : « 1. Les colloques et disputes publiques entre les catholiques et les hérétiques sont parfois licites, â savoir quand on a l'espérance d'un plus grand bien, et quand se rencontrent les autres circonstances déterminées par les théologiens, ainsi qu'on peut te voir par les discussions qu'eut saint Augustin contre les donatistes et autres hérétiques. — 2. LeSaint-Siègeapostoliqueet les pontifes romains, considérant que ces disputes, colloques ou controverses demeurent souvent sans résultat, quand elles n'en amènent pas de mauvais, les ont maintes fois prohibées, ont donné des ordres aux supérieurs ecclésiastiques pour les empêcher. Quand ceux-ci ne peuvent y parvenir, du moins ils doivent faire en sorte que les discussions publiques n'aient pas lieu en dehors de l'autorité apostolique, et qu'elles soient soutenues par des personnages capables de faire triompher la vérité chrétienne. Bien des fois la S. G. de la Propagande a donné par écrit ces mêmes ordres à ses missionnaires, en les avertissant de ne point entrer en discussion publique avec les hérétiques. » L'un des motifs qui engagent le Saint-Siège à prohiber ce genre de discussions, se trouve indiqué dans un autre décret du 8 mars 1625, par ces paroles, qui ont aujourd'hui encore une douloureuse actualité : ‹ Cest que souvent vu la fausse éloquence, ou l'audace des orateurs, ou la composition de l'auditoire font que l'erreur, couverte d'applaudissements, triomphe de la vérité. » *Instruction de la S. C. des Affaires ecclés. etctraord. sur Taction populaire chrétienne ou démocraticochrétienne en Italie,* n. 8. Cf. M·' E. Hautcœur, *Les enseignements du pape Léon XIII, sur tes erreurs et les tendances funestes de l'heure présente,* Lille, 1902. p. 18.19; *Revue des sciences ecclésiastiques,* février 1902, p. 151*152.

2. On aurait pu se demander s'il y a lieu d'assimiler les conférences contradictoires avec les socialistes aux discussions avec des hérétiques. On canoniste subtil, en se plaçant au point de vue exclusif du droit ecclésiastique. aurait pu trouver matière à distinction.

) La S. C. résout d'autorité la question par l'affirmative, et en tire immédiatement la conclusion pratique. Comme les doctrines socialistes, dit-elle, contiennent dans leur ensemble de vraies hérésies, ceux que l'on appelle les contradicteurs des socialistes sont soumis aux décrets du saint-siège concernant les discussions publiques avec les hérétiques. Il n'est pas douteux, en effet, que certaines théories socialistes sont purement hérétiques, notamment en ce qui regarde la providence de Dieu, le mariage, le droit de propriété, l'origine de l'autorité, etc. Le *Syllabus,* d'ailleurs, a rappelé plusieurs condamnations portées contre le socialisme, § 4, dans Denzinger, *Enchiridion,* n. 1586; et Léon XIII les a renouvelées et confirmées, dans ses encycliques *Quod apostolici muneris,* du 28 décembre 1878, dans *Acta Leonis XIII,* Lille, 1887, t. t, p. 46-55; *llerum novarum,* du 15 mai 1891, *ibid.,* t. iv, p. 177-209. Il n'est pas douteux non plus que le péril de la diffusion des erreurs socialistes est assurément plus grave et plus funeste aujourd'hui que le danger présenté par l'hérésie des monothélites ou îles iconoclastes.

) Il est bien vrai que cette instruction est adressée directement à l'Italie. Elle n'en a pas moins, cependant, un caractère d'utilité très pratique pour tous les pays. Spécialement, l'article qui concerne le socialisme est inspiré par des principes généraux partout applicables. D'autre part, il rappelle et maintient des règlements canoniques que personne, ecclésiastique ou laïque, ne saurait négliger sans manquer à l'esprit de fidélité ou d'obéissance que tout catholique doit au chef de l'Eglise et à ses organes authentiques.

c) En vain, dira-t-on, pour fuir l'obligation officiellement rappelée par la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, qu'il importe de laisser pleine liberté aux conférences contradictoires et aux conférenciers, afin de prémunir le peuple contre l'erreur socialiste. Ce côté de la question n'a pas échappé à l'autorité; et de semblables considérations ne sauraient prévaloir

contre une loi positive et parfaitement claire, promulguée par le pouvoir compétent. Aussi bien, ces considérations n'ont aucune valeur réelle : car les faits sont là pour montrer que la contradiction est insuffisante à empêcher ou à réparer le mal fait par les conférences socialistes. Cent fois l'expérience a constaté que la foule est souvent plus frappée par l'objection que par la réponse, si parfaite qu'on la suppose. Et un journal, tout dévoué aux œuvres sociales, a pu écrire avec autant de justesse que de sincérité : « Nous pensons que si des discussions contradictoires sur un sujet économique ou politique ne présentent pas grand inconvénient, il n'en est pas de même lorsqu'on veut toucher aux grands principes religieux et familiaux... Ceux qui ne sont pas foncièrement chrétiens et n'ont pas encore le caractère suffisamment formé, peuvent se laisser impressionner, et tôt ou tard les effets pernicieux de ces paroles peuvent se produire et corrompre l'intelligence et le coeur. » *Le Peuple,* de Lille, 13 mai 1905. Et puis, il est, sans doute, d'autres moyens de remédier aux inconvénients redoutés. Les évêques de Lombardie, dans leur lettre collective déjà citée, envisagent précisément l'excuse alléguée, et y répondent en ces termes : « En ce cas, il serait préférable de faire au peuple des conférences, soit avant, pour le prémunir contre les conférences des socialistes, soit après, pour en détruire le mauvais effet. » V. Loiselet, *op. cit.,* p. 13.

VI. Conclusions morales. — Pour les établir de façon plus nette, distinguons deux sortes de discussions ou de controverses. La controverse improprement dite, matérielle, est celle qui se fait par manière d'exercice. pour aiguiser l'esprit, apprendre l'art, la facilité et l'aisance de la discussion. La controverse proprement dite, formelle, est celle qui se fait pour la défense réelle et sincère de la vérité, afin d'en acquérir soi-même ou d'en donner à autrui la persuasion.

/. CONTROVERSE IMPROPREMENT RITE, MATÉRIELLE. — Elle ne revient pas directement au sujet de la discussion avec les hérétiques. Mais puisqu'elle est cependant une vraie dispute, nous devons exposer sa légitimité, et les conditions qu'elle exige.

1" *Licéité.* — Ce genre de controverse est, de soi, tout à fait légitime, bien qu'il porte sur des vérités de foi absolument certaines. Cela ressort de la coutume qui en conserve l'usage dans les écoles de théologie, et même parmi les fidèles. Et puis, il est clair que de semblables discussions ne présentent en elles-mêmes aucune malice objective, que leur but et diverses circonstances peuvent les rendre parfaitement bonnes. Ne sont-elles pas utiles et même moralement nécessaires, tant pour s'instruire delà doctrine catholique que pour en faire bon usage? *Utilis etiam est ail discendum,* écrit saint Thomas, *humilis collatio et pacifica disputatio. Opusc. XXXVII, de erudit, principum,* l. V, c. x, *Opera omnia,* Paris, 1875, t. xxvn, p. 613. Ainsi iis soldats s'exercent-ils en des manœuvres où ils apprennent l'art des combats et se préparent à la vraie guerre. *Est utilis et moraliter necessaria ad acquirendum tam doctrinam quam usum ejus, sicut in aliis artibus ut militari et similibus, prterium exercitium, quasi lictum et materiale, necessarium est ad veram artem addiscendam.* Suarez, *op. cit.,* n. 1, p. 493.

2° *Conditions.* — Il est plusieurs conditions naturellement requises pour que cette controverse, même purement matérielle, demeure légitime. — 1. La première est que la discussion ne soit pas inspirée ou motivée par un doute réel sur un point de la doctrine révélée. Il y aurait alors péché conlre la foi. — 2. Même sous prétexte d'exercices pratiques, on ne doit jamais proposer la défense de l'hérésie ou de l'erreur. Cela est prohibé, et serait d'autant plus mal qu'il en pourrait résulter plus facilement du dommage et du scandale. Suarez étend justement cette condition à toutes opinions diversement condamnables, à celles qui n'ont aucune probabilité. Proportion gardée, les inconvénients sont alors les mêmes que pour l'erreur et l'hérésie. *Ne errores contra fidem, etiam gratia disputationis defendendi proponantur; quia hoc et omnino prohibitum est, et per se malum videtur, quia et nocere potest et scandalum afferre. Quod de tota materia quoquo modo damnabili intelligendum est : et de mea sententia, de omni doctrina improbabili est consulendum, quia ad defendendam hujusmodi doctrinam, consequenter multa improbabilia asseruntur, quse insipientes et indocti facile credunt; prœterquam quod per hujusmodi disputationes pervenitur ad affectum talis doctrina·, et similia incommoda facile considerari possunt.* Suarez, *ibid.* — 3. Il ne faut jamais soutenir de ces discussions, même purement matérielles, devant le peuple, surtout en langue vulgaire. Car souvent le monde des simples et des ignorants saisit plus facilement l'objection que la réponse. *Cavendum est ne hujusmodi disputationes publice coram vulgari et indocta plebe habeantur, praesertim in lingua vulgari, quia difficultates facilius intelligunt quam solutiones, unamque rem pro altera concipientes, facile decipiuntur.* Suarez, *ibid.* — 4.0n doit prendre bien garde, en ces discussions, à ne point se départir de la modération et de la mesure, sans lesquelles on se trouve facilement entraîné· à de regrettables excès intellectuels ou moraux. Il arrive, en ellet, que l'on perd la sûreté du jugement dans la recherche constante de subtilités exagérées, et qu'on se laisse glisser aux écarts de la vanité·, de la sottise ou de la susceptibilité. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Serm.,* xxvi, *sur la mesure à observer dans les disputes, P. G.,* t. xxxvt, col. 203, 206.

17. *CONTROVERSE PROPREMENT DITE, FORMELLE.* — Elle doit être envisagée sous deux rapports, suivant les causes d'où elle procède.

1° *Controverse du doute personnel.* — Parfois la dispute procède d'un doute personnel chez le conlroversiste. Il se trouve hésiter sur un point acquis de la doctrine, et l'amène en discussion pour découvrir la vérité. Pas n'est besoin de rappeler qu'une conférence, qui aurait pour point de départ le doute accepté sur un article de foi, serait intrinsèquement mauvaise. *Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat tanquam dubius* in *fide et infidelis.* S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" II*, q. x, a. 7. Elle se trouve même défendue par les saints canons. Suniilur, dit Suarez, *ex concilio Chalcedonensi, act.* Γ, *in* 2" *definitione fidei; clarius et copiosius in Leone papa, Epist., XLvnt, alias L, ad Martianum Augustum, ubi inter alia dicit :* In eam fidem quam evangelicis et aposlolicis prædicationibus declaratam per antiquos Patres nostros accepimus (nulla penitus disputatione cujiisquam retractationis admissa) omnium corda concurrant, ne per vanam fallacemque versutiam aut infirma videantur, aut dubia, qute in Christo firmata sunt et sine fine mansura. Cf. *Epist.,* Lxxin, txxv, lxxviii, *ad Leonem Augustum, et* t.xxvt, *ad Analolium ; Gelasii papie Epist.,* xt, *ad episcopos Dardaniae. Op. cit.,* n. 2, p. 494.

2" *Controverse du doute ou de la négation des hérétiques et des infidèles.* — Il s'agit, dans ce cas. de mettre en discussion des vérités religieuses très certaines, mais pour convaincre des hérétiques ou des infidèles qui en doutent ou qui les nient.

I. *Légitimité en soi au point de vue objectif. — a)* Saint Thomas, et Suarez après lui, déclarent que dis cuter avec les hérétiques pour défendre la foi et con fondre leurs erreurs, n'est pas seulement permis, m très louable. Ils démontrent cette conclusion par le témoignage de saint Paul, quand il déclare que levêque

doit être en mesure de réduire la contradiction et les contradicteurs : *Amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt arguere,* Tit., I, 9; par le témoignage de saint Pierre quand il dit des chrétiens, sans distinction, qu'ils doivent pouvoir rendre à qui la demande raison de leur espérance: *Parati semper ad satisfactionem,* προ απολογίαν, *omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est spe.* I Pet., nt, 15. Aussi bien, Notre-Seigneur lui-même a-t-il donné l'exemple en discutant avec les pharisiens sa divinité et avec les Juifs d'autres sujets. Saint Étienne et saint Paul, nous l'avons vu précédemment, ont marché sur ses traces, et à leur suite d'illustres docteurs et de grands apôtres de l'Église. En réalité, on ne voit pas comment de telles discussions seraient mauvaises en elles-mêmes. Bien mieux, il apparaît clairement qu'elles sont, de la part du controversiste catholique, une véritable profession de foi. Objectivement, elles sont donc bonnes. Ajoutons qu'elles peuvent s'entreprendre pour les lins les plus élevées; qu'il n'est pas impossible de prendre des mesures pour qu'elles n'apportent aucun dommage et qu'elles soient réellement utiles. *Ex hac parte est honesta ex objecto. Item de se ad optimos fines ordinatur, scilicet ad honorem ipsius fidei et majorem notitiam ejus, ad hæreticorum conversionem et catholicorum confirmationem; et in aliis circumstantiis potest ita fieri ut et fructus speretur, el damna non timeantur.* Suarez, *op. cit.,* n. 7, p. 495. Enfin, puisque l'Église a pris soin de régler les conditions de ces disputes, c'est donc qu'elle les suppose parfois légitimes el par conséquent bonnes en elles-mêmes.

b) Il faut aller plus loin, et reconnaître que certaines conférences publiques et contradictoires sur des matières religieuses peuvent non seulement être bonnes, mais devenir obligatoires en conscience. L'on conçoit, en effet, qu'en des circonstances données, en de certains milieux, elles peuvent se trouver nécessaires pour le bien des âmes. Alors elles deviennent obligatoires en conscience, tantôt par raison de justice, tantôt par raison de charité : *Interdum potest talis actio esse necessaria ad bonum fidei et salutem animarum. Tunc ergo erit debita, vel ex justitia respectu pastorum Ecclesiæ, vel ex charitate respectu eorum qui sufficientes fuerint ad talem actionem. Nam ut dixit Leo, epist. xctll, c. xv :* Qui alium ab errore non revocat, seipsum errare demonstrat ; et *Ambrosius, l Officior., c. lit :* Sicut pro otioso verbo, ita pro otioso silentio ratio est reddenda. Suarez, *op. cit.,* n. 16, p. 499.

2. *Licéité, au point de vue juridique.* — A cet égard, il y a lieu de distinguer les controverses publiques et les controverses privées.

a) Une controverse est *privée* ou occulte, quand elle se passe secrètement entre deux personnes, l'une catholique et l'autre hérétique. Elle est encore privée, quand elle se passe entre ou devant plusieurs personnes, mais en telles conditions qu'il n'y a pas de publicité, qu'on ne sort pas du cercle de l'intimité ou de la famille. En règle générale, tout laïque ou prêtre doit, autant que possible, éviter les discussions de ce genre. Nous avons vu qu'elles sont formellement interdites aux laïques par un texte du droit,, bien que la coutume ait quelque peu relâché la rigueur de la prohibition. En tout état de eau-. , on ne peut accepter ces disputes qu'en cas de provocation et sons certaines conditions que nous exposerons plus bas. Disons seulement qu'il faut un cas de nécessité urgente, soit pour éloigner le scandale des faibles, soit pour contirmer les simples dans la foi. soit pour réprimer l'audace et l'impudence des provocateurs. De plus, il faut qu'il y ait espoir d'atteindre un heureux résultat, du côté des provocateurs ou du côté des auditeurs : faute de quoi, la religion risquerait d'encourir le mépris, et les hérétiques se trouveraient confirmés dans leurs erreurs. *Disputatio privata cum hærelicis,* écrit E. Muller, *vitari debet nisi : a} sil urgens necessitas ad advertendum scandalum pusillorum, ad simplices in fide confirmandos, ad petulantiam provocantium reprimendam ; et b) adsit spes fructus, sive in provocantibus, sive in audientibus. Secus enim religio catholica facile despectui exponeretur, atque hærelici in suis erroribus confirmarentur. Théologia moralis,* I. II, tit. i, §10, Vienne, 1884, t. II, p. 45. Pour ce qui regarde les prêtres, il leur sera toujours difficile, sinon impossible, de garder le silence quand devant eux la foi se trouverait attaquée, Leur silence serait souvent un réel scandale. *Ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio. Unde Gregorius in 1l Pastoral,* (c. **/r** *in princip.)* : Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" IIæ, q. x, a. 7.

6) Une controverse est *publique,* quand elle sort, en quelque façon, du domaine intime et privé; quand elle prend un caractère de publicité â raison de circonstances diverses, de sa provocation par exemple, de son acceptation, de son organisation, de son fonctionnement, de son assistance surtout. Au regard de ces conférences publiques avec les hérétiques, nous mentionnons ici les conclusions qu'imposent les textes juridiques précédemment cités. — *a.* Personne, ecclésiastique ou laïque, n'a le droit d'exposer ou de défendre les vérités surnaturelles ou religieuses, sans l'autorisation de l'évêque, qui est le gardien officiel du dépôt de la foi dans son diocèse. — *b.* Cette obligation générale se trouve spécialement confirmée, pour les laïques, par une défense expresse, contenue dans le droit canon. — c. Cette même obligation est plus stricte encore pour certaines régions, soit â raison de promulgations spéciales ou de rappels dont elle a été l'objet, soit à raison de prohibitions parliculières. Ainsi en est-il des territoires soumis â la Propagande, à cause des décrets que nous avons rapportés; ainsi en est-il de l'Italie, à cause de *l'instruction* que nous avons pareillement exposée. — *d.* En conséquence de ces principes et de ces documents, l'on peut avancer, d'une manière générale et sans exagération, qu'il est interdit aux catholiques de provoquer des conférences publiques et contradictoires sur les vérités qui touchent â la religion. S'il arrive qu'ils soient eux-mêmes provoqués, ils doivent faire en sorte de ne pas répondre. Que s'ils se croient obligés de relever tel ou tel défi à eux porté, ils doivent demander l'autorisation expresse soit du souverain pontife, soit de l'évêque, son représentant. Ces conférences, en effet, emportent des conséquences trop graves pour qu'il n'appartienne pas à l'autorité suprême du saint-siège de décider â leur sujet. — *e.* Tout catholique, qui n'est pas couvert par une autorisation régulière, et qui, dans une conférence publique et contradictoire, s'expose à causer la baisse de la foi, à ternir la pureté intellectuelle et morale dans l'âme de ses auditeurs, encourt une responsabilité réelle. Elle peut être grave, si l'on prévoit que le dommage causé aura lui-même un caractère de gravité. — *f.* Les catholiques qui savent qu'une conférence est plus ou moins régulière dans telles ou telles circonstances, et qui néanmoins y prennent part, se font ainsi plus ou moins les complices des promoteurs de la réunion. Par conséquent, ils pèchent plus ou moins grièvement.

3. *Conditions.* — L'on comprend sans difficulté que ces conférences publiques, pour mériter l'autorisation pour commencer et s'achever de façon légitime, supposent la présence simultanée de conditions multiples. Il y faut, d'abord et tout naturellement, celles qui sont communément exigées pour qu'un acte quelconque

soit moralement bon : il doit s'accomplir en temps opportun, dans le lieu convenable, de la manière requise, et avec l'intention nécessaire. *Hæc assertio per se manifesta est de circumstantiis generaliter requisitis in quocumque actu honesto, scilicet ut opportuno tempore, loco apto, et modo, ac intentione debita fiat.* Suarez, *op. cit.,* n. 8. p. 495. Mais il est d'autres conditions particulières qui regardent soit le controversiste catholique, soit l'hérétique son adversaire, soûles auditeurs, soit la manière elle-même de discuter. La plupart de ees conditions s'appliquent aussi bien à la conférence privée qu'à la conférence publique. Elles sont assez nombreuses et diverses, et il arrivera facilement que l'une ou l'autre manque et vicie, en proportion de son absence, la moralité de la discussion entreprise. Suarez estime toutefois que si, par cette négligence, il n'y a pas péril de dommage sérieux pour le prochain, la faute ne sera que vénielle : *Tam mulla sunt necessaria ad hujusmodi actionis honestatem, ut facile sit in ea aliquid peccare, quia malum ex quocumque defectu. Existimo tamen, si morale periculum gravis nocumenti proximi non intercedat, culpam esse tantum venialem.* Suarez, *op. cit.,* n. 16, p. 499. Observons cependant que ce danger de scandale ou de perversion pour les âmes n'est pas un mythe inventé par les moralistes intransigeants : il se rencontre plus souvent qu'on ne pense en de certains milieux.

a) *De la part du controversiste catholique.* — Laissant de côté les conditions, déjà connues, imposées par le droit positif, et qui peuvent se ramener à l'autorisation préalable, nous mentionnons celles que semble exiger la simple nature des choses : *a. L'intention droite.* — Cela va de soi. — *b. La fermeté dans la foi.* — Il est, en effet, évident que si Je champion catholique risque de compromettre sa foi, soit dans les lectures préparatoires, soit dans la discussion ellemême, il ne doit pas se mêler de semblables controverses. *Supponenda imprimis est /irmitas disputantis in doctrina fidei, quia si periculum aliquod vel infirmitatem in se limet, nullo modo se ingerere debet, aut talem disputationem admittere, ut per se clarum est.* Suarez, *op. cit.,* n. 8, p. 495-496. — c. *La science suffisante et l'habileté necessaire.* — Sans la science, en effet, le controversiste compromettrait l'honneur delà religion et mettrait en péril le salut des âmes. *Necessarium est ut sil sufficienter doclus, ut... sumitur ex Paulo,* Til., t : Ampleclentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, *ubi non solum fidem, sed etiam doctrinam fidei requirit in disputante, ut possit eos qui contradicunt arguere : et ratio est per se clara, quia in omni munere tenetur unusquisque habere scientiam vel artem necessariam ad tale munus convenienter exercendum : ergo mullo magis in tam gravi actione. Item quia alias et se, et honorem fidei, et proximorum salutem periculo exponit.* Suarez, *ibid.,* p. 496. Evidemment, le degré nécessaire de science sera variable suivant les adversaires I·'. aussi selon les milieux : *Quanta vero esse debeat /xc doctrina, non potest generaliter et una regula definiri, sed considerandæ sunt circumstantias. Nam ad disputandum cum haeretico indocto vel vulgari, .inor doctrina in catholico sufficit. Item minor in re clara quam in difficili, et sic de aliis. Item hoc maxime requiritur, quando disputatio est propria, et cum concertatione inter duos vel plures. Nam si tantum sit per modum concionis seu simplicis persuasionis, minor doctrina sufficiet, quamvis in debito et proportionate gradu necessaria, etiam sit.* Suarez, ·.*·*id.* — Il faut faire valoir des considérations analogues en faveur de l'habileté. Car outre la science anvenable. il est nécessaire d'apporter, en ces conférences, une réelle habileté, un certain flair, le liait- des arguments capables d'amener la conviction dans l'esprit des auditeurs. L'argument décisif, celui qui emporte pièce dans les conférences publiques, n'est pas toujours le raisonnement le plus scientifique, le plus logiquement conduit. Ce sera, d'ordinaire, l'argument le plus habile, celui qui exige un mélange de bon sens, d'esprit, de clarté, toutes choses qui sont plus encore un don de la nature qu'une qualité acquise. — *d.* Ajoutons que la foi simple, profonde, édifiante du controversiste, peut exercer, Dieu aidant, et a eu parfois une influence heureuse sur l'adversaire, plus peut-être que de puissantes raisons. Sans négliger jamais celles-ci, par une présomption blâmable, il ne sera pas inutile de montrer celle-là.

b) *De la part de l'adversaire hérétique. — a.* Sous ce rapport, il est nécessaire qu'on ait l'espoir fondé que la discussion sera utile à l'adversaire ou aux adversaires. Sans cela, vaine serait la dispute, et il y aurait lieu de s'abstenir comme l'on omet, en pareil cas, la correction fraternelle. *Habenda est ratio person»' eum qua disputatur. Ex parte autem illius solum postulatur ut aliquis fructus ab illo possit ex disputatione sperari. Nam si jam experimento constet esse ita protervum et obduratum ut non sii spes fructus, omittenda est. Et juxta hanc assertionem intelligi possunt verba Pauli...* Tit., HI : llæreticum hominem, post unam et secundam correptionem, devita... *Notat autem Chrysostomus... non esse facile seu statim desperandum, sed perseverandum patienter. Nam verbum Dei sæpius repetitum solet tandem aliquando operari... Unde concludit :* Ab illis solis discedendum est, de quibus apertam possumus ferre sententiam, certique sumus quod, quantalibet faciamus, eos nunquam ad veritatis viam revocabimus. Suarez, *op. cit.,* n. 13, p. 498. L'un des signes sur lesquels on peut fonder l'espoir de faire du bien à l'hérétique est cette conviction, si l'on y arrive, que l'adversaire provoque des explications ou la dispute avec le sincère désir de connaître la vérité. Dans le cas contraire, mieux vaut se taire, à tous les égards. C'était aussi l'avis de saint Cyprien : *Melius existimamus errantis imperitiam silentio spernere, quam loquendo dementis insaniam provocare. Epist. ad Demetrium, P. L.,* t. IV) coi. 544.

b. Si l'on n'a pas l'espoir de faire du bien à l'adversaire lui-mêine, du moins faut-il qu'on ait celui d'être utile aux auditeurs. Il arrive, en effet, qu'on peut ramener l'un ou l'autre hérétique, qu'on peut soit diminuer l'audace, soit accentuer la timidité des adversaires de la religion, ou encore qu'on a l'espoir d'aflermir les catholiques dans la foi. *Hoc autem etiam in eo casu limitandum est, nisi fructus saltem in aliis audientibus speretur : sive ille sit quod aliqui haeretici convertentur, sire quod fient minus audaces vel timidiores, sive quod catholici magis in fide confirmabuntur. Ut enim Bernardus ait, Serm.,* i.xiv, *in Cani.:* Etsi hærelicus non surgat ex fæce. Ecclesiatamen confirmatur in fide. *Nam quodeumque horum sufficit ut disputatio non sil otiosa, sed honestissima. Et propterea catholici viri laudabiliter contra haereticos scribunt, licet de eorum conversione non multum sperent, quia semper aliquem ex diclis frudibus sperare possunt.* Suarez, *ibid.*

c. D'aucuns observent que, si une conférence se fait en dehors de ces conditions, sans espoir d'en obtenir quelque fruit, il y aura faute, sans doute, faute non point grave, mais simplement vénielle. A quoi Suan-z réplique que ceci doit s'entendre absolument parlant. Car si l'on tient compte des graves dommages qui s'ensuiventsi facilement d'une discussion entamée en débordés conditions prescrites, la faute pourra devenir vraiment grave. En semblable occurrence, il y a toujours au moins ceci à redouter : que l'hérétique ne s'obstine -t n‹ s'endurcisse davantage à cause de la contradic.ion .:

lui est opposée, et qu'il ne commette dans la discussion même toutes sortes de péchés, dont on lui aura fourni l'occasion sans excuse. *Notant viri graves quod, licet disputatio sit sine ulla spe fructus, non erit peccatum mortale, sed veniale, tanquani actus otiosus. Quod intelligenduni est per se loquendo. Nam ratione nocumenti poterit esse peccatum grave; et communiter saltem hoc nocumentum timeri potest, quod haereticus disputans, et /it durior ipsa contradictione, et praeterea in ipsa disputatione multa peccata committit, quæ alias non faceret : el vitanda esset eorum occasio, quando alias actio inutilis est.* Suarez, *ibid.*

c) *De la part des assistants.* — De toute évidence, ce titre ne concerne pas la conférence privée occulte, où une seule personne entre en discussion avec une autre, sans témoin. Mais elle regarde toutes celles, publiques ou privées, où se trouve une assistance quelconque, si réduite qu'on la suppose. A cet égard saint Thomas distingue justement deux sortes d'assistances : celles qui sont instruites, et celles qui ne le sont pas.

a. Devant des personnes instruites, affermies dans la foi, les conférences publiques, dit saint Thomas, ne présentent moralement aucun danger : *Coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide. Sum. tkeol.,* II“ IIe, q. x, a. 7. On peut donc dire, d une manière générale, qu'elles sont alors permises, puisqu'elles ne présentent par elles-mêmes aux assistants aucune occasion d'erreur dans la foi. Si cependant ces personnes instruites cherchent ou saisissent dans une conférence quelque occasion de pécher contre la vérité ou contre la foi, c'est à elles-mêmes el non .ni controversiste qu'en remontera la responsabilité. *Quando sunt prioris conditionis (doctæ), moraliter nihil est periculi, et ideo regulariter ac per se loquendo licita est talis disputatio ex parte audientium, quia non datur illis occasio errandi. Quod si ipsi fortasse illam sumpserint, eis, non disputanti imputabitur.* Suarez, *op. cit.,* n. Ii, p. 498. Par personnes instruites, ii faut entendre ici. non pas seulement celles qui ont une formation intellectuelle et scientifique achevée. L'expression désigne toutes personnes qui peuvent suivre et comprendre les vérités mises en question, et qui étudient encore quelque peu. Cela suffit pour que l'assistance à la discussion contradictoire ne crée pas un péril pour leur intelligence ou pour leur foi. *Docti hoc loco vocantur, non solum per/ecte litterati, sed omnes qui capaces sunt talis doctrinae, el illi aliquo modo student, quia hoc satis est ut ex auditione disputationis illis periculum non creetur.* Suarez, *ibid.*

b. Quan t il s'agit du vulgaire, des personnes simples et non instruites, il y a lieu de distinguer encore une double situation.

a. Tant qu'un peuple vit tranquille dans la simplicité de sa foi; tant qu'il n'est pas travaillé par l'influence et le prosélytisme des hérétiques, et qu'il demeure éloigné de toutes hésitations et de tout doute, il faut bien se garder d'instituer devant lui, sous n'importe quel prétexte, des controverses religieuses avec des hérétiques ou des infidèles. C'est l'avis formel de saint Thomas. *A ut omnino non sunlsollicilali super hoc (/idem), sicut in terris, in quibus non sunl infideles... In casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus : quorum fides est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. El ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem. Ibid.* Ces fidèles simples el non instruits, si l'on discute contradictoirement, devant eux el dans leur langue, les vérités de la foi, apercevront sans peine les difficultés qui se trouvent au fond de tous les mystères. Comme ils ont moins de facilité pour concevoir le mystère lui-même et ses fondements surnaturels, il arrivera qu'ils seront portés vers l'erreur: du moins trouveront-ils que telle ou telle vérité est vraiment douteuse et justement discutée. *In sua simplici fide quieti sunt, et ab haereticis non sollicitantur, el tunc nullo modo licet coram eis ile fide disputare cum haeretico, praesertim in ea lingua quam intelligunt, quia sine causa in periculo constituuntur. Nam... facile percipiunt difficultates mysteriorum fidei, ipsa autem mysteria et rationes eorum vix possunt distincte concipere; unde vel in errorem inducentur, vel saltem concipient rem illam esse dubitabilem et jure controversam.* Suarez, *ibid.*

β. Si un peuple se trouve remué par l'action des hérétiques, qui cherchent à troubler ou à corrompre sa religion ; s'il est à craindre que ce peuple n'abandonne la foi, ou du moins qu'il ne soit ébranlé, qu'il ne devienne inquiet ou hésitant dans ses croyances, alors il pourra être permis de recourir aux discussions publiques avec les adversaires. *Aut sunt sollicitati,* dit saint Thomas, *sire pulsati ab infidelibus, pula Judaeis, vel haereticis, sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem... In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo invenientur aliqui ad hoc sufficientes el idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur, et tolletur infidelibus decipiendi facultas. Ibid.* Suarez tient le même raisonnement et établit la même conclusion : *Si fideles simplices ab haereticis sollicitati sunt, et periculum est ne cadant vel vacillent, tunc licita est publica disputatio coram ipsis, quia tunc taciturnitas vel limor disputationis magis posset nocere, et errantes in errore confirmare, ac dubitare incipientes magis infirmare. Ibid.* Même dans ce cas, il est évident qu'une conférence contradictoire, où l'orateur catholique interviendrait seul ou presque seul devant un auditoire presque complètement hétérodoxe, offrirait moins d'inconvénients qu'une autre ou les auditeurs catholiques seraient nombreux ou seraient l'unanimité.

γ. Sous le rapport des assistants, il va de soi que l'organisation d'une conférence contradictoire ne peut jamais être ainsi faite que les hérétiques soient constitués juges de la doctrine. Ceci ne saurait être toléré, sous aucun prétexte, par des catholiques.

Ô. Nombreuses assurément et fort délicates sont les conditions à observer pour ce qui concerne l'auditoire d'une conférence contradictoire, en matière religieuse. Aussi, pour celte seule raison, de sérieux auteurs déclarent-ils qu'il y a obligation d'éviter autant que possible ces discussions publiques, d'autant que, trop souvent, les champions de l'hérésie se montrent plus difficiles et plus audacieux, quand ils se présentent pour discuter en public. C'est là une disposition naturellement amenée par l'orgueil et la recherche de la faveur populaire. *Hæc igitur omnia observanda sunt ex hoc capite, ut licita sit disputatio. El ideo graves auctores absolute dicunt regulariter hanc disputationem publicam cavendam esse, tum propter dicta, tum etiam quia ipsimel hærelici disputantes solent hoc modo fieri duriores, et magis audaces, quando in publicum prodeunt, propter superbiam el auram popularem quam valde amant.* Suarez, *ibid.*

d) Dans la manière de discuter. — Pour qu'une controverse soit vraiment utile et par suite légitime, il est nécessaire d'observer certaines conditions dans la manière même de discuter el dans les procédés qu'on y adopte.

a. D'abord, il faut prendre garde à éviter les pures discussions de mots, pour s'attacher aux choses et aux idées elles-mêmes. *Primo observari debet ut sententi potius el rebus quam verbis agatur.* Suarez, *op. cil.,* n. 15, p. 498. C'est ce genre de disputes verbales qui saint Paul veut voir éviter par Timothée, quand il lui écrit : « Evite les disputes de paroles, car cela ne sert à rien, si ce n'est à pervertir ceux qui écoutent. » I Tirn., n, 14. Et ici l'apôtre n'entend pas condamner

toutes discussions, mais les discussions déréglées, comme sont celles où les disputes de mois l'emportent sur les débats d'idées : *Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum quam firmitate sententiarum.* S. Thomas, *loc. cit.,* ad 1um.

b. Il Taut absolument s'abstenir de toutes paroles blessantes ou injurieuses. Car de tels procédés sont en eux-mêmes condamnables; ils sont indignes de chrétiens et surtout de chrétiens qui remplissent la noble mission de controversistes. De plus, ils sont de nature à empêcher tout le bon eliet qui peut résulter d'une explication ou d'une discussion sincère, loyale et digne. *Maxime cavendum est a l'erbis contumeliosis et injuriosis, quia hoc et per se malum est, et indecens in homine catholico lam grave munus exercente, et prœterea maxime impedire potest disputationis fructum.* Suarez, *ibid.*

c. La discussion doit être menée de telle manière que, réellement, le conlroversiste combatte, non la personne de l'hérétique opposant, mais bien son erreur. Il doit paraître qu'il ne cherche pas la confusion personnelle de son adversaire, mais qu'il veut uniquement lui manifester la vérité. *Ila agendum est ut non contra personam, sed contra errorem, nec ad confundendum disputatorem, sed ad veritatem illi ostendendam agi videatur, ut recte dixit Hieronymus, lib. l contra pelagianos, circa medium :* Non de adversario victoriam, sed contra mendacium quaeramus veritatem. Suarez, *ibid.*

d. Enfin, il faut en tout procéder avec une parfaite modération, qui écarte la lenteur excessive comme le trop grand empressement. *Denique, ail Naziamenus, dicta oratione xxvi, ea moderatione agendum esse,* ut nec nimia tarditate, nec nimio fervore agatur, ex utroque, inquit, extremo sumendo quod utile est, ex priori mansuetudinem, et ex secundo zelum. Suarez, *ibid.*

e. Sylvius ajoute qu'il ne faut pas manquer, dans ces conférences avec des hérétiques ou des infidèles, de prendre des secrétaires pour recueillir tous les actes et les débats. Déjà saint Augustin attachait une grande importance à cette organisation, et l'expérience a maintes fois prouvé qu'il y a là une sage précaution à ne jamais négliger.

On voit par le long détail de toutes ces conditions la justesse de cette conclusion générale : c'esl que les conférences publiques et contradictoires, sur les questions religieuses, sont rarement légitimes. Car elles exigent un concours de circonstances si nombreuses et si délicates qu'il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'arriver à les réunir. Aussi bien, l'histoire atteste, nous l'avons vu, que les disputes de ce genre ne produisent guère d'heureux fruits, et que, pour toutes sortes de motifs, il est préférable pour les catholiques de ne pas s'y prêter. Déjà Tertullien, *De praescriptionibus,* c. xiv sq., s'attache à prouver qu'il ne faut pas admettre les hérétiques à discuter sur la sainte Écriture et il fait cette observation : *In ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. P. L.,* t. it, coi. 28-29. Socrate constate aussi le fait historique de cette stérilité générale : *Disceptantes non solum non reconciliare schismata, sed potius hæreticos ad contentionem multo magis accendere. H. E.,* l. V, c. x, *P. G.,* t. lxvii, coi. 586. Voir une belle lettre de Constantin à ce sujet dans Eusèbe, *Vita Constantini,* I. Il, *P. G.,* t. xx, col. 1038 sq. Saint Bernard donne du fait une raison que nous avons indiquée ailleurs : *Nec rationibus convincuntur quia non intelligunl, nec auctoritatibus corriguntur quia mm recipiunt, nec flectuntur suasionibus quia subversi sunt. Serm.,* lxvi, *in Cant., P. L.,* t. ct.xxx, coi. 1100. Car s'ils aiment et recherchent les disputes, s'ils veulent coule que coûte y triompher, ce n'est pas le souci de la vérité qui les inspire. Avec une extraordinaire impudence et une ténacité pareille, ils ont la prétention de recueillir et de moissonner ce qu'ils n'ont pas semé : *Non disputationem amant hæretici, sed quoquo modo superare impudentissima pertinacia, ut congregent quæ non pepererunt.* Le mot est de saint Augustin, *Contra l'austum,* I. XV, c. xn, rapporté par Suarez, *op. cit.,* n. 3, p. 494.

A consulter : 1· Pour la définition : *Nouveau Larousse illustré,* v· *Controverse,* Paris, s. d.. t. m, p. 248; *Kirchenlexikon,* v· *Disputation, t.* m, col. 1833-1834 ; les théologiens cités plus loin.

2· Pour les controverses de saint Étienne : H. J. Crelier. *Les Actes des apôtres,* Paris, 1883, p. 75-76; L.-CI. Fillion, *La sainte Bible,* Paris, 1901, t. vu, p. 619-650; Knabenbauer, *Commentarius in Actus apostolorum,* Paris, 1899, p. 116-117 ; *Dictionnaire de ta Bible* de M. Vigoureux, art. *Étienne (Saint)',* P. Rose, *Les Actes des apôtres,* Paris, 1905, p. 54-67 ;

3· Pour les controverses de saint Paul : J. Knabenbauer. *Commentarius in Actus apostolorum,* aux endroits cités des Actes; de même, L.-CI. Fillion, *La sainte Bible,* t. vu; H.-J. Crelier, *Les Actes des apôlres,* Paris, 1883; C. Fouard, *Saint Paul, ses missions,* Paris, 1892, p. 172-195, 196-210, 267-297, 485-505: S. E. Fretté, *L'apôtre saint Paul,* Paris, 1898, p. 56-57. 65-71, 243-264, 265-290. 291-318, 365-378; P. Rose, *Les Actes des apôtres,* p. 91, 17:1-183, 185-186; M·' Le Camus, *L'œuvre des apôtres,* Paris, 1905, t. n; E. Beurlier, *Saint Paul et l'Aréopage,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1896, 1.1, p. 344-366.

4· Pour la controverse de saint Justin : P. Maran. *Prxfatio ad opera S. Justini,* part. Ht, c. vu. *P. G.,* t. VI, col. 144-151 ; Freppel, *Les apologistes chrétiens au tr siècle : Saint Justin,* 19--21' leçons, Paris, 1869, p. 375-446; *ibid.,* Appendice, p. 449-452; J. Fessier, *Institutiones patrologiæ,* §51, édit. B. Jungmann, Inspruck, 1890, t. i, p. 221-224; O. Bardenliewer, *Les Pères de l'Église,* § 16, trad. Godet et Verschaifel, Paris, 1898, t. t, p. 151-152. Voir Justin (Saint).

5· Pour les controverses contre les donatistes : AUGUSTIN (Saint), t. i, col. 2277-2280. 2294-2296, où sc trouve rapportée toute la bibliographie augustinienne sur la question; Donat, Donatistes.

6· Pour les controverses avec les albigeois : Jean Guiraud, *Saint Dominique,* c. n, Paris, 1899, p. 19-52; Lacordaire, *Œuvres,* t. I, *Vie de saint Dominique,* c. IV, Paris, 1857, p. 177-191 ; Jourdain de Saxe, *Vie de saint Dominique,* dans Quétif et Echard, *Annales ordinis prxdicatorum,* t. i; R. P. Bahne, *Cartulaire de saint Dominique,* t. i; dont Vaissète. *Histoire du Languedoc,* édit. Molinier, t. vi ; Guillaume de Puylaurens, *Chronique,* 8; Pierre de Vaux-Cernay, *Histoire de la guerre des albigeois,* c. vi ; *Acta sanctorum,* 4 août; voir Albigeois, t. I, col. 677-687.

7· En général, pour les colloques au temps de la réforme : Ilergenrœther, *Histoire de l'Église,* trad Bvlet, Paris, 1891, t. V, où, après chaque article, l'auteur ajoute toujours une liste très abondante d'ouvrages à consulter et de remarques critiques; J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme,* trad. E. Paris, Paris, 1895, t. li-IV, où l'on trouvera aussi les indications bibliographiques les plus précieuses; *Kirchenlexikon,* v· *Disputation,* Fribourg-en-Brisgau, t. ut, col. 1833-1856; L. Pastor, *Diekirchlichen Reunionsbestrebungen wiihrend der Regierung Karl's* V, Fribourg-en-Brisgau, 1879 ; J. Dillinger, *Die Reformation, Hire innere Entiuicklung und Hire Wirkungen ini Umfange des lutherischen Bckennlnisses,* 3 vol.. Ratisbonne, 1846-1848; Raynaldi, *Annales ecclesiastici,* édit. Mansi, t. xn-xv.

8· Spécialement pour le colloque de Poissy : Ilergenrœther, *op. cit-,* VU· période, n. 184, t. V, p. 468-470; *Kirchenlexikon,* t. m, col. 1850-1851 ; Crétineau-Joly. *Histoire de la Compagnie de Jésus,* c. Vin, Tournai, 1846, t. i, p. 136-140; KlipITel. *Le colloque de Poissy,* Paris. 1867; Bohrbacher et Guillaume, *Histoire universelle de l'Église catholique,* l. LXXt.V, § 5, Paris. 1882. t. X, p. 300-302, 651 ; Bossuet, *Histoire des vas luttons,* l. IX. n. 91-104, *Œuvres,* édit. Lâchât, Paris, 1875, t. xtv. p. 395-407; Raynaldi, *Annales ecclesiastici,* édit. Mansi, n. 89-99; Anquelil. *Esprit de la Ligue,* Paris, 1771, t. i, p. 86 sq.

9· Pour la conférence de Fontainebleau : J. Lévesque de Burigny. Vie *du cardinal Du Perron,* Paris, 1768; Férel. *Le cardinal Du Perron,* Paris, 1877; Du Perron, *Œuvres,* 3 in-fol . Paris, 1622, et surtout le *Traité du sacrement de l'eucharistie,* en réponse à Du Plessis-Momay ; Du Plessis-Mornay, *De institution. usage el doctrine du saincl sacrement de fewcharistie en l'Église ancienne, comment, quand, et par qu - degrez la messe s'est introduite en sa place, en IV hv ss,*

in-4*,La Rochelle; *Response h Vexamen du docteur Bulenger, par laquelle sont justifiées les allégations par luy prétendues fausses et vérifiées les calomnies contre la préface du livre De la sainct b euchat ust ie,* par le sieur Dupuy, in-8·. La Rochelle, 1600; *Sommation du sieur Duplessis-Mortiay ù M*' l'évesque d'Évreux, sur la sommation à lui faicte privément,* in-8·, 1600; *Discours véritable de la conférence tenue à Fontainebleau,* in-8·, 1600; *Response au livre publié par le sieur évesque d'Évreux, sur la conférence tenue à Fontainebleau, le 4 may 1600, où sont traitées les principales matières controversées,* in-4·, Saumur, 1612.

10· Pour le colloque de Montbéliard : Andréa, *Acta colloquii Montisbetligardensis,* Tubingue, 1587 ; Théodore de Bèze, *Responsio ad acta colloquii Montisbelligardensis,* Genève, 1587; Hergenrœther, *op. cit.,* VII· période, n. 222, t. v, p. 528-529; *Kirchenlcxikon,* t. in, col. 1852-1853.

11e Pour les controverses de saint François de Sales : *Histoire du Bienheureux François de Sales,* par son neveu Charles Auguste de Sales, 2 in-8·, Paris, 1857; *Œuvres complètes de S. François de Sales,* 2· édit., 12 in-8·, Paris, 1862 sq. ; Hamon, *Vie de S. François de Sales,* 5* édit., Paris, 1875, et la bibliographie indiquée dans la préface.

12· Pour la controverse récente sur la venue de saint Pierre à Rome : les actes officiels, *Resoconto autentico della disputa avvenuta in Roma le sere dei 9 e 10 febbraio 1872 fra sacerdoti cattolici e ministri evangelid intorno alla venuta di S. Pietro in Roma,* Rome, 1872; *La venutadiS. Pietro in Roma dimostrata cogli spropositi che disse Alessandro Gavazzi nella sala dell* Accademia Tiberina la sera del 10febbraio 1872. Per il professore D. Cataldo Caprara uno de' sei che accettarono la disputa,* Rome, 1872; *S. Pietro a Roma: Tre conferenze del P. G. M. Cornoldi d. C, d. G. Tenule alia chiesa del Gesù,* Rome, 1872; Gustave Contestin, *Saint Pierre à Rome,* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* mars 1872. avril 1873, t. xxv, p. 225-244; t. xxvir, p. 332-348, où l'on trouvera rapportée toute la bibliographie de la question; Florian Riess, *Der hl. Petrus in Rom,* dans *Stimmen aus Maria-I.aach,* l. n, p. 461-487; P. Martin, *Saint Pierre, sa venue et son martyre à Rome,* dans la *Revue des questions historiques,* 1873, t. xin, p. 5-107; 1874, t. xv, p. 5-92; 1875, t. xvni, p. 202-210; *Kirchenlexikon,* t. ni, col. 1855-1856; J. Chantrel, *Annales catholiques,* 1872, t. n, p. 20-23.

13* Pour les prescriptions canoniques : *VI Decret.,* l. V. tit. ir, *De hæreticis.* et tous les commentateurs de ce passage ; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v· *Haereticus,* η. 26, Migne, 1865, t. τν; Passerini, *Commentaria in IV et V librum Sexti Decretalium,* Venise, 1698, p. 42-46; Schmalzgi ueber, *.lus ecclesiasticum universum,* Rome, t. X. tit. vu, η. 44; ReifTenstuel, *Jus canonicum universum,* I. V. c. x, η. 27; Suarez. *De fide,* disp. XX, sect. î, η. 9-13, *Opera omnia,* Paris, 1858, p. 496-497; *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* Rome, 1893, n. 294, 1674, 302; *Instruction de la S. C. des Aff. ecelé8. extraord. sur l'action populaire chrétienne ou démocratico-chrétiennc en Italie,* 27 janvier 1902, n. 8; Victor Loiselet, *Ce que pense l'Église des conférences contradictoires,* Paris, 1905, p. 6-8.

14· Pour les conclusions morales : S. Grégoire de Nazianze, *Orat.,* xxxii, *De moderatione in disputationibus servanda et quod non sit cujusvis hominis nec cujusvis temporis de Deo disputare, P. G.,* t. xxxvi, coi. 173-212, le grand docteur y expose les règles les meilleures à observer dans les discussions doctrinales; S. Thomas, *Sum. theol.,* II* H·, q. x, a. 7, et ses commentateurs sur cet article, notamment Cajetan, et surtout Sylvius, *Commentarii in totam IP- IP,* q. x, a. 7, Anvers, 1697, t. ni, p. 60-61 ; les théologiens des xvr, xvn* et même du xvni· siècle, qui exposent longuement la question, à cause de son caractère pratique à leur époque. Comme saint Thomas, c'est dans leur traité de la foi qu'ils donnent leur solution, quand ils envisagent la communication ou les relations permises avec les hérétiques selon les uns, avec les infidèles selon d'autres, ou en général avec les ennemis de la foi. Grégoire de Valentia, *De fide,* disp. I, q. x, p. iv, Venise, 1608, t. m, col. 417-421 ; Fr. de Lugo, *De fide,* disp. XXII, sect, v, n. 128 sq., Venise, 1718, t. m. p. 396-398; Suarez, *De fide,* disp. XX, sect, i, *Opera, omnia,* Paris 1858, t. xn, p. 492-499 ; Billuart, *Summa sancti Thomae, De fide,* diss. V, a. 1, pet. 7, Arras, 1868. t. in, p. 256-257; H. Toumely, *Continuatio praelectionum theologicarum, De praeceptis decalogi,* c. i, a. 1, sect, in, p. ni, § 2, conci. 1, Paris, 1743, t. v, p. 324-330; parmi les théologiens du xvir siècle, voir, au point de vue pratique, l'excellente méthode de controverse de François Véron, intitulée : *Methodus compendiaria sive brevis et perfacilis modus, quo quilibet catholicus, etiam scholis theologicis non exercitatus, potest solis Bibliis, sive Genevensia illa sint sive alia, et confessione fidei, religionis prætensæ ministrum evidenter mutum reddere et religionario cuicumque, quod in omnibus et singulis prætensæ reformationis suæ punctis errore teneatur, demonstrare;* Véron éprouva lui-même l'efficacité de sa méthode, et, plus d'une fois, il lui arriva de réduire son adversaire au silence; les moralistes modernes, qui traitent la question à son endroit logique, comme leurs devancière, mais, en général, de façon beaucoup plus brève : P. Patuzzi. *De præceptis fidei et de vitiis fidei oppositis,* c. iv, § 3, dans *Theologiæ cursus completus,* Paris, 1862, t. vi, col. 630-631 ; J. Perrone, *De virtutibus fidei, spei et caritatis,* part. I, c. x, a. 1, Ratisbonne. 1865, p. 201-210; de tousles auteurs récents, Perrone est celui qui étudie la controverse avec le plus d'ampleur ; V. Jaugey. *Prælectiones theologiæ moralis, De virtutibus theologicis,* sect. i. part. II. c. m, §3, n. 6, Langres, Paris, 1876, p. 184-186 ; E. Müller, *Theologia moralis,* I. II, lr. I, § 10, η. 7, Vienne, 1884, t. n, p. 45; P. Scavini, *Theologia moralis universa,* I. H, tr. VIII, disp. I, c. ni, a. 2. n. 841 Milan, 1882, t. n, p. 654-655; A. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. i, n. 298, p. 187-188; E. Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* tr. V, sect. I, c. ill, § 2 η. 198, Louvain, 1898, t. i, p. 168; H. Holding, *De praeceptis Dei et Ecclesiae,* part. I, I. I, q. m, a. 3, n. 40, Inspruck, 1904, p. 41 ; Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis,* Tournai-Lille, 1905, t. u, n. 682, p. 387-388; quelques publications récentes : Capecelatro, *Scritti vari e sociali,* art. *La polemica cattolica,* Milan, 1873; E. Müller, *Das verfanglic.he Warum,* dans *Linzer theol. praktische Quartalschrift,* 1875, fasc. 4; *L'ami du clergé, Tî* avril 1905, p. 354-361 ; V. Loiselet, *Ce que pense l'Église des conférences contradictoires,* Paris, 1905.

H. Quilliet.

CONTROVERSISTES. Voir Controverses.

CONTUMACE. Étymologiquement le terme *contumace* vient du mépris, *a contemnendo,* que l'on professe pour quelqu'un. Dans un sens plus précis, ce terme présente deux significations bien distinctes, selon les deux situations différentes auxquelles il s'applique. Lorsqu'on parle de la contumace requise par le législateur pour qu'une censure soil infligée à un délinquant, cette expression juridique a un sens actif; elle signale, en effet, l'obstination du coupable qui, ayant conscience de la responsabilité qu'il encourt, s'obstine à passer outre aux prescriptions ou aux prohibitions du législateur. Aussi les canonistes définissent la censure : une peine médicinale, spirituelle qui frappe le *contumace.* Voir t. n, col. 2114, 2115. Dans la seconde acception, la contumace est en quelque sorte une résistance passive qui est opposée au jugement du législateur. Le prévenu fait défaut à l'audience, il ne se présente pas devant le tribunal. Celte distinction se trouve indiquée même dans les Décrétales qui signalent la censure portée pour obstination dans le mal, *quia videlicet jussus noluit maleficium emendare;* et celle infligée à qui refuse de comparaître sur citation du juge : *citatus stare noluit juri.* — Nous examinerons ce terme juridique sous ce double aspect.

L Contumace requise pour encourir les censures ecclésiastiques. — 1° *Conditions requises de la part du délinquant.* — Le législateur ecclésiastique requiert dans le coupable qui est passible d'une censure, la connaissance de la loi et celle de la sanction qui l'accompagne. La raison de cette décision, c'est que la censure ecclésiastique est principalement *médicinale,* c'est-à-dire destinée à prévenir le délit, ou à provoquer la résipiscence du coupable, en l'empêchant de s'endurcir dans le mal. Mais dans quelles conditions peut se produire la contumace ou le mépris de la volonté du législateur?

1. Généralement, on requiert, pour l'application de la censure, que le coupable connaisse l'opposition de son acte non seulement avec le droit divin, mais avec le droit ecclésiastique. En effet, la censure étant de droit positif ecclésiastique, le mépris de l'autorité de l'Église ne peut exister qu'à condition de connaître les prescriptions de ce pouvoir. C'est la violation formelle de ces lois qui seule peut créer la contumace. Pour la

mime raison, il faut que le coupable connaisse, non seulement la loi promulguée par l'Église, mais encore la sanction dont elle a cru devoir l'appuyer. Comment, en effet, accuser quelqu'un délre contumace, c'est-à-dire de ne pas tenir compte d une censure qu'il ne connaît pas?

Il résulte de là:a) que l'ignorance invincible, qui est la base de la bonne foi, exempte de toute censure. Peu importe que cette ignorance soit *antecedente,* ou *concomitanle.* L'ignorance *antécédente* est celle qui précède l'acte dont on ne soupçonne même pas la malice spéciale. Ainsi, quelqu'un se porte à des voies de fait contre un ecclésiastique, dont il ignore absolument le caractère sacré, il n'encourt pas l'excommunication, à raison de l'ignorance de fait invincible et antécédente. Il en serait de môme, dans le cas d'ignorance *de droit.* Ainsi, un rustre porte la main sur un religieux qu'il sait être tel; seulement, il ignore complètement la sanction attachée par l'Église à la violence exercée contre les ecclésiastiques de tout ordre. La censure ne l'atteint pas, parce que encore les conditions de la contumace ne se réalisent pas.

b) La même solution s'impose à l'égard de qui serait disposé à frapper le clerc, lors même qu'il connaîtrait cette qualité, bien qu'il l'ignore dans l'espèce. Les censures étant d'interprétation stricte, on ne trouve pas une contumace suffisamment caractérisée dans le cas d'ignorance *concomitante.* Toutefois, si le perçussent' se déclarait hautement prêt à frapper la personne, lors même qu'elle appartiendrait à l'ordre ecclésiastique, le mépris serait formel.

c) La connaissance que l'on doit posséder de la loi et de la sanction n'est pas telle, que le coupable doive savoir à fond toutes les conséquences de son acte de désobéissance. Si cela était, rarement se réaliseraient les conditions de la contumace. Il suflit que le délinquant sache d'une façon générale, que l'acte qu'il commet est interdit par l'Eglise, sous peine d'encourir des pénalités.

2. Toutefois, il y a certaines clauses de droit, qui requièrent d'une manière plus spéciale la connaissance de la loi, pour que le délinquant puisse être déclaré contumace, ou en étal de désobéissance formelle.

a) Ainsi il y a de nombreuses dispositions législatives, qui sont accompagnées de ces incidentes ou de leurs équivalents : si *scienter consulto fecerit.* Dans ce cas. que l'ignorance soit invincible, vincible, crasse ou affectée, pourvu qu'elle existe réellement, la contumace disparait; le législateur exige en eflet, d'une façon catégorique, la connaissance de la loi, déclarant qu'il ne veut appliquer la sanction qu'à un délit commis à bon escient.

b) Si la disposition est libellée en ces termes : *temere agentes, ausu temerario procedentes, facere prtvsumenles,* les commentateurs concluent ainsi : si l'ignorance est crasse, plate, *crassa aut supina,* on ne peut dire que la contumace existe, puisque la lettre de la loi exige la présomption, la témérité. Or l'ignorance crasse, provenant de la négligence coupable de s'instruire, n'est guère compatible avec la notion de témérité et de présomption. Ces concepts s'excluent mutuellement. On pèche en négligeant de s'instruire, mais on ne viole pas une loi qui requiert dans le délinquant la *témérité.* Mais si l'ignorance est affectée, *affectata,* les auteurs admettent l'existence de la contumace suffisante pour rendre passible de la censure. Dans ce cas, en effet, il y a une malice spéciale qui brave la loi. On dédaigne de prendre connaissance des dispositions du législateur, soit parce qu'on méconnaît son autorité, soit parce qu'on présume qu'elle imposera des obligations difficiles qu'on ne veut pas assumer. Pour être indirecte, la désobéissance est bien circonstanciée; la contumace existe.

c) Eu l'absence de toute clause, l'ignorance *légèrement* coupable enlève toute contumace. La désobéissance ne revêt pas, dans ce cas, un caractère grave, d'après tous les théologiens. Quelques moralistes vont même plus loin. Ils distinguent entre l'ignorance gravement coupable et l'ignorance *crasse.* Ils ne nient pas l'existence de la contumace dans cette dernière, puisque le législateur s'est prononcé sur ce point. *Ligari nolumus ignorantes, modo tamen ignorantia crassa non fuit aut supina.* Mais en supposant une ignorance gravement coupable, distincte néanmoins de l'ignorance *crasse* ou *affectée,* ils veulent exempter de la censure les fautes commises par suite de l'ignorance, même gravement coupable. Les partisans de l'avis opposé répondent qu'il est bien difficile ou même impossible de nuancer, en pratique, l'ignorance gravement coupable et celle qui est appelée *crasse.* Suarez, saint Alphonse de Liguori, etc., rejettent cette distinction qui enchevêtre encore une question déjà assez compliquée, et qui divise les canonistes et les théologiens.

3. Une crainte grave peut également faire disparaître la contumace, ou la diminuer de façon à écarter l'application des censures. *Non incurrit censuram qui legem transgreditur ex gravi metu, licet quandoque mm excusai ur a gravi culpa : quia non censetur contumax.* S. Liguori. *De censuris,* l. VU, dub. tx. n. 7. En effet, dans ces circonstances, celui qui enfreint la loi n'agit pas par mépris, mais bien sous la pression de la crainte. Il est de principe qu'une loi humaine n'oblige pas devant l'appréhension d'un dommage grave : on ne saurait davantage encourir la censure qui y est annexée, en semblable occurrence.

Lorsqu'on se trouve dans l'impuissance morale d'observer un précepte imposé sous peine de censure, on n'encourt pas cette pénalité, parce qu'il n'y a pas contumace. De même, on ne peut infliger une censure, pour faute commise antérieurement, à moins que les mauvaises et persistantes dipositions du délinquant, la raison du scandale produit, ou un refus de restitution ne justifient la mesure du supérieur. En pareilles circonstances, les théologiens requièrent la contumace rigoureusement constatée, lorsqu'il s'agit du *for interne;* pour le *for externe,* ils se contentent de la contumace présumée.

4. Les auteurs se sont demandé s'il y aurait contumace dans le cas ou quelqu'un ratifierait un attentat frappé de censure. D'après les anciennes décrétales il faudrait recourir à une distinction. Si quelqu'un ratifie un acte semblable, par exemple, une agression contre un clerc, qu'il aurait commandée, la malice de l'acte et de la ratification s'unissent pour compléter la contumace. Si la ratification vise une agression qui n'aurait été ni conseillée ni commandée, il y aurait culpabilité à la ratifier, mais les éléments de la contumace requis pour encourir l'excommunication n'existent pas. *Cum quis absque tuo mandato manus injecit in clericum tuo nomine violentas, si hoc ratum habueris, excommunicationem... incurris : ratihabitio retrotrahalur et mandato debeat comparari. Sivero injectio eadem tuo nomine non sil facta, tunc licet pecces ratum habendo eamdem, non tamen propter hoc excommunicationis ullius vinculo innodaris; cum quis ratum habere, nequeat quod ejus nomine non est gestum. VI Decret.,* I. V, tit. xi, c. 23. Les commentateurs concluent de là, que la contumace nécessaire pour encourir la sanction se réalise : *a.* lorsque la ratification a lieu pour un acte qu'on a commandé ou conseil1·. *b.* lorsque la ratification a été formulée en termes exprès; *c.* lorsque l'acte a été commis à une époque où le mandant était aple à le prescrire ou à le conseiller; un dément n'est pas responsable. Serait-il cons · : comme contumace, par conséquent en rébellion cor—

la loi, celui qui rôtraclerait l'ordre ou le conseil donné pour outrage infligé à un clerc? Certains auteurs l'affirment sans réserve aucune, parce que, prétendent-ils, eet ordre ou ce conseil indue toujours sur l'exécuteur. D'autres se prononcent en sens contraire, parce que, disent-ils, l'Église ne frappe de censure que le contumace; or. dans la circonstance, il n'y a pas de violation formelle de la loi, ou. du moins, la transgression est matérielle, l'ordre ayant été rétracté avant l'exécution. Ils étendent cette conclusion, même au cas ou la rétractation n'a pu arriver à la connaissance de l'exécuteur, malgré les diligences faites par l'intéressé : *dum postea evenit Ixsio, ille non est contumax.* S. Alphonse de Liguori, I. VH, *De censuris,* n. 40.

5. Les théologiens admettent généralement que la contumace, c'est-à-dire la violation consciente de la loi, est requise pour être passible de l'excommunication, de la suspence et de l'interdit. L'accord entre eux n'est pas aussi complet lorsqu'il s'agit de l'irrégularité. Evidemment il ne peut être question, puisqu'il s'agit de *contumace,* que de l'irrégularité *ex delicto.*

a) Les uns déclarent que la connaissance de la loi. el par suite la contumace, n'est nullement nécessaire pour, être soumis à l'irrégularité : il suffit que le coupable ait conscience de la faute commise. Leur motif est. que l'Église par celle sanction veut châtier les violateurs de la loi divine el de la loi ecclésiastique ; puis, ajoutent-ils, les délinquants savent que toute faute entraîne une répression : *qui vult antecedens vult etiam consequens.* La seconde opinion, beaucoup plus généralement adoptée, requiert la contumace pour appliquer l'irrégularité *ex delicto.* Les partisans de ce sentiment s'appuient sur lec. *Proposuisti,* dist. LXXX II, d'innocent Ier, déclarant que les clercs incontinents, qui ignoraient le décret de déposition porté contre eux, n'étaient pas passibles de cette peine. La seconde raison est que lorsque l'Église sanctionne une prohibition divine, elle établit une loi nouvelle dont la connaissance est indispensable à ceux qu'on accuse de l'avoir violée. Ceux-ci ne sauraient enfreindre un précepte qu'ils ignorent, ils pèchent contre la loi de Dieu, mais non contre la loi de l'Église.

b) La même divergence d'opinions se produit quand il est question, non seulement de la nécessité de la connaissance de la loi, mais de celle de la sanction elle-même. Un premier système pose en principe que, pour encourir l'irrégularité *ex delicto,* la connaissance de la sanction n'est pas requise, par conséquent, on est soumis à cette peine, sans qu'il y ait contumace; d'après cela, l'irrégularité est simplement une inhabilité qui rend le prêtre impropre au ministère des autels. Ils déclarent encore que celui qui pose la cause doit en subir les conséquences. Les partisans du second système exigent, au contraire, la connaissance même de la peine, pour que le coupable y soit soumis. L'irrégularité *ex delicto* est infligée comme châtiment d'un crime. Or, pour encourir une sanction aussi sérieuse que l'irrégularité, il est indispensable que le délinquant sache à quoi il s'expose et s'obstine à braver la loi. Si, à la rigueur, on peut, en justice, imposer une peine *ordinaire* â un délinquant qui ignore la sanction attachée à un acte coupable, il n'en est pas ainsi pour l'application de l'irrégularité qui entraîne de très graves conséquences.

2° *Conditions requises de la part du supérieur.* — I. Le supérieur doit posséder juridiction sur le coupable qu'il veut censurer. La raison en est manifeste. D'après les principes généraux, on ne peut désobéir à qui n'a pas droit de commander. *Extra territorium jus dicenti non paretur impune!* Dans cette circonstance, il ne peut y avoir de contumace. Il est superflu de rappeler que si, par exemple, les évêques et les autres chefs inférieurs au souverain pontife ont leur juridiction limitée, le pape la possède pleine et entière sur les fidèles de toute la catholicité; par suite, il peut atteindre les réfractaires partout ou ils se trouvent. Voir t. it, col. 2127.

2. Il est requis de droit naturel, que le sujet soit suffisamment prévenu avant qu'une censure lui soit infligée. Le supérieur doit remplir cette obligation, d'après de nombreuses dispositions du droit positif, concernant l'excommunication, la suspense et l'interdit. *Debet esse provisum ut vindictam admonitio prœeedat. Il Decret.,* caus. xu, q. u, c. 21. Pour constituer la contumace, le refus d'obéissance, il est nécessaire que le législateur fasse connaître sa volonté. — *a)* Néanmoins, cette règle s'applique différemment aux censures *a jure* et à celles *ab homine.* Les premières sont promulguées comme des lois; aussi leur caractère public et permanent sert de monition perpétuelle. Les très rares exceptions, que le droit spécifie, confirment cette règle générale. — *b)* Quant aux censures dites *al> homine,* si elles sont portées d'une façon générale pour prévenir les délits futurs, on les considère encore comme des lois; les commentateurs ne requièrent pas pour elles une monition particulière ; ces dispositions portent avec elles leur mise en demeure. En y contrevenant,on fait preuve manifeste de mauvaise volonté.— *c)* Mais quand il s'agit de censures *ab homine,* portées à raison de délits passés, la notification est indispensable. Ainsi celui qui s'obstine à violer la loi, à refuser réparation ou restitution, ne peut être frappé de censures sans monition. A ce cas s'applique la règle du droit, *VI Decret.,* l. V, tit. xi, c. 5, qui interdit de frapper quelqu'un d'excommunication, *lam specie quam in genere,* sans avertissement. Il est tellement admis qu'un homme ne saurait être frappé sans avis préalable que le souverain pontife lui-même est tenu, de droit ordinaire, à cette procédure. Il ne pourrait s'en affranchir qu'exceptionnellement et pour motif grave, lorsque la contumace est par ailleurs notoire. — </) Non seulement l'avertissement doit être notifié patie supérieur, mais régulièrement il doit être donné à trois reprises, afin de laisser au coupable un intervalle largement suffisant pour venir â résipiscence. Toutefois, l'usage a prévalu de s'en tenir à une seule monition, en accordant au prévenu le délai que lui auraient fourni les trois sommations successives. Même ce délai peut être réduit, lorsque l'urgence le réclame; mais jamais l'avertissement lui-même ne doit être omis. Voir t. n, col. 2115, 2121-2123.

3. Le supérieur ne peut infliger une peine pour contumace présumée; il faut que la présomption soit réelle pour qu'on puisse sévir. Le caractère restrictif des censures l'exige ainsi : les auteurs constatent qu'en pareil cas, la désobéissance se trouve *in affectu potius quam in effectu.*

Nonobstant l'opinion de quelques auteurs, on admet généralement qu'un supérieur ne doit pas non plus infliger sans monition une nouvelle censure à quelqu'un qui se treuverait sous le coup d'une autre sanction imposée *ipso facto* par la loi. Le coupable est sans doute contumace à l'égard de la loi violée, mais il ne l'est pas à l'égard de la punition qu'on veut lui imposer. Le jugement du supérieur doit mettre également au jour l'obstination du délinquant par une formule expresse écrite ou orale. Voir t. Il, col. 2122.

Il. Contumace pour refus d'obtempérer a la citation. — 1° *Définition.* — Dans le cas présent, la contu mace s'applique au mépris que l'inculpé manifeste poulie commandement du juge. Aussi on la définit la désobéissance de celui qui légitimement appelé par le juge compétent refuse de comparaître. Cette définition s'adapte aux causes civiles et criminelles.

La contumace est *réelle,* lorsque l'inculpé refuse de comparaître, quoique touché par la citation, soit oour

l'avoir reçue personnellement, soit pour l'avoir vue et lue dans les avis apposés en publie.

Elle est *présumée,* lorsqu'on doute qu'il ait eu connaissance de cilalion qui n'a pu être faite au coupable personnellement et qui pour ce motif a été placardée sur les murs de sa maison, ou aux portes de l'église, ou publiée dans les journaux. Dans ce cas. à défaut de comparution personnelle ou par procuration, la présomption de contumace est acquise. C'est la décision couramment admise.

Quelques canonistes distinguent la contumace d'une façon encore plus complète. Elle est, d'après eux, *notoire,* lorsque le prévenu, personnellement assigné, riposte par un refus formel de comparaître; *vraie,* quand, la citation faite régulièrement, l'assigné promet de venir, du moins garde le silence, puis se dispense de se rendre au tribunal; *présumée,* s'il n'est pas certain que l'assignation ait touché l'intéressé, bien qu'on ait quelques présomptions favorables; *feinte* ou *interprétative,* lorsque l'intéressé a usé de ruse pour empêcher que la citation fût faite, ou du moins lui fût notifiée. Dans ce cas, le droit le considère comme régulièrement cité, et procède contre lui.

) La contumace ne se produit pas seulement *in limine litis;* elle peut se réaliser à toutes les phases de la procédure et sur chacun des points des débats. Ainsi sera déclaré contumace celui qui refuse de comparaître, au début, après les trois monitions, ou la monition péremptoire; celui qui pour dépister la citation s'absente ou parvient à faire égarer l'exploit ; celui qui comparait une première fois, mais s'éclipse avant la fin des débats, sans qu'on puisse le retrouver, est considéré comme faisant défaut; le demandeur qui ayant introduit l'instance ne parait plus pour l'appuyer; le défendeur, qui ne répond pas aux charges articulées, ou n'y répond que d'une façon incomplète, évasive ; quand les parties refusent d'obtempérer à l'injonction du juge réclamant le serment, la production des pièces nécessaires au débat; enfin lorsque ces derniers ne veulent pas se prêter à l'exécution du jugement qui a été porté. Un tercet antique résume ces divers points :

> Non veniens, non restituens, citiusque recedens,
> Nil dicens, pignusque tenens, jurareque nolens,
> übscureque loquens : isti sont jure rebelles.

) De même qu'il existe des causes donnant lieu à la déclaration de la contumace et à une procédure spéciale, de même, les auteurs signalent les circonstances atténuantes et même annihilantes de la contumace. Telles sont la maladie sérieusement constatée; une occupation survenue pour cause majeure; une absence imposée pour le bien public; la minorité; la citation faite par un tribunal supérieur; la grossesse d'une femme; le mauvais temps ou les inondations; le crétinisme; l'incompétence notoire du juge; la fériation du jour; l'absence de sécurité du siège du tribunal; les troubles de guerre; la crainte d'être retenu captif par les malfaiteurs; le défaut d'avocat, et plusieurs autres motifs dont l'appréciation est laissée â la décision du juge. Si ce dernier n'en tenait pas compte par mauvais vouloir, le jugement est déclaré nul ; si le fait provenait de ce que le juge a ignoré ces motifs d'absence, le procès serait à recommencer.

2° *Sanctions.* — 1. Il est de principe qu'un juge ne doit point procéder d'office contre un contumace, il ne doit agir que sur requête de la partie adverse; ses fonctions requièrent qu'il exerce son ministère seulement à l'instance des plaideurs. La fixation d'un délai intimé aux parties par le juge doit être considérée comme une ordonnance à laquelle obéissance est due. Toutefois comme le juge doit avoir égard à l'équité comme au droit strict, il pourra ajourner la sentence dans une certaine mesure, sans que l'adversaire soit autorisé à déposer plainte.

2. Le demandeur, *actor,* et le défendeur, *reus,* peuvent se constituer en contumace; aussi faut-il agir dilléremment à leur égard, même selon les phases diverses de l'instance.

a) Lorsque le demandeur est contumace, après la déposition de la requête, il doit être cité d'office par le juge. Aujourd'hui l'usage est admis de faire citer les absents par la voie des journaux, *in publicis ephemeribus.* — *b)* S'il ne comparait pas après le premier et le second délai, il est condamné aux dépens en faveur du défendeur qui aurait fait acte de présence. Il soldera, non seulement les frais du procès, mais aussi les indemnités prévues. Lors même qu'il se présenterait à la troisième réquisition, sa demande en citation du défendeur sera rejetée, s'il ne garantit pas que lui-même sera présent au terme fixé; parce que, dit l'axiome de droit, *seniel malus semper præsumilur malus.* S'il veut éviter ces sévérités, il devra prouver qu'il a été retardé par des empêchements sérieux; ou bien, le défendeur lui-même aura dû faire défaut. — ¢. Si le demandeur ne comparait pas, même après toutes les sommations, il faut s'informer s'il a nommé un procureur afin de donner suite à l'affaire. Si même le fondé de pouvoir refuse de comparaître, ou s'il n'y en a même pas, il faut le citer avec trente jours d'intervalle, et lui accorder au besoin un an. S'il se présente dans ces délais, il devra commencer par solder les frais; s'il comparaît après ces derniers délais, il ne sera pas admis; le juge instruira d'office i'alfaire et prononcera définitivement.

3. Le droit se montre en effet plus sévère pour le demandeur contumace que pour ledéfendeurconlumace. Ce dernier en se dérobant ne fait que se conformer à l'instinct de conservation, tandis que le demandeur manque à une entreprise dont il a pris l'initiative. L'absence du défendeur ne prouve pas nécessairement sa culpabilité, car il peut faire défaut à raison de la terreur que l'accusation peut produire, ou de la difficulté de prouver son innocence. Mais le demandeur contumace se trouve sous la présomption de reculer parce qu'il s'est aperçu du peu de valeur du proces engagé ou de la forte position de l'adversaire.

Voici la procédure â l'égard du défendeur contumace : *a)* Si le défendeur est contumace après citation, avant la riposte juridique qui forme la base du procès, *ante contestationem litis,* le juge ne se prononce pas sur Je fond, mais il confie l'objet litigieux à la garde du demandeur. Si le défendeur est contumace après la *contestatio litis,* le juge prononce définitivement, si la cause paraît claire; sinon, le demandeur est envoyé en possession, la question de propriété étant réservée. Dans tous les cas, le contumace est condamné aux frais. — *b)* Les canonistes énumèrent les nombreuses pénalités dont se trouve passible le prévenu ou le défendeur contumace. Indépendamment des sentences à sa charge indiquées plus haut, il peut être soumis à des sanctions différentes laissées à l'appréciation du tribunal. On peut refuser de l'entendre jusqu'à paiement des frais, ordonner la contrainte par corps, le frapper de censure, le faire emprisonner, exiger une caution et considérer son absence comme un aveu. — c) Ces sanctions ne peuvent être appliquées ‹*l'office,* mais seulement à la requête de l'adversaire, puisqu'il s'agit de son intérêt personnel. En outre, il faut que le contumace soit auparavant cité pour s'entendre condamner. Divers canons peuvent être cités comme interdisant de procéder contre les absents. Mais il faut leur donner leur véritable portée; il s'agit d'absents qui n'ont pas été cit· s. qui n'ont pu présenter leur défense, à l'égard desquels les formalités requises n'ont pas été observées. C'est ainsi que doit être interprétée, entre autres, la disposition suivante ; *Absens rero nemo judicetur, quia et divina· et humana: hoc prohibent leges,* causa III, q. tx, c. 13.

3» *Droit civil.* — Après avoir indiqué, d'après le droit canonique, la nature de la contumace et la procédure â suivre dans ces circonstances, il est utile de signaler sommairement les dispositions adoptées à ce sujet par le droit civil, dans le Code d'instruction criminelle, a. 465-478. Il est aisé d'y entrevoir les analogies comme les différences des deux législations.

1. Lorsque, après un arrêt de mise en accusation, l'accusé n'aura pu être saisi ou ne se présentera pas dans les dix jours de la notification qui en aura été faite à son domicile — ou lorsque après s'être présenté ou avoir été saisi, il se sera évadé, une ordonnance spéciale le sommera de se représenter dans un nouveau délai de dix jours; cette ordonnance sera publiée à son de trompe ou de caisse le dimanche suivant et affiché à la porte du domicile de l'accusé. Après un délai de dix jours, il sera procédé au jugement de la contumace.

2. Aucun conseil, aucun avoué ne pourra se présenter pour défendre l'accusé, contumace. Déclaré rebelle à la loi, il sera suspendu de l'exercice des droits du citoyen, ses biens mis sous séquestre pendant l'instruction de la contumace et toute action de justice lui sera interdite pendant le même temps. La cour se prononcera sur la contumace; si elle trouve l'instruction irrégulière, la cour l'annulera; si elle la trouve régulière, elle se prononcera sur l'accusation, sur les intérêts civils, sur le séquestre des biens qui deviendra irrévocable par l'expiration du délai donné pour purger la contumace. Le contumace qui, après s'être représenté, obtiendrait son renvoi de l'accusation, sera toujours condamné aux frais occasionnés par sa contumace.

3. Toutefois si l'accusé est absent du territoire européen de la France, ou s'il est dans l'impossibilité absolue de se rendre, ses parents ou ses amis pourront présenter son excuse et en plaider la légitimité. Voir Faustin Hélie, *Leçons de droit criminel,* Paris, 1872, XLII1' leçon, c. II.

Suarez, *De censuris,* disp. Ill, sect, x: S. Alphonse deLiguori, *De censuris in genere,* l. VII. c. i. dub. iv; Bonacina, *De censuris in communi,* disp. 1. q. t., p. vin. tx ; Bouix, *De judiciis,* c. vi: Schmalzgnieber. *Jus eccl. universum,* Rome. 1844, *De judiciis,* l. II. part. II. tit. xiv. S *De contumacia ;* Santi-Leitner, *De judiciis,* tit. xix, Ratisbonne. 1898; DeAngelis, *Praelectiones juris canonici,* l. 11, til. xiv, Rome, 1885.

B. Dolhagaray.

CONTZEN Adam, jésuite allemand, naquit à Montjoye (duché de Juliers) en 1575, entra au noviciat de Trêves en 1595, fut professeur de philosophie à Würzbourg, puis d'Écrilure sainte à Mayence, se signala par son érudition, sa connaissance de l'hébreu, du grec et du syriaque, et par son talent de controversiste. Ses premiers ouvrages eurent pour but de répondre aux attaquesdu calviniste David Parée et de son école contre Bellarmin; ce furent : *Defensio libri de gratia primi hominis,* Mayence, 1613; *Crudelitas el idolum calvinislarum revelatum : seu defensio trium librorum de peccato, ibid.,* 1614. Parée s'efforçait de réunir luthériens et calvinistes dans la lutte contre le catholicisme. Contzen dénonça cette tactique dans un livre : *De unione et synodo generali erangelicorum theologis et politicis necessaria consultatio,* Mayence, 1615. En regard de cette fausse union, il montra sur quelles bases pouvait se faire la vraie paix : *De pace Germanite libri duo,* Mavence, 1616. L'année suivante, c'est une apologie de la Compagnie de Jésus que l'infatigable polémiste oppose aux *il nita secreta,* sous le titre de *Disceptatio de secret;* Societatis Jesu,* Mayence, 1617. Les protestants célébraient alors l'année jubilaire de la Réforme : le P. Contzen décrivit les variations de l'erreur et les ruines qu'elle avait faites depuis un siècle, dans *Jubilum jubilorum, jubilæum e.angelicum, piæ lacrymæ Boniano-catholicorum,* in-12, Mayence, 1618; trad, allemande de l'auteur, la même année; et des protestants ayant répondu, il répliqua par : *Chronologia jubilæi evangelici opposita lacrymis catholicorum etinstruetio patemade jubilo jubilorum ad Neuhusianos scholasticos transmissa,* in-8», Mayence, 1618; *Coronis omnium jubilorum anno sarculari euangelico scriptorum,* in-4°, Mayence, 1619. Les théories politiques occupèrent aussi notre théologien; c'est, comme on l'a dit, une sorte d'anti-Machiavel qu'il donna sous le titre de *Politicorum libri decem, in quibus de perfectæ Beipublicse forma, virtutibus et vitiis, institutione civium, legibus, magistratu ecclesiastico, civili, potentia Beipublicæ, itemqae seditione et bello, ad usum vitamque communem accommodate tractatur,* in-fol., Mayence (1620); 2· édit, augmentée, *ibid.,* 1629. Les questions économiques ont une grande place dans cet ouvrage, et il est reconnu que, sur des points importants, le P. Contzen a formulé des principes nouveaux alors, ratifiés depuis par la science économique moderne. W. Roscher, *Geschichle der Nationalôkonomie in Deutschland,* Munich, 1879, p. 205-206; *System der Volkswirthschafl,* 1894, t. I, § 49, 226. Ce livre étant tombé sous les yeux de Maximilien, duc de Bavière, le décida à faire venir l'auteur à Munich et â lui confier la direction de sa conscience. Tout en remplissant cetle charge, l'infatigable religieux trouva moyen, en outre, d'enseigner les langues orientales au collège des jésuites et de composer de doctes commentaires sur plusieurs livres de la sainte Écriture : *Commentaria in quatuor sancta J. C. Evangelia,* 2 in-fol., Cologne, 1626; *in Epistolam S. Pauli ad Bomanos,* in-fol,, *ibid.,* 1629; *in Epistolas ad Corinthios et ad Galatas,* in-fol., *ibid.,* 1631. En même temps il présentait Daniel comme modèle aux gens de la cour ducale, dans son *Daniel sire de statu, vita, virtute aulicorum atque magnatum,* in-8°, Cologne, 1630. Enfin à cette période de la vie du P. Contzen appartient également *Methodus doctrines civilis seu Abissini regis historia,* in-8», Cologne, 1628 : sorte de roman historico-politique, dans le genre de *l'Utopia* de Thomas More, de l'.*4rgenis* de Barclay et du *Télémaque* de Fénelon, et ou il montrait les théories de bon gouvernement réalisées par l'empereur d'Ethiopie, Seltan Seghed, dont la conversion au catholicisme et les rares qualités avaient éveillé de grandes espérances trompées plus tard. Le P. Adam Contzen mourut au collège de la Compagnie de Jésus à Munich, le 20 mai 1635, â l'âge de 62 ans.

K. Brischar, S. J., *P. Adam Contzen S. J. ein treniker und National-Œkonom des 17 Jahrhunderts,* in-8·, Wurzbuurg, 1879 ; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C'· de Jésus,* t. il. col. 1399-1403; *Kirchenlexikon,* 2' édit., t. m, col. 1044-1045; Hurler, *Nomenclator,* t. 1. p. 302: *Allgemeine Deutsche Biographie.* On trouve trois lettres du P. Contzen au cardinal Betlarmin avec deux réponses de celui-ci dans Dollinger-Reuscli, *Geschichte (1er Moralstreitigkeiten in der romisch-katholischen Kirche,* t. II, p. 252-263; cf. t. l, p. 554, 547, 567.

II. DüTOUQUET.

CONVERTATI Jean, oralorien italien, du xvil· siècle. On a de lui : *Oralio historico-dogmalico-moralis de secunda Filii Dei nativitate el obiter de prima,* Rome, 1703.

Villarosa, *Memorie degli scritlori fllippini o siano dello congregatione delt Oratorio,* Naples, 1837, t. I, p. 114.

A. Palmieri.

CONVULSIONNAIRES. Au cours de l'histoire ecclésiastique, il est question plusieurs fois d'individus ou de sectes qui, sous l'influence d'un ardent sentiment religieux, furent en proie à de bizarres contorsions, à des phénomènes convulsifs rythmés, cadencés et généralement prolongés. Parfois même ces convulsions furent épidémiques et gagnèrent l'entourage de ceux qui en étaient atteints les premiers. La plupart du temps, on les attribua à une intervention du démon. S. Agobard, *Epist. ad Bartholomæuni, P. L.,* t. civ.

coi- 179 sq.; Ainolon, archevêque de Lyon, *Epist.,* I. *ad Thcodbaldum, P-* λ., t. cxvi, col. 77. Sans parler des personnes atteintes du feu de Saint-Antoine, de la danse de Saint-Jean ou de Saint-Guy, il faut citer, pour une époque rapprochée de nous, les *flagellants de Fareins,* voir Bonjour, t. il, col. 1008-1009, les camps-meetings de l'Amérique du Nord, voir G. Chapman, *Christian reviews,* Londres, I860, et certains paysans suédois au milieu du xtx« siècle. Voir dans la *Gazette medicale,* Paris, 1843, p. 555 sq., un mémoire du docteur Sonden de Stockholm. Mais les plus célèbres convulsionnaires sont ceux qui se signalèrent dès 4731 à Paris, au cimetière de l'église Saint-Médard, sur le tombeau du janséniste Paris. Nous résumerons les faits avant d'en donner une appréciation.

I. Les faits. — 1" *Les miracles.* — À cette époque, l'affaire de la bulle *Unigenitus* passionnait la France entière; chacun des deux partis, rnoliniste et janséniste, se réclamait de la faveur du ciel. Parmi les *appelants* les plus irréductibles, le diacre François de Paris, né en 1690, se signala autant par son obstination anticonstitutionnaire que par sa charité. Demeuré simple diacre pour éviter le sacerdoce, il passa deux années successives sans communier, même à Pâques. Il faisait des bas pour les pauvres, châtiait sa chair par d'effrayantes macérations, offertes « pour le corps de Jésus-Christ (l'Église) outragé par la bulle ». Sesaustérilés ruinèrent sa santé et il mourut le 9 mai 1727. affichant jusqu'à la lin sa persistance à en appeler de la bulle. Témoins de son inépuisable bienfaisance et de sa pénitence, les pauvres de son quartier se mirent à visiter sa tombe dans le petit cimetière Saint-Médard; aussi devint-elle le rendez-vous des jansénistes; plus ils étaient persécutés, plus ils y accouraient en foule.

Ils prétendirent vénérer en Paris un saint de leur parti. Ainsi la mémoire de cet homme, au cœur vraiment généreux, mais à la tète un peu faible, acquit bientôt une immense popularité. Des pèlerinages furent organisés à son tombeau ; on baisait la terre qui l'environnait, on en emportait des parcelles comme reliques ou comme préservatifs ; les plus fervents s'étendaient sur la tombe elle-même. Le portrait du diacre fut gravé plusieurs fois, son histoire mise en vignettes, plusieurs ouvrages de piété et divers commentaires de l'Êcrilure sainte lui furent attribués.

Cet engoûment s'accentua quand on parla de prodiges obtenus à la suite de neuvaines en l'honneur du nouveau « bienheureux ». Les appelants accueillirent avec faveur ce bruit qui montrait Dieu confirmant leur doctrine par les miracles de son pieux serviteur. Au cimetière, l'affluence s'accrut encore attirée par la curiosité de voir du merveilleux, par l'entrainement ou une superstitieuse crédulité; en quelques années, on compta plus de deux cents miracles, constatés dans des procès-verbaux signés de chirurgiens, d'apothicaires, enregistrés ensuite par des notaires. Le cardinal archevêque de Noailles, d'abord janséniste luimême et appelant, avait permis d'ériger au diacre un tombeau de marbre, et il chargea plusieurs curés de Paris de faire une constatation des prodiges qu'on disait s'y accomplir; pourtant à ses yeux, avouait-il, le plus grand miracle de Paris était son extraordinaire pénitence. Les informations avaient été interrompues par la mort du cardinal; mais plusieurs curés demandèrent à son successeur, Mgr de Vintimille, de continuer l'enquête. Un des miracles signalés comme remarquables était la subite guérison d'une fille nommée Anne le Franc; cent témoins avaient prétendu l'avoir constaté au cimetière même; pourtant l'interrogatoire de la plupart desdits témoins, des médecins, des parents de la miraculée montra que, d'une part, le diagnostic de la maladie avait été mal défini, que beaucoup de signatures avaient été falsifiées ou imposées de force, qu'enfin Anne était aussi malade qu'avant C'est pourquoi, en un mandement du 15 juillet 1731, Mgr de Vintimille déclara faux et illusoire le miracle attribué à Paris. Au lieu d'interrompre leurs informations, vingt-trois curés jansénistes de Paris présentèrent le Ier août une nouvelle requête à l'archevêque, ou ils prétendaient attribuer au diacre cinq nouveaux miracles; bien plus, le 4 octobre, ils en signalèrent encore treize autres. Tous les jours on citait de nouvelles merveilles; la capitale et la province étaient inondées de leurs récits enthousiastes; beaucoup en riaient:on les ridiculisait et même on les contrefaisait sur les scènes des théâtres; en même temps plusieurs mandements d'évêques les condamnèrent, tels que ceux de l'archevêque de Sens, Languet, et de Vintimille.

Le Saint-Office avait prohibé, le 22 août 1731, *La vie de M. de Paris diacre,* Bruxelles, 1731, publiée par Pierre Boyer. Le 30 janvier 1732, l'archevêque de Paris condamna trois vies du diacre Paris. Le pape lança un bref, le 11 octobre 1734, contre une *Vie du diacre de Pàris* et les miraclesâ lui attribues; il condamna un mandement de l'évêque de Montpellier, Colbert, qui déclarait authentique un miracle survenu dans son diocèse; le parlement ordonna la suppression du bref. Clément XII avait déjà condamné par un autre bref du 19 juin 1734, un mandemant de Caylus, évêque d'Auxerre, sur un miracle opéré à Seignelay le 6 janvier 1733. Benoit XIV, *Decanonizalione,* l. IV,c. vil, n. 20, discute les miracles attribués au diacre Pàris. Voir Picot, *Mémoires,* 3eédit., Paris, 1853, t. il, p. 308-318, 342-346, 394-395.

2° *Convulsions.* — Bientôt, d'autres phénomènes non moins extraordinaires se manifestèrent au cimetière Saint-Médard. Par son mandement du 15 juillet 1731, l'archevêque avait défendu de rendre un culte quelconque au diacre Pàris et d'honorer son tombeau : le résultat produit fut une aflluence plus grande que jamais, non seulement en vue d'assister aux guérisons des malades, mais surtout de contempler les souffrances des convulsionnaires. En effet, dans ce même mois de juillet, une nommée Anna Pivert parut éprouver de violentes secousses au contact du tombeau, et se livra à toutes sortes de bizarres contorsions; quelques jours après, une sourde-muette de Versailles manifesta les mêmes convulsions, puis ce fut un ecclésiastique boiteux de Montpellier, l'abbé Bescherand. Alors, on vit accourir des personnes de tout âge, qui sautaient autour du tombeau, criaient, s'agitaient et se tordaient : leur frénésie fut immédiatement qualifiée de miraculeuse. Il y eut ainsi plus de cent convulsionnaires à la fois, et il semble que le succès de curiosité, obtenu par les premiers, inspira à beaucoup d'autres l'envie de les imiter. En général, c'étaient des gens du peuple, des artisans ou des mendiants; pourtant, parmi eux, il faut citer le vieux chevalier Jean Folard qui se mita prophétiser et que le ministre Fleury lit blâmer, et surtout un conseiller du parlement, Carré de Montgeron. Longtemps, ce dernier s'était montré incrédule et libertin; voilà que le 7 septembre 1731, à l'âge de 45 ans, il a l'idée d'aller assister aux scènes soi-disant prodigieuses de Saint-Médard. « Il fut si impressionné, avoue-t-il, qu'il resta immobile à genoux pendant quatre heures, sans que la presse qui l'accablait de toute part pût affaiblir l'attention profonde dans laquelle son âme était absorbée..., tout d'un coup il se sentit terrassé par mille traits de lumière qui l'éclairèrent. » Troublée par ses excès passés, son imagination maladive lui persuada, semble-t-il, de se livrer lui aussi aux transports frénétiques dont il était témoin, et ainsi il devint le plus fervent adepte des convulsionnaires; puis, il se mit à écrire une relation détaillée de tout ce qu'il le v.r avait vu faire ou entendu dire. Cette œuvre d'un esprit

manifestement exalté et déséquilibré fut offerte à Louis XV et valut à son auteur un internement à la Bastille, puis à Valence. Il n'en continua pas moins ses extravagantes publications qui furent désavouées et réfutées par les jansénistes eux-mémes, tels que l'abbé des Essarts, dit Poncet, et le docteur Hecquet. Un déiste, converti au protestantisme, lord Georges Littleton, qualifie ainsi ces prodiges: « Ne vous imaginez pas que la vertu émanée du corps du bienheureux Paris ait la force de ressusciter les morts, de rendre l'ouïe à un sourd, de faire marcher un cul-de-jatte;... non, c'est un abbé Bescherand qui, couché sur le tombeau, saute à se briser les os, et dans des accès convulsifs, fait le saut de carpe sans se faire de mal... Ce sont des fous qui avalent des charbons allumés, qui gobent comme pêches, cailloux gros comme le poing, que l'on frappe des demi-heures sans qu'ils paraissent le sentir, qui souffrent dix hommes marchant sur leur ventre... Les jansénistes ne se font pas honneur de vouloir s'accréditer par des voies aussi frivoles et des moyens si opposés au caractère de la religion. »

Cependant les scènes inouïes de Saint-Médard y attiraient un tel concours que, le 27 janvier 1732, le cimetière fut fermé, par ordonnance royale, avec défense de l'ouvrir sinon pour les enterrements; des gardes furent placés tout autour. L'opinion s'irrita hautement; sur le mur, un mauvais plaisant écrivit la phrase bien connue :

De par le roi défense à Dieu
De faire un miracle en ce lieu.

En vain, on emprisonna les convulsionnaires les plus en vue, la frénésie des convulsions se manifesta pardes phénomènes bien plus bizarres encore dans les maisons des particuliers. Au dire de Montgeron, en effet, « à peine eut-on interdit l'entrée du saint lieu que Dieu paraissait avoir choisi pour y opérer ses prodiges, qu'il les multiplia plus que jamais : des convulsions bien plus surprenantes prirent tout à coup une multitude de personnes. » En vain aussi, Louis XV, par son ordonnance du 27 février 1733, défendit aux convulsionnaires de se donner en spectacle même dans les demeures privées, et à tous d'assister à ces assemblées, elles se perpétuèrent jusqu'à la fin du siècle. Bien qu'un grand nombre de jansénistes plus éclairés les aient blâmées ouvertement, et qu'en 1735 trente docteurs publièrent une déclaration pour condamner les fanatiques, son principal résultat fut de susciter des réponses et des défenses de tout genre. Pendant ce temps, les convulsionnaires s'organisaient, formaient une sorte de nouvelle secte avec ses chefs, son réglement, ses exercices réguliers, et sa bourse qu'on surnomma la Boite à Perrette, du nom de la servante de Nicole. Leurs réunions secrètes étaient plus fréquentées que jamais, car la curiosité des assistants y était excitée au plus haut point.

Un des atlraits de ces assemblées était souvent une cérémonie sacrilège ou blasphématoire : ici une sœur affirmait que « si les sauvages adorent le soleil, c'est que Dieu est le soleil ». Là, une autre sœur, étendue sur le dos, célébrait la messe dans une langue inconnue, des prêtres la lui servaient; tout en officiant avec une majestueuse dignité, elle s'agitait quelquefois tellement qu'il fallait retenir ses vêtements par décence (Montgeron!. Le frère Augustin, couché sur une table dans la posture de l'Agneau sans tache, se faisait adorer par les ‹ figuristes »; ses partisans étaient les augustinistes. Barbier. *Journal de la Régence et du siècle de Lcr.* › AT. *1S-1~6'>*. t. I. p. 525. Les « éliséens » honoraient le prophète Élie en la personne d'un prêtre appelé Vaillant.

Un autre attrait, c'étaient les extases, les discours des improvisateurs et des prophètes, soit en français, soit même dans des langues inconnues. Comme s'ils étaient sous l'inspiration du Saint-Esprit, certains convulsionnaires discouraient avec une éloquence enflammée sur les maux de l'Église persécutée, sur les effets irrésistibles de la grâce; ils annonçaient la fin du monde, dévoilaient les pensées les plus secrètes des cœurs. Montgeron lui-même se scandalise de leur prétention. « Il y en a eu, surtout dans les premiers temps, dont l'esprit était éclairé par une lumière surnaturelle; mais dans ces derniers temps quelques-uns de ces discours n'étaient que la production d'une imagination échauffée, et ceux des augustinistes et des vaillantistes parurent être l'effet de la suggestion du démon. » D'Alembert ajoute : « On assure que, dès le lendemain de l'expulsion des jésuites, les convulsionnaires ont commencé à la prédire; c'est ainsi qu'ils ont toujours prophétisé. Et quand on vit que les prédictions ne s'accomplissaient pas, rien de plus simple, Dieu laissait pénétrer le faux dans l'œuvre, pour mieux aveugler les endurcis. »

Le grand succès des convulsionnaires fut avant tout un ensemble de phénomènes extraordinaires, expliqués à peu près tous par la pathologie actuelle, mais qui à cette époque furent accueillis avec un empressement aveugle grâce au fanatisme des jansénistes, ou encore imaginés peut-être par fourberie. Souvent les femmes manifestèrent une incroyable insensibilité physique, des cas d'anesthésie sans exemple : les unes représentaient au vif l'agonie et la passion du Christ, telle la sœur Françoise qui restait deux heures et demie clouée sur une croix, et cela plusieurs fois; d'autres se faisaient percer d'épées, comme les bâteleurs de nos foires, ou passaient par l'épreuve du feu, comme sœur Sonet, dite la Salamandre. Poncet cite une fille qui se déchirait le visage avec ses ongles. D'autres se plaignaient d'abord de violentes douleurs et se tordaient sous l'impression de leurs souflrances; alors, pour les soulager, accouraient des hommes vigoureux nommés frères *secouristes;* ils les frappaient aux reins, au ventre, leur labouraient les chairs avec une pointe de fer appelée sucre d'orge, ou un rateau de fer, les pinçaient avec des tenailles; une pierre de cinquante livres, appelée biscuit, était soulevée par une poulie, puis lâchée de tout son poids sur la poitrine des patientes; quelquefois les secouristes montaient à dix sur une planche que supportait le corps de leur victime. Ils frappaient avec des bûches sur la tête d'une nommée Nisette, se mettaient à quatre pour accabler de coups de poings la tête de Catherine Turpin, avec une bûche qu'il fallait saisir â deux mains, ils lui frappaient le ventre, le dos, les côtes, même la figure, ils allaient ainsi jusqu'à deux mille coups. Et ces malheureuses ne semblaient pas même souffrir. C'étaient les *grands secours,* ou *secours meurtriers.*

Il y avait aussi les *petits secours* dont Montgeron laisse deviner l'indécence, car il supplie les frères d'éviter dans leur œuvre les pièges du démon. Au dire de dom La Taste, on voit des jeunes filles que des hommes pressent, balancent, qui prient en se faisant tirailler les bras, les jambes,... en se renversant les jambes en l'air. Barbier cite des détails plus typiques encore, prouvant que les passions trouvaient amplement leur compte à l'occasion de toutes ces convulsions.

Cependant, tous les appelants n'étaient pas favorables aux convulsions. Les partisans et les adversaires de ces étranges phénomènes tinrent, de 1732 à 1733, des conférences dans lesquelles il fut décidé qu'on établirait des règles pour prévenir les écarts des convulsionnaires. Mais ceux-ci ne voulurent pas s'y astreindre. La division se mit alors dans le parti. Les *convulsionnisles* admiraient toutes les manifestations et les rapportaient toutes à Dieu. Les *discernants* voulaient qu'on fit un

discernement de ce qui venait de Dieu et de ce dont le démon pouvait être l'auteur. Le second parti avait à sa trie les évêques de Montpellier et de Senez, et les abbés Boursier et d'Ètemare. Mais il ne pouvait donner des règles suffisantes de discernement. Le 7 janvier 1735, trente docteurs de Paris, du nombre des appelants, signèrent une *Consultation sur les convulsions.* Ils ne pouvaient attribuer immédiatement à Dieu toutes les convulsions; ils rejetaient les prophéties des convulsionnaires, condamnaient les secours et les épreuves, blâmaient les discours, les usurpations des fonctions hiérarchiques, les tableaux mouvants et parlants et pensaient que, si les guérisons étaient réelles, elles ne pouvaient être attribuées qu'à un agent fort distingué de Dieu. D'autres appelants n'admettaient même pas le mélange du divin et du diabolique et étaient nettement *anliconvulsionnistes.* Les convulsionnistes répondirent à la Consultation, et la lutte fut vive dans le parti. Les écrits se multiplièrent pour ou contre les convulsions. Il se forma des sectes fanatiques : les augustinistes, partisans d'un Augustin Coz, les vaillantistes, qui suivaient un prêtre du diocèse de Troyes, Vaillant, qui prétendait être le prophète Élie, les montgeronistes, qui reconnaissaient le conseiller Montgeron pour un écrivain manifestement inspiré de Dieu.

Les extraordinaires manifestations jansénistes se produisirent à Paris jusqu'à la Révolution, et d'illustres personnages, pousses par leur corruption ou leur scepticisme, voulurent les contempler. C'est ainsi que La Condamine et d'Alembert racontent tout au long des scènes de crucifixion dont ils furent les témoins.

En résumé, l'ensemble des faits attribués aux convulsionnaires de Saint-Médard constitue un épisode fort curieux de l'histoire du jansénisme français.

IL Appréciation de ces faits. — Un peut admettre qu'un certain nombre de ces phénomènes sont des contrefaçons inspirées parle désir d'attirer des adeptes â la secte, ou encore pour obtenir aux prétendus miraculés les faveurs matérielles des jansénistes; que beaucoup de détails ont été exagérés et faussés par l'exaltation ou les idées préconçues de leurs témoins. Il semble néanmoins que plusieurs des soi-disant prodiges accomplis par les convulsionnaires restent encore â peu près inexplicables par une cause naturelle : ainsi dom La Taste affirme que, quand on présentait des reliques du diacre Paris soit à des enfants, soit à d'autres personnes qui ne pouvaient s'en douter, même a des gens endormis, cette application suscitait chez eux des convulsions; aussitôt les reliques ôtées, les convulsions disparaissaient. La femme Thévenet, toujours d'après La Taste, s'élevait parfois dans les airs, à sept on huit pieds de hauteur, tandis que ses jupes et sa chemise se repliaient d'elles-mémes sur sa tête; elle emportait même, à trois pieds de terre, deux personnes qui pesaient sur elle de toutes leurs forces. Faut-il admettre, comme le prétend La Taste, l'intervention du d'mon dans ces derniers cas, et d'autres aussi bizarres, en particulier dans ceux d'incroyable anesthésie soulagée p:ir les grands *secours,* il semble pourtant qu'ils présentent une grande analogie avec nombre de faits aussi extraordinaires dus à des causes qu'on peut ramener actuellement à la prestidigitation, â i occultisme, au spiritisme, au magnétisme et surtout a l'hypnotisme.

Il est évident, en effet, que la plupart des actes des onvulsionnaires sont d'une origine purement naturelle; ils proviennent soit de l'hystérie, soit d'un état morbide se ramenant à une même cause nerveuse. Le pape Clément XIII pensait que beaucoup de ces manifestations aussi impies qu'absurdes étaient le résultat naturel de l'aveuglement dont Dieu avait frappé une secte qui avait affecté surtout les dehors de l'austérité et de la sainteté : *quas fœclitales cum legeremus, in menteni nobis venit, jansenianorum, per simulationem pietatis jactare se volentium in Ecclesia, quam graviter superbiam Deus perculerit, et peslilenlissimæ seclæ conatus ad hæc dedecora tandem rediisse permiserit.* Bref à l'évêque de Sariat du 19 novembre 1764. Quoi qu'il en soit, aucun de ces phénomènes ne peut être attribué à l'intervention de Dieu ou des bons anges; aucun de ces soi-disant prodiges ne présente les garanties d'éclatante vérité, de moralité indiscutable, de gravité pleine d'une imposante simplicité, aucun ne semble le témoignage d'une volonté et d'une sagesse toutes divines, tels qu'apparaissent toujours les actes, les paroles, les souffrances extraordinaires des saints canonisés par l'Eglise catholique. D'ailleurs, loin de servir la cause du jansénisme, leur résultat le plus clair fut de jeter le trouble dans les consciences, d'exciter les railleries des philosophes et des incrédules qui, dans leurs sarcasmes, les confondirent de parti pris avec ceux de l'Evangile lui-même. « Plus on creuse les matières religieuses, écrit Barbier à propos du diacre Paris, et plus on voit l'incertitude des miiacles reçus par l'Église, qui se sont établis dans ces temps reculés avec aussi peu de fondement que ce qui se passe aujourd'hui sous nos yeux. » *Journal,* 2e édit., Paris, 1857, t. n, p. 363. C'est ainsi que les extravagances des convulsionnaires, en même temps qu'elles satisfirent la frivole curiosité de la fin du xvili' siècle, causèrent le plus grand tort à l'antique foi de la nation française à la veille de la Révolution.

I. Sources. — Barbeau de la Bruyère, *Vie de M. François Paris, diacre,* in-12, Paris, 1731; *Relations des miracles de saint Pàris,* Bruxelles, 1731 ; Boyer. *Vie de M. François de Paris,* in-12, Bruxelles-Paris, 1731 ; Barthélemy Doyen, *Vie de .1l. de Paris, diacre,* in-12. Paris, 1731 ; augmentée par Goujct, 1733-1713; Carré de Montgeron, *La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Pàris et autres appelants, démontrée contre M·· l'archevêque de Paris,* in-4", Paris. 1737; le 2· vol. parut en 1741 sous ce titre ; *Continuation des démonstrations des miracles, avec des observations sur les convulsions,* in-4; un 3· vol. suivit en 1748; une réfutation en fut faite en 1749 : *Illusion faite au public par la fausse description que M. de Montgeron a faite de l'état présent des convulsionnaires; Suffrages en faveur de M. de Montgeron,* in-12, 1749; *Abrégé des S volumes de Montgeron sur des miracles de M. de Pàris,* 3 in-12, 1799; La Taste (dom Louis, bénédictin, évêque de Bethléhem), Lettres *théologiques sur tes convulsionnaires,* 2 in-4·, Paris, 1733-1740; *Recueil de littérature, de philosophie et d'histoire,* Amsterdam, 1730; Littleton, La *religion chrétienne démontrée par la conversion de l'apostolat de saint Paul,* 1747, trad, franç. par Guenée, in-12. Paris, 1754; Bernard Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde,* Amsterdam, 1736, t. IV ; D' Hecquet, Le *naturalisme des convulsions, dans les maladies de l'épidémie convulsionnaire,* Paris, 1733; Barbier, *Journal de la Régence et du siècle de Louis XV, 11184163,* 1842 ; 2· édit., 1857.

II. Travaux. — Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant te xvnr siècle,* 3' édit . Paris, 1853, t. u, p. 333-336, 352-356, 375-387; 1854, t. Ht, p. 4-6; Grimm, *Correspondance,* 1759-1761; P.-F. Mathieu, *Histoire des miracles et des convulsions de Saint-Médard,* Paris. 1864; llipp. Blanc, *Le merveilleuse dans le jansénisme,* Paris, 1865; Richer. *Études cliniques sur la grande hystérie,* appendice, *hystérie dans l'histoire,* sect, lit, p. 866 sq.: Waffelaert. *Convulsionnaires;* dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* do Jaugey, Paris, s. d. (1889), col. 628-642.

L. Lœvenbrick.

COOPÉRATION. — I. Définition. 11. Moralité. III. Obligations qui en résultent.

I. Définition. — On désigne sous le nom générique de coopération toute participation â un acte mauvais que le prochain accomplit par sa propre détermination, sans qu'on l'y ait soi-même aucunement porté par un scandale direct ou indirect. Cette participation est effective ou non suivant qu'elle exerce ou non une r'elle causalité, au moins partielle, sur l'accomplissement de l'acte du prochain. Le scandale et l'omission de la correction fraternelle, constituant la coopération non eilèc-

tive, purement occasionnelle ou simplement négative, seront l'objet d'articles spéciaux. Nous n'étudierons ici que la coopération effective ou coopération proprement dite que l'on définit strictement au point de vue théologique : toule participation effective à l'acte mauvais du prochain déjà déterminé à agir.

1» Cette participation effective s'exerce par le commandement, le conseil, le suffrage, l'approbation ou la protection, ou même par le laisser faire sciemment et coupablement donné â une mauvaise action ou enlin par le secours ou appui matériel fourni pour son accomplissement. Ainsi, à ces divers litres, coopèrent à d'injustes entreprises financières, les directeurs qui les commandent, les conseillers qui les votent ou les approuvent, les écrivains qui les louent ou s'en font les propagateurs et les employés subalternes qui aident sciemment à leur exécution.

2° La causalité effective est *immédiate,* si l'on participe à l'action même du prochain, par exemple un assassinat ou nn vol, ou si on la fait avec lui. La coopération *m< diale,* sans concourir à l'acte même du prochain, fournit des moyens qui, par leur nature ou grâce aux circonstances, exercent sur l'acte une véritable causalité; tels ceux qui aident à l'impression de livres ou de journaux mauvais, soit d'une manière éloignée en fournissant le local ou les matériaux, soit d'une manière prochaine en plaçant les caractères. La coopération médiale est *éloignée* ou *prochaine* suivant le degré d'efficacité des moyens ou leur connexité plus ou moins grande avec la fin à réaliser. Parfois même fournir des moyens un peu éloignés peut assez, facilement devenir une coopération prochaine, quand de fait ils ne seraient fournis par aucun autre et que sans eux l'acte n'aurait point lieu. La distinction pratique entre ces deux modes de coopération importe grandement pour la question de licéité morale.

3" Suivant l'intention du coopérant la participation est *formelle* ou *materielle.* Elle est formelle et toujours coupable, quand l'intention se porte sciemment sur l'action mauvaise du prochain ou sur un avantage ou une satisfaction que l'on ne peut obtenir que par elle. La coopération est simplement matérielle, quand le coopérant, sans s'associer aucunement au péché du prochain, concourt à son acte uniquement en vue de l'effet bon qu'il en attend et pour des raisons dignes d'approbation. Avec ces restrictions elle peut être permise moyennant quelques conditions que nous étudierons bientôt.

4° Au point de vue de la responsabilité morale, la coopération peut être *strictement injusteou simplement illicite.* La première, étant une participation effective à quelque injustice, est elle-même une injustice formelle, toujours soumise, suivant l'étendue et le degré de son efficacité, aux strictes obligations de restitution ou de réparation équivalente. La coopération simplement illicite, n'étant habituellement en soi qu'une violation de la charité, entraîne seulement l'obligation de satisfaire aux conditions de repentir et de ferme propos exigées pour l'absolution, toutefois avec le devoir de réparer le scandale, s'il y a lieu, ou d'observer les prescriptions ecclésiastiques destinées à empêcher toute rechute et à réparer le passé. Nous examinerons séparément la malice de ces deux coopérations, et les obligations qu'elles imposent.

11. Moralité. — *t. malice de la coopération formelle* STRICTEMENT INJUSTE OU SIMPLEMENT ILLICITE. — 1» S *urces de cette malice.* — 1. La malice de la coopération *formelle strictement injuste* provient de ce que toute participation effective, consciente, volontaire et efficace â une injustice accomplie par le prochain est elle-même une injustice dans l'exacte mesure de sa causalité mauvaise. Ce principe s'applique strictement à lu double hypothèse d'une coopération injuste, positive ou négative.

a) Dans l'hypothèse d'une coopération positive à une injuste damnification ou à une injuste détention du bien d'autrui, il n'est point douteux que la causalité mauvaise, quel que soit son mode d'opération, moral ou physique, immédiat ou médiat, principal ou secondaire, constitue un péché formel d'injustice, dés lors qu'elle est certaine et qu'elle s'accomplit avec l'adviTlance et le consentement suffisants. Si elle était douteuse et que l'acte ne fût point encore accompli, l'on ne pourrait agir légitimement, à moins d'acquérir directement ou indirectement une certitude suffisante de la non efficacité mauvaise. Mais après l'acte accompli avec bonne foi ou ignorance invincible de l'injustice commise, le confesseur peut être autorisé à ne point troubler celte bonne foi, si le pénitent a pour lui des raisons assez, valables et que la monition présente d'assez graves difficultés, toute crainte de scandale étant d'ailleurs écartée.

b) Dans l'hypothèse d'une coopération négative ayant une efficacité vraiment injuste et très déterminée, on est également responsable de toute l'injustice causée. Il est vrai qu'en principe, en dehors des questions de justice, une coopération simplement négative n'enlraine la responsabilité d'aucune faute particulière commise par le prochain. Mais il n'en est point de même en matière de justice, dans les cas où le devoir d'empêcher ou de réprimer l'injuste action du prochain est très strict et très déterminé. La coupable omission d'un tel devoir, accompagnée d'une suffisante prévision et volition du dommage, étant une injuste coopération vraiment efficace, entraîne toutes les obligations imposées par la vertu de justice. Tel est le cas d'un si rviteur ou employé particulièrement chargé, en vertu d'un contrat tout spécial, de la surveillance ou de la garde d'un bien déterminé. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 1013.

c) A l'injustice formelle peuvent se joindre accidentellement les malices spécifiques du scandale, de la désobéissance formelle aux lois de l'Église ou du sacrilège. Toutefois le sacrilège proprement dit, supposant toujours une réelle injustice, peut ne point exister dans certaines coopérations purement matérielles et secondaires ou l'Église, pour de graves raisons d'ordre privé ou public, pourrait être présumée céder son droit, comme tout propriétaire est censé le faire en pareil cas pour éviter à quelque coopérant forcé un mal très grave. Wall'elaert, *Elude sur la coopération au mal,* 2e édit., Bruges, 1892, p. 67 sq. ; dom Bastien, *Des censures gui atteignent la liquidation des biens ecclésiastiques et des congrégations religieuses,* Paris, 190i>. p. 36 sq. De même il n'y aurait point désobéissance formelle aux lois ecclésiastiques si l'Eglise, pour de très graves raisons, déclarait qu'elle tolère une coopération purement matérielle et secondaire à l'inique spoliation de ses biens. En fait, les récentes instructions pontificales (1906) sur l'application de la loi de séparation en France indiquent plusieurs tolérances de ce genre. Pour ce qui concerne les présidents, trésoriers et autres personnes préposées à l'administration et à la garde des biens ecclésiastiques, si l'ordinaire juge, d'après les circonstances particulières, que le refus des clefs entraînera pour ces personnes de graves dommages, il pourra, après avoir examiné la queslion en conscience et devant Dieu, tolérer que ces personne-, après avoir explicitement protesté contre la violenc qui leur est faite, laissent les clefs *in propriis locis,* sans fournir aucune autre aide, ou sans souscrire aucun acte de la spoliation accomplie.

On peut également tolérer que des fonctionnaires du gouvernement acceptent la charge d'administrateur séquestre, dés lors qu'ils ne peuvent réellement refuser sans s'exposer au danger de subir de graves dommages . mais l'on doit empêcher l'étonnement des fideles et il a· parvient à l'évéque de déterminer ce qui est néces-

saire pour cette fin. On permet enlin que les locataires des biens ecclésiastiques détenus par l'administrateur séquestre en vertu de la loi de confiscation puissent payer à celui-ci le prix de location quand le contrat ne peut être résilié sans un grave dommage pour le locataire. *Canoniste contemporain,* janvier 1907, p. 53.

2. Pour la coopération *simplement illicite,* la malice formelle existe dans chacune des circonstances suivantes : *a)* Quand la volonté du coopérant s'associe directement à l'œuvre mauvaise du prochain ou qu'elle poursuit une satisfaction, un avantage, un intérêt qui en est réellement inséparable; ce que font habituellement ceux qui fréquentent ou soutiennent les loges maçonniques ou les cercles socialistes, soit dans le dessein principal d'y exercer l'apostolat du mal. soit seulement pour en obtenir des avantages autrement inaccessibles.

b} La malice est encore formelle, quand la participation, considérée dans toutes ses circonstances individuelles, est intrinsèquement mauvaise. Car un tel mal ne peut jamais être permis. — a. Ce caractère intrinsèquement mauvais doit s'apprécier principalement suivant l'enseignement du saint-siège ou le commun enseignement des théologiens. Nous citerons comme exemples de participation intrinsèquement mauvaise déclarée telle par l'autorité des Congrégations romaines : toute participation effective à la construction de temples païens servant au culte idolâtrique, *Collectanea S. C. de Propaganda /ide,* Rome, 1893, η. 1697, 1701, 1706, 1718, et toute participation directe, même éloignée, aux superstitions païennes, quelle que soit la direction intérieure donnée à l'intention qui ne peut enlever à l'acte son caractère évidemment idolâtrique. *Op. cit.,* n. 1700, 1707, 1713, 1731.

La coopération *in divinis* avec les hérétiques,quoique défendue par le droit ecclésiastique comme habituellement dangereuse ou scandaleuse, n'est cependant point intrinsèquement mauvaise et peut être parfois permise pour de graves raisons et avec certaines conditions déterminées. *Op. cit.,* n. 1811, 1814, 1833. Ce qui parfois peut être également vrai d'une coopération secondaire el purement instrumentale à l'application des lois civiles contraires aux droits de l'Église, Waffelaert, *op. cit.,* p. 69 sq.; dom Rastien, *op. cit.,* p. 34 sq. Comme exemples de participation intrinsèquement mauvaise, proclamée telle par le suffrage commun des théologiens conformément aux principes de la loi naturelle, on peut particulièrement citer toute coopération prochaine aux péchés opposés au sixième commandement toujours réalisée dans toute occasion prochaine qui n'est point strictement nécessaire et dans toute participation ou assistance qui de sa nature tend uniquement à l'accomplissement du péché. S. Alphonse de Liquori, *Theologia moralis,* l. II, η. 64 sq. — *b.* Pour apprécier justement la malice intrinsèque d'une coopération, l'on doit encore observer que parfois un changement dans les circonstances particulières peut faire qu'un acte de cette nature cesse d'être réputé intrinsèquement mauvais. Suivant la remarque de Suarez, */>‹· legibus,* L H, c. xiti, n. 6, le vol et l'homicide, toujours défendus par la loi naturelle, ne sont point toute appropriation du bien du prochain ni toute destruction de sa vie, mais seulement l'appropriation iniuste et la destruction injuste, faite sans nécessité d ordre privé ou d'ordre social et sans autorité. De même pour quelques participations prohibées par la loi naturelle, la défense immuable ne porte point nécessairement sur toutes les circonstances où elles peuvent s'accomplir. Ainsi, suivant l'encyclique de on XIII, *Libertas præslantissinium* du 28 juin 1888, réclamer, soutenir ou concéder l'absolue liberté de penser, d écrire, d'enseigner ou l'égale liberté des relipuus comme aulaul de droits conférés a l'homme par la nature, est toujours un acte mauvais, parce que c'est la négation des droits de Dieu et la déification de la liberté humaine. Si cependant ces mêmes libertés sont concédées, réclamées ou soutenues seulement dans la mesure strictement nécessaire pour épargner â la société un plus grand mal, leur revendication, leur concession et leur usage peuvent être tolérés ou permis. Il est également interdit de voter le budget des cultes non catholiques dans le but d'aider à leur conservation ou à leur développement; mais il est permis même aux députés catholiques de le voter, dans le but d'empêcher un conflit religieux ou social et avec la seule pensée de ne point supprimer un droit politique que l'on suppose exigé par de graves nécessités sociales. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. 1, n. 660. De même, bien qu'il soit toujours défendu aux magistrats catholiques de coopérer à l'application de la loi civile du divorce avec une intention ou une volonté contraire au droit naturel ou aux droits de l'Eglise, cette coopération peut n'èlre point mauvaise, quand on vise uniquement les effets civils de la loi et qu'il y a nécessité pour le< catholiques de ne point se laisser évincer de toutes les fonctions publiques ou leurs ennemis pourraient leur nuire très gravement.

c) En l'absence de ces deux causes d'illicéité, toute participation est encore interdite, quand aucune raison grave n'excuse du devoir de charité ordonnant, sauf inconvénient trop grave, d'empêcher la faute du prochain ou de n'y point concourir, même matériellement. L'existence de ce devoir découle nécessairement du précepte de la charité spirituelle ou de la correction fraternelle par lequel on est tenu de secourir le prochain dans une nécessité spirituelle comme est celle où il est, même par sa faute, décidé à commettre le péché. Devoir impérieux dont une vraie nécessité ou une raison grave peut seule excuser. Nous examinerons bientôt quelle doit être celte raison suivant la nature ou le degré de la coopération et la gravité de l'ell'et à redouter.

d) A ces causes communes d'illicite participation effective peuvent assez souvent se joindre des raisons particulières : le scandale partiel ou général, mal très grave que l'on doit toujours éviter, le danger pour la foi ou la vertu du coopérant ou d'autrui, ou une interdiction spéciale de l'Église fondée sur ces mêmes raisons ou sur d'autres considérations. Les décisions des Congrégations romaines en matière de coopération fournissent de nombreux exemples de ces interdictions ecclésiasliques, particuliérement pour ce qui concerne les relations avec les hérétiques, les mariages mixtes et les écoles neutres.

2' *Malice spécifique de la coopération formelle, strictement injuste ou simplement illicite.* — 1. *Malice spécifique de l'injuste coopération formelle.* — *a)* Dans l'exacte mesure où elle est cause effective d'une réelle injustice, cette coopération est évidemment une faute spécilique d'injustice, qui se subdivise en diverses espèces suivant la nature de l'acte injuste auquel on coopère, vol, vol sacrilège ou vol par rapine. — *b}* Au péché spécifique d'injuslice peuvent souvent se joindre des péchés de scandale ou de coupable jouissance intérieure du mal survenu à autrui. Souvent aussi à cause de lois ecclésiastiques gravement violées, il peut y avoir en même temps sacrilège ou rébellion formelle punie de peines très graves, comme dans le cas de participation au vol, à la confiscation ou à l'appropriation de biens possédant par leur spéciale destination un caractère sacré.

2. *Malice spécifique de la coopération simplement illicite.* — Nous parlons uniquement du péché de coopération, considéré dans sa relation avec la faute d'autrui. Car il est évident que l'acte de coopération, envisagé dans sa oropre individualité, a uue malice

particulière qui doit s'apprécier suivant les principes généraux de moralité. — a) La coopération simplement illicite est toujours une violation de la *charité,* en ce qu'elle enfreint le précepte qui oblige, sauf inconvénient trop grave, d'empêcher la faute du prochain ou de n'y point concourir même matériellement. Souvent aussi elle viole la charité d'une manière spéciale par le péché concomitant de scandale, dont la gravité dépend principalement de la nature et de l'étendue du mal spirituel causé â quelques individus ou à un très grand nombre. — *b)* La coopération illicite est-elle toujours aussi une faute contre la *vertu particulière* violée p: r le prochain? — *a.* Il y a certainement péché affectif interne contre cette vertu particulière toutes les fois que la volonté du coopérant se délecte dans la circonstance particulière de la coopération à telle faute du prochain. Lehrnkuhl, op. *cit.,* t. i, n. 245. — *b.* Quant à la faute effective externe contre cette vertu particulière, elle existe seulement dans le cas ou le coopérant est vraiment cause coupable, au moins partielle, du mal accompli par le prochain. Ce qui est réellement le péché de scandale, que nous ne supposons point dans la coopération proprement dite, bien qu'il puisse l'accompagner accidentellement. D'ailleurs on démontrera à l'article Scandale que si ce péché entraîne, outre la violation de la charité, une faute spécilique contre la vertu particulière enfreinte par le scandalisé, c'est seulement dans le cas ou le scandale est effectivement produit par une vraie causalité mauvaise. Wafielaert, *Dissertation sur la coopération au mal et l'espèce morale du scandale,* p. 81 sq. — c) Dans la coopération illiciti· comme dans la coopération strictement injuste, d'autres malices spécifiques peuvent assez souvent se rencontrer, particulièrement la désobéissance à des lois spéciales portées par l'Église avec ou sans pénalité et la violation de la vertu de foi quand on se place sciemment dans un grave danger de la perdre.

II. LICÉITÉ DE LA COOPÉRATION MATÉRIELLE MOYENNANT CERTAINES CONDITIONS DÉTERMINÉES. — 1° Les cas ou la coopération matérielle peut être permise, ainsi que les conditions, exigées par le droit naturel ou le droit ecclésiastique, découlent des principes précédents. — I. Le droit naturel exige deux conditions : *a)* La participation, de quelque manière qu'elle s'exerce, doit n'être point intrinsèquement mauvaise et rester purement matérielle. L'absence de tout caractère intrinsèquement mauvais doit s'apprécier suivant les principes déjà énoncés. Le fait d'une coopération purement matérielle résulte à la fois de cette absence de malice intrinsèque et de la volonté positive de ne s'associer aucunement à l'acte mauvais du prochain. Cette volonté est suffisante dès lors qu'on veut uniquement l'effet bon et que l'on a une grave raison d'aji*. — *b)* Le droit naturel exige encore le concours de raisons ou d'inconvénients graves suspendant momentanément le devoir de charité d'empêcher ou de ne point permettre la faute du prochain. liaisons qui doivent être d'autant plus graves que le mal à craindre est plus considérable, ou que la coopération est plus immédiate et plus nécessaire. Ces raisons seront particulièrement étudiées pour chaque espèce de coopération, aux articles spéciaux. Nous observerons seulement que, parmi ces raisons, celle de procurer un bien commun souverainement important à la société, en maintenant aux charges et fonctions publiques des hommes favorables à la cause catholique, tient la première place. Elle peut avoir de nombreuses applications dans nos sociétés actuelles. Mais pour éviter de multiples inconvénients, ces applications doivent toujours être soumises à l'appréciation de l'autorité ecclésiastique, guide autorisé de toutes les consciences.

2. Le droit ecclésiastique impose parfois des conditions spéciales, fondées sur le droit naturel ou le dépassant entièrement, et pour lesquelles l'autorité ecclésiastique a seule le droit d'interprétation ou de dispense. Nous rappellerons comme exemple les instructions données par le saint-siège pour la ratification et la célébration des mariages mixtes, l'assistance purement matérielle à quelques cérémonies du culte protestant ou schismatique dans des cas de vraie nécessité sociale, et la fréquentation d'écoles purement neutres, reconnue moralement nécessaire par l'autorité ecclésiastique. Sur ces points et sur d'autres semblables l'Eglise peut, quand elle le juge nécessaire, concéder bénévolement quelque tolérance dont elle fixe elle-même les limites et les conditions. Toutes ces régies ou tolérances ecclésiastiques seront exposées ultérieurement à leurs places respectives.

2U Dans l'application de ces principes de droit naturel ou ecclésiastique, l'on doit toujours se rappeler qu'une même coopération peut, avec un changement de quelques circonstances, être tantôt permise, tantôt interdite pour les raisons et avec les réserves que nous avons déjà signalées. L'on devra donc soigneusement étudier ces diverses circonstances à la lumière des directions ou des instructions du saint-siège et de l'enseignement des théologiens autorisés.

3" Dans le cas de doute sérieux et persévérant sur la licéité morale d'une coopération, on doit habituellement, même quand la vertu de justice est hors de cause, consulter l'autorité ecclésiastique à qui il appartient de donner la direction nécessaire, surtout quand il s'agit d'actes intéressant gravement le bien de la société. Cette consultation est d'autant plus nécessaire qu'elle est le meilleur moyen de procurer l'uniformité d'action parmi les catholiques et d'arrêter ou de prévenir le scandale. Les recueils de décisions des Congrégations romaines contiennent beaucoup de réponses à des consultations de ce genre. Observons toutefois que dans ces réponses le saint-siège ne donne point toujours une décision doctrinale absolue. Assez, souvent il se contente de tracer pour le cas particulier une règle de conduite qui suffit à écarter toute incertitude pratique. Parfois même, c'est une decision, une concession ou une tolérance que l'on ne peut sans autorisation spéciale étendre à d'autres cas. Telles sont particulièrement plusieurs réponses relatives à quelques coopérations à l'application de la loi civile du divorce en France, Saint-Office, 26 juillet 1887; Pénitencerie, 23 septembre 1887 et 4 juin 1890, et la réponse du Saint-Office, 26 mars 1895, autorisant les catholiques anglais, moyennant cerlaines condition-déterminées, à suivre les cours des universités d'Oxforo et de Cambridge.

4» Quand le pénitent ignore en toute bonne foi l'illicéilé d'une coopération déjà effectuée, le confesseur devra appliquer les principes généraux qui règlent cett situation de conscience. C'est donc pour lui un devoir de justice d'avertir et d'instruire les pénitents qui l'interrogent sur ce point. C'est aussi un devoir de charit d'avertir ou d'instruire, quand la malice de la coop—ration n'est point communément ignorée ou l'est seul· ment pour un temps bien court, ou quand de l'omissiv de ce devoir résulterait pour la société un grave scandale ou un réel danger d'oblitération complète de quelqti· obligation morale. Cependant celte obligation de charité, toute considérable qu'elle est, peut être momentanément suspendue, quand son accomplissement causerai t de graves inconvénients, surtout si le bien commu de la société peut être plus efficacement procuré o sauvegardé par d'autres moyens. Lehrnkuhl, *Theolrgi moralis,* t. n, n. 414; Berardi, *Praxis confessariorun* 3«édit., Faenza, 1899, t. iv, n. 340. Suivant ces principes dans la plupart des milieux actuels, le confesseur pei. n ôtre point tenu en charité d'avertir ou d'instruire le· pénitents qui, en remplissant mal leurs devoirs d'élec-

leurs, coopèrent plus ou moins coupablement à l'élaboration de lois mauvaises. Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* t. i, n. 359.

III. Obligations qui résultent de la coopération strictement injuste ou simplement illicite. — 1° Toute coopération strictement injuste entraîne l'obligation de réparer intégralement le dommage causé, car l'injustice ne cesse que par l'exacte réparation que l'on en fait. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. LXII, a. 2, 8. Si cependant la coopération pouvait, en certains cas de force majeure et avec le consentement présumé du propriétaire, cesser d'être injuste, même sans être entièrement permise, l'obligation à la restitution n'existerait point.

Dans le cas de plusieurs coopérants injustes agissant de concert, la causalité de chacun s'étendant effectivement à tout le dommage intégralement voulu par le groupe des coopérants, chacun est, suivant la nature, l'efficacité et le degré de sa coopération, responsable de la totalité du dommage, soit principalement et avant tout autre, soit secondairement et à défaut des autres plus coupables. Toutefois cette obligation solidaire peut, en toute bonne foi, être assez facilement ignorée, du moins dans son intégrité, surtout à cause de ce préjugé courant que la responsabilité personnelle est strictement limitée au tort absolument causé par l'individu, bien que l'on ne puisse ignorer la culpabilité de son acte. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. III, n. 579.

Relativement à la restitution des biens ecclésiastiques pour ceux qui coopèrent à l'application de la loi de confiscation de 1905, plusieurs réponses particulières de la Sacrée Pénitencerie pour les diocèses d'Arras et de Soissons statuent pour des cas particuliers : a) que, vu toutes les circonstances, l'obligation *personnelle* de restituer n'est point certainement imposée aux maires et aux conseillers municipaux qui par leurs votes ont décidé pour l'usage de la ville l'achat de couvents ou de biens religieux, S. *Pénitencerie,* 9 mai 1906, car il n'y a point détention personnelle de ces biens, puisqu'ils sont détenus par la ville, ni vraisemblablement coopération personnelle effective à la confiscation, puisque celle-ci est réellement effectuée par la loi; — b) que l'obligation de restituer incombe aux particuliers qui deviennent acquéreurs des biens ecclésiastiques vendus en tout ou en partie par la ville qui les détenait; cette obligation provient de l'injuste détention des biens : *teneri hujusmodi emptores, ratione rei acceptæ, ad restitutionem congregationi vel saltem Ecclesiæ;* il y a cependant lieu à une composition qui pourra être fixée par l'ordinaire selon les pouvoirs qui lui sont transmis, S. *Pénitencerie,* 7 juin 1906; — c) que l'obligation de restituer n'est point suffisamment certaine pour ceux qui ont librement accepté et géré la charge de liquidateurs d'une communauté religieuse conformément à la loi de spoliation de 1901. S. *Pénitencerie,* 17 septembre 1906.

2° Plusieurs circonstances particulières de la coopération strictement injuste et de la coopération simplement illicite peuvent imposer quelque obligation spéciale : 1. Quand la coopération, de quelque nature qu'elle soit, est punie par des peines ecclésiastiques, l'on reste soumis à ces peines, jusqu'à ce que l'on ait donné à l'Eglise la satisfaction nécessaire. C'est particulièrement le cas du conjoint catholique qui se serait présenté au temple hérétique pour y faire ratifier par un ministre un mariage mixte préalablement approuvé ou non approuvé par l'Église. — 2. Quand la coopération est accompagnée de scandale, comme la plupart de celles que nous avons mentionnées, il y a toujours obligation de réparer ce scandale suivant sa gravité ou suivant l'étendue du mal produit. Cette obligation est bien plus stricte, lorsque la coopération scandaleuse suppose quelque faute grave contre la profession publique de la foi catholique. — 3. Si le coopérant s'est placé dans une occasion prochaine de péché ou s'il est particulièrement en grave danger de perdre la foi, il est tenu de se soustraire dans la mesure du possible à ces périlleux entraînements, surtout quand ils sont habituels.

3° En dehors de ces circonstances particulières, la coopération simplement illicite n'impose habituellement point d'autre obligation qu'un repentir sincère accompagné d'un véritable ferme propos, toujours plus difficile à constater quand il y a récidive fréquente dans les mêmes fautes.

4° On exposera ailleurs les devoirs de correction, de monition et de vigilance, qui incombent spécialement aux confesseurs ou aux parents et aux supérieurs.

Outre les ouvrages cités dans cet article on peut particulièrement consulter : S. Augustin, *Epist.,* XLVII, n. 2 sq., t. XXXIII, col. 184 sq. ; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. LXXVIII, a. 4; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, dub. VII, Quaracchi, 1887, t. III, col. 835 sq. ; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, q. IV; S. Antonin de Florence, *Summa theologica,* part. II, tit. I, c. IX, Vérone, 1740, t. II, p. 144 sq. : Denys le Chartreux, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, q. III; Cajétan, *In IIª IIæ,* q. LXXVIII, a. 4; Azpicuelta ou Navarrus, *Enchiridion sive manuale confessariorum,* c. XVII, n. 262 sq. ; Sylvius, *In IIª IIæ,* q. LXXVIII, a. 4 ; Laymann, *Theologia moralis,* l. II, tr. III, c. XIII, n. 4 sq., Lyon, 1654, p. 237 sq. ; Thomas Sanchez, *Opus morale in præcepta decalogi,* l. I, c. VII, Parme, 1723, t. I, p. 21 sq. : Lacroix, *Theologia moralis,* l. II, n. 250 sq. ; Salmanticenses, *Cursus theologia moralis,* tr. XXI, c. VIII, n. 76 sq.; Sporer, *Theologia moralis super decalogum,* tr. V, c. I, n. 42 sq., Venise, 1731, t. II, p. 77 sq. ; Elbel, *Theologia moralis decalogalis,* part. II, conf. XII ; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. II, n. 59 sq. ; Bouquillon, *Tractatus de virtutibus theologicis,* Bruges, 1877, p. 380 sq.; Müller, *Theologia moralis,* 7ᵉ édit., Vienne, 1894, t. II, p. 130 sq. ; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 646 sq. ; Berardi, *Praxis confessariorum,* 3ᵉ édit., Faenza, 1898, t. I, n. 281 sq. ; Villada, *Casus conscientiæ his prieserlim temporibus accommodati,* 3ᵉ édit., Bruxelles, 1895, traitant surtout dans le Iᵉʳ volume et dans une partie du IIᵉ les principaux cas de coopération dans nos sociétés actuelles ; Waffelaert, *Etude sur la coopération au mal surtout en matière politique et religieuse,* 2ᵉ édit., Bruges, 1892; J. Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale,* théorème LIX, Paris, Lille, 1896, p. 330-340.

E. Dublanchy.

COORNHERT ou **KOORNHERT** Théodore, personnage hollandais mêlé, au XVIᵉ siècle, aux discussions politiques et religieuses qui agitèrent les Pays-Bas. Il naquit en 1522 à Amsterdam d'une honorable famille de marchands. Doué de talents exceptionnels, il apprit, dans son enfance, le français, l'espagnol, la musique et la gravure. Dans sa jeunesse, il fit un voyage en Espagne et en Portugal. A son retour en Hollande, il épousa Cornélia Simons, qui appartenait à une pauvre mais honnête famille. Ce mariage lui attira bien des désagréments; son père, étant mort sur ces entrefaites, l'avait déshérité, et sa mère s'était opposée à cette union. Pour gagner sa vie, Théodore entra comme concierge dans une noble famille. Il ne tarda pas à quitter cette place et s'établit à Harlem comme graveur. Il s'occupait en même temps de questions religieuses, mais dans un esprit de nouveautés. A celle occasion, il sentit le besoin d'apprendre les langues anciennes; il apprit donc, à l'âge de 30 ans, le grec et le latin, et se rendit si fort dans ces deux langues qu'il put traduire en hollandais les 12 chants de l'*Odyssée* d'Homère et divers écrits de Sénèque. Sa culture littéraire lui permit d'orienter sa vie dans une voie nouvelle ; il devint notaire et ensuite secrétaire d'État de Harlem. Il entra en relations avec Guillaume d'Orange, le chef des partisans de la suprématie espagnole dans les Pays-Bas. Comme il soutenait des nouveautés en matière religieuse, il fut jeté, en 1567, en prison et y passa plusieurs mois. A sa sortie de prison, il s'expatria et alla s'établir à Clèves et à Emmerich sur le bas Rhin, où il vécut plusieurs an-

nées, en exerçant son métier de graveur. En 1572, par suite d'un changement de circonstances, il retourna en Hollande, ou il s'occupa de brigandage et de piraterie. Il s'attira par là la haine des pirates ou des Gueux marins. ce qui l'obligea à s'expatrier une seconde Ibis. Après la pacification de Gand, il retourna, en 1576, en Hollande, et s'établit de nouveau comme notaire à Harlem. Les disputes religieuses, auxquelles il se mêla, l'obligent à changer plusieurs fois de domicile. On le voit successivement à Gravenhage, à Delft et en dernier lieu à Gouda, ou il meurt le 29 octobre 4590. II publia plusieurs écrits : politiques, littéraires, théologiques et ascétiques.

Sur le terrain religieux, il prit une position personnelle, qui lui attira l'animosité et les persécutions des calvinistes hollandais : d'un côté, il rejette les prérogatives et l'autorité divine de l'Église catholique, et s'en sépare; de l'autre, il ne voit ni dans Luther, ni dans Calvin, ni dans aucun des autres chefs des sectes protestantes le signe d'une .mission divine; il regarde comme des erreurs plusieurs de leurs doctrines, par exemple cellede la réprobation absolue. Voici les grandes lignes de son système religieux : la religion chrétienne a subi une profonde décadence; il faut attendre que Dieu suscite de nouveaux apôtres, marqués du signe évident de la mission divine. Jusque-là il y a pour tous les chrétiens une sorte d'intérim et une phase de liberté; il n'est nullement nécessaire de s'agréger à quelque communauté chrétienne; lui-méme mit ce principe en pratique : on peut cependant permettre aux faibles cette agrégation. Les prédicateurs doivent se borner à lire aux fidèles des passages de la sainte Écriture, sans y ajouter, de leur propre autorité, aucun commentaire. Il fut conduit à cette idée par le principe de la libre recherche qu'il défendit dans ses discours et ses écrits. Ces nouveautés déplurent aux calvinistes hollandais; et il aurait souffert davantage de leurs persécutions. s'il n'eût été protégé par les princes d'Orange et pard'aulres hauts personnages. D'ailleurs, il chercha toujours à défendre dans ses écrits la religion et la morale. Ces écrits, à l'exception de la traduction de l'Odyssée, ont été édités à Amsterdam en 1630 en 3 in-fol, avec sa biographie.

Van der Aa, *Biographisch H'oordenboek der Nederlanden,* 2' édit., t. in. p. 214: Alberdingk Thijm, *Spiegel van Nederlandsche Letteren,* Louvain, 1877, t. n, p. 124; *Kirchenlexikon,* 2· édit., t. vu, col. 1008-1010.

V. Ekmoni.

COPPOLA André,oratorien italien, mort en!832. On a de lui : *Morale sislema dei beato Alfonso de Liguori discusso nella S. C. dei Bili con autorilà apostolica difeso dai quattro sillogismi del Signor canonico I). Gaetano de Folgore die I'oppugnano,* Naples, 1824.

Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini,* Naples, 1837, t. I, p. 114-115 ; Hurter. *Nomenclator,* t. in, cot. 906.

A. Palmieri,

COPTES. Voir Égypte (Église d').

COQUÉE Léonard, de l'ordre des augustins, né à Orléans, mort à Elorence en 1615, célèbre par ses ouvrages de théologie et d'histoire, ayant pour but de défendre la papauté contre les calomnies et les attaques des protestants. Il a publié : 1· *Commentaria in libros D. Augustini de civitate Dei,* Paris, 1636; 2» *Anti-Mornæus, id est confutatio mysterii iniquitatis, in quo eliicidata historiae verilate, Bomani pontifices vindicantur ab adversarii calumniis, eorumque sacra auctoritas ac fides orthodoxa asseritur,* Paris, 1613; Milan, 1616; 3" *Apologia pro summis pontificibus, in qua eorum auctoritas, et a Ii. Petro continuata successio demonstratur,* Milan. 1619; 4° *Examen praefationis monitoriae Jacobi l ifagna Brilannix regis prtemissæ apologi# su# pro juramento fidelitatis, in quo examine et ipsa regis apologia refellitur, et summorum pontificum brevia ad catholicos Anglos missa defenduntur,* Eribpurg, 1610.

Elsslus, *Encomiasticon augustinianum,* p. 429 ; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana,* p. 259-260 ; Jiicher, *Allgemeines Getehrten-Lexicon,* t. t, coi. 2083 ; Toretli, *Secoli agostiniani,* Bologne, 1678, p. 373; Lanteri, *Postrema sxcula sex religionis augusliniance,* t. n, p. 330; Cruseni, *Pars tertia Monastici augusliniani,* p. 717 ; Hurler, *Nomenclator,* t. i, p. 159.

A. Palmieri.

COQUELIN François, religieux feuillant, né à Salins en Bourgogne, mort à Pérouse en 1672.11 embrassa la vie religieuse en 1623 au monastère de Sainte-Pudenlienne de Rome et reçut le nom de Saint-Nicolas. Après avoir été procureur de son ordre en cour de Rome, il fut élu, en 1654, supérieur général pour succéder au cardinal Bona. A la fin de sa vie, il se retira au monastère des feuillants de Pérouse. Il est auteur d'une vie de saint Claude : *Compendium vil# et miraculorum S. Claudii,* in-8», Rome, 1652.

Ch. deVisch, *Bibliotheca scriptorum ord.cisterciensis,* in-4·, Cologne, 1656, p. 111: [doni François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit,* in-8·, Bouillon, 1777, 1.1, p. 216.

B. Heurtebize.

CORAI DIAMANTIOS, un des savants et littérateurs les plus illustres de la Grèce moderne, dont le rôle a été considérable dans la renaissance politique et littéraire de sa patrie. Né à Smyrne le 27 avril 1748, il est mort à Paris en 1833. Dans la liste de ses nombreux écrits, on trouve quatre ouvrages de théologie : 1° Ὀρβόδοξο Διδασκαλὶα εἴτουν σύνοψι τὴ χριστιανικὴ Θεολογία παρὰ τοῦσοφωτὰτουκαι πανοσιωτὰτου ἐνἰερομονὰχοι; Κυρὶου Πλὰτωνο , Leipzig, 1782; Corfou, 1827; Munich, 1834; Athènes, 1837; c'est la traduction grecque du fameux catéchisme orthodoxe du métropolite Platon; 2" Σὺνοψι τὴ ἱερὰ ιστορία καὶ τὴ κατηχὴσεω , Leipzig, 1782; Venise, 1834; 3° Συμβουλὴ τριὼν ἐπισκὸπων, ἐπισταλεισκ κατὰ το 1553 ετο; προ τον Πὰπαν 'Ιοὺλιον τον Γ", μεταφρασὸεῖσα ἀπὸ τὴν λατινικὴν γλὼσσαν, και μὲ σημειὼσει ἐξηγηΘεῖσα, Londres (Paris), 1820; 4° Συνὲκδημο Ιερατικὸ περιὲχων τα δὺο προ Τιμὸθεον και τὴν πρὸ Τἰτον ἐπιστολ& τοϋ 'Αποστὸλου Παὺλου μὲ δὺο κοινὰ; μεταφρὰσει καὶ εξηγὴσει; διεξοδικὰ;, Paris, 1831. Les Grecs lui reprochent d'avoir donné le mauvais exemple de traduire en langue vulgaire les livres de l'Écriture sainte et d'avoir, dans ses explications, nié la hiérarchie en mettant sur le même pied d'égalité les évêques elles prêtres.

Autobiographie de D. Kordi, Paris, 1833, réimprimée par J. Rota dans l'Ἀπὰνδιαμα 'Ετιατολ»* 'Αδαμὰντιον Κοφαή, Athènes. 1841, t. n, p. 1-22: *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1856. t. XI. p. 776-769; Goudas, Βιοι παρὰλληλο, Ιὰ, txt τὴ Αναγινvὴαιν; τὴ 'Ελλὰέο ι,ατριὺὰντων 4ν8φὺν, Athènes, 1870, t. B. p. 81-122 Sathas, Νιοιλληνιχὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 662-672: Α*ϊ<»· · ■γχνχλοη:αιθιχὸν, Athènes, 1893-1894. t. IV, p. 768-775. Les meilleurtravaux sur la vie et les œuvres de Coraï sont ceux de Mamvikas, dans Τα μιτὰ Οὰ.ατο-, «ὑφιφἰντα ανγγφὰμματα Λ. Κοφαὴ, t. I. ρ. ζ'- ·'. et la biographie très détaillée de D. Thérianos. Διαμὰχη»; Κοεαὴ , Trieste, 1889, 1.l ; 1890, t. n, lit.

A. Palmieri.

CORAN. On étudiera successivement sa composition sa théologie et sa réfutation par des chrétiens.

t. CORAN. SA composition. — l. Recension II. Chronologie. III. Sourates de La Mecque et de M - dine. IV. Variantes. V. Influences païennes. VI. Influences judéo-chrétiennes.

I. Recension dl' Coban. — On trouve chez les principaux historiens et traditionnistes arabes, nolamimt chez Bokliari, Tabari, Mas'oudi, Suyouti, Tinnidi, .. mention de certains faits relatifs à la recension d texte coranique. De ces renseignements résulte le nb: suivant :

Du vivant de Mahomet et de son niiemigr successeu-

Abou Bekr, ses prédications avaient été conservées par fragments sur des feuilles de palmiers, des morceaux de cuir, de» omoplates, des tablettes de pierres; surtout elles étaient gardées dans la mémoire des croyants; Ceux d'entre eux qui en savaient de longues parties, étaient appelés « les porteurs du Coran, » *hamalat td-A'ordn.* A la sanglante bataille dite du « Jardin de la mort » conlre le faux prophète Moseïlimah, en l'an 11 de l'hégire, il périt beaucoup de ces porteurs du Coran, et l'on put craindre qu'une grande partie du texte sacré ne se perdit. Omar conseilla au khalife Abou Bekr d'en faire une recension. Ce travail, commencé sous Abou Bekr et achevé dans les premières années du règne d'Omar. fut confié à Zéïd, fils de Tâbit, jeune homme qui avait servi de secrétaire au prophète. Zéïd réunit tous les fragments qu'il put recueillir, puis il donna son manuscrit au khalife. Après la mort d'Omar, ce livre vint à son successeur el de là passa aux mains de l.lafsah, lille d'Omar. veuve du prophète. Cette première rédaction, faite sous la surveillance d'Omar, qui en est surtout responsable, ne fut pas revêtue d'un caractère officiel.

D'autres rédactions continuèrent de subsister à côté de celle de Zéïd, et ces rédactions présentaient entre elles des différences de quelque importance. On pouvait craindre qu'il n'y eût dans ces divergences matière à conflit et à schisme. Ainsi Abou Mousa el-Ach'ari possédait une recension qui faisait autorité chez les gens de Basrali ; Ibn Mas'oud en avait une qui faisait autorité à Koufah; une troisième, appartenant à el-Mikdàd, tils d'el-Aswad, était employée à Emesse, et ditlérait encore de celle dont on se servait à Damas. Otmân jugea utile d'unifier le texte sacré. Il s'adressa encore à Zéïd, fils de Tàbit, qui avait travaillé à la recension d'Omar; d'après les traditions les plus probables, il lui adjoignit pour collaborateurs 'Abd Allah ibn ez-Zobéïr, qui devint plus bird célèbre par ses luttes contre les Oinéyades, Sa'idibn el-'As et Abd er-Bahmân ibn el-I.Iàrit ibn Hichàm. On prit pour base le texte d'Omar et des recensions appartenant à quelques Koréichites; ces textes furent fondus ensemble. Lorsque le travail fut achevé, Otmân commanda de détruire tous les textes coraniques alors existanls. en épargnant seulement l'exemplaire de l.lafsah qui périt peu après. Puis il lit faire des copies de sa recension, el les envoya officiellement dans les provinces. C'est ainsi que fut fixé le texte du Coran.

H. Chronologie du Coran. — Qu'est-ce donc que ce texte? Comment doit-il être envisagé et étudié?

Tout d'abord, il n'existe pas de doute sur l'authenticité générale du Coran. Le Coran est bien un recueil des prédicalions de Mahomet; il est bien composé de paroles du prophète écoutées avec attention, et conservées avec soin par ses adeptes. L'accord est universel sur ce point. La question générale d'authenlicité ne se pose pas.

Mais le Coran est un recueil fait sans ordre; les sourales (chapitres) les plus longues ont été placées en tète, les plus courtes ont été rejetées à la fin, selon l'usage encore suivi en Orient dans la confection des Diwans ou recueils des poètes. Parfois Zéïd ajouta de petits fragments à de plus longues sourates, si le sens le permettait; le cas est connu notamment pour la sourate ix. Une tradition porte d'ailleurs que Zéïd réunit les sourates « avec beaucoup de peine et sans ordre ». Donc la question se pose de cherchera rétablir l'ordre chronologique dans cette suite décousue de morceaux.

Celte question a été étudiée un peu par les Orientaux. On trouve chez eux une tradition présentant cer-: lines variantes, sur l'ordre des sourates, et quelques essais de critique fondés sur le style. Au reste, le texte du Coran porte la mention « médinoise » ou « mecquoise » en tète de chaque sourate. Cette répartition, qui remonte à une époque très ancienne, se rapporte aux deux grandes périodes de la vie de Mahomet : celle qui a précédé l'hégire, c'est-à-dire l'émigration du prophète de La Mecque à Médine, et celle qui l'a suivie.

Les savants d'Occidenl ont essayé de pousser plus loin que n'avaient pu le faire les musulmans, l'étude de la chronologie du Coran. Il faut citer parmi ceux qui se sont occupés de cette question les historiens Sprenger, Weil, Muir, surtout Nœldeke qui écrivit sur l'exégèse du Coran un beau travail couronné dans un concours de ['Académie des inscriptions et belles-leltres de Paris. Le savant sicilien Amari avait envoyé sur le même sujet un mémoire qui fut également couronné, niais qui n'a pas été livré à l'impression. L'Anglais Rodwell a publié une traduclion du Coran, disposée d'après l'ordre probable de la composition des sourates.

Les critères, employés par les orientalistes pour apprécier la date des divers morceaux, sont de deux sortes, et de valeur inégale. Les uns sont tirés du style, les autres de l'histoire. Pour le style, il est aisé de remarquer que l'éloquence de Mahomet est plus ardente, plus enflammée au début de sa prédication, qu'elle va ensuite se refroidissant, et que peu à peu l'apôtre chez Mahomet fait place au politique et au législateur; on peut noter encore quelques indices, dont nous donnerons tout à l'heure des exemples. Ces critères tirés du style sont assez sûrs en principe, mais peu précis dans les détails.

Les critères tirés de l'histoire sont bien plus nombreux, et ils permettent une étude beaucoup plus minutieuse. La vie de Mahomet, surtout à partir de l'hégire, nous est connue dans de grands détails, au moyen d'une quantité de traditions dont beaucoup offrent une sérieuse probabilité d'exactitude historique. Ces traditions sont consignées, soit dans les ouvrages spécialement consacrés à la vie du prophète, comme ceux de Wâkidi, d'Ibn Hichàm et le *Kilâb el-Khands,* soit dans les écrits des historiens, des traditionnislés el des commentateurs. Dans ces ouvrages on trouve souvent des données concernant les circonstances où fut promulgué tel ou tel chapitre, tel ou tel verset du Coran, et le nombre de ces données est assez considérable pour permettre un contrôle des unes par les autres. De là la possibilité d'une analyse historique du Coran; cette possibilité ne naîtrait pas du texte même du livre, assez pauvre en allusions historiques.

Au moyen deces critères, on a obtenu certains résultats, qu'il serait trop long ou trop difficile de résumer ici, mais dont voici quelques-uns, à litre d'exemples.

III. Sourates de La Mecque et de Médine. — Parmi les sourates de La Mecque se trouvent notamment les sourates t.xxxt et lxxxii, celle du « soleil ployé » et du « ciel qui se fend »; leur situation à l'origine de la prédication coranique est reconnaissable à l'éclat du style, à l'accent d'enthousiasme dont elles sont animées. La sourate xcvt est une des premières aussi ; elle commence par les mots : « Prêche au nom du Seigneur qui a créé tout, » par lesquels, selon la tradition, l'archange Gabriel aurait conféré la mission prophétique à Mahomet. La sourate lxxiv commence par des versets qui sont ceux que Mahomet aurait prononcés, après une vision qu'il eut de l'archange tout au début de sa mission. La sourate lui contient des versets relatifs aux fauxdieux de l'Arabie (versets 19-20) qui, disent les historiens, auraient été suggérés à Mahomet par les conversations de musulmans revenus d'Abyssinie, en l'an 5 de la mission. Au début de la sourate xx sont des versets que l'on dit être ceux par lesquels Mahomet chercha à provoquer la conversion d'Omar. conversion qui eut lieu effectivement en l'an 6 de la mission. Le premier verset de la

sourate xxx parle d'une défaite des Grecs, vraisemblablement survenue dans une guerre entre Byzance et la Perse, l'an 7 ou 8 de la mission de Mahomet.

On a cherché à décomposer en plusieurs périodes tout ce laps de temps qui s'écoule entre le début de la prédication mahométane et l'hégire. Muir a cru pouvoir distinguer cinq périodes; M. Nœldeke et M. H. Derenbourg en comptent trois. Dans la seconde période Allah (Dieu) est souvent appelé le Rahmân, titre d'une divinité antérieure du paganisme; dans la troisième apparaît fréquemment l'apostrophe : « O vous hommes ! » Le style va se refroidissant d'une période à la suivante. Les sourates de la troisième période mecquoise sont parfois mêlées de fragments appartenant à la période médinoise. La petite sourate, appelée la *FâlHïak* (l'ouvrante), qui a été placée en tète du Coran et qui est souvent récitée dans la prière musulmane, marque, croit-on, la transition entre la première et la seconde période. La sourate xtx est celle qui a été lue par un groupe de musulmans au Negus chrétien d'Abyssinie, en présence d'envoyés koréichites, encore païens.

L'époque médinoise est celle où le prophète combat ses ennemis par les armes et organise l'islam. Les sourates de cette période renferment des préceptes législatifs et de nombreuses allusions relatives à des événements dont le détail nous est fourni par les historiens. Le prophète y attaque ses ennemis divers, « hypocrites » ou mauvais croyants, juifs, chrétiens, païens de La Mecque et d'ailleurs. L'importante sourate n, la plus longue du Coran, qui renferme des morceaux d'un grand intérêt au point de vue de la législation, est, en majeure partie, de l'époque qui a suivi immédiatement l'hégire. La sourate xvt est médinoise, parce qu'il y est clairement parlé des émigrés (mohàdjir) au verset 1 11 ; la sourate xxtx l'est de même, parce que le prophète y donne le conseil de ne controversée avec les juifs et les chrétiens que « de la plus belle manière », c'est-à-dire par la force, ce qu'il n'aurait pu dire avant l'hégire. Au verset 14 de la sourate XLVil, on voit Mahomet émigré regrettant sa patrie. La sourate lix contient des allusions à la lutte contre les juifs de Nadhir; la sourate xxxm, de même; la sourate lxiii se place après l'expédition contre les Banou Mostalik ; la sourate xt.vilt probablement après la paix de I.lodeïbiyah. Au verset 37 de la sourate xxxm, un homme est nommé, Zéïd, le seul contemporain de Mahomet expressément nommé dans le Coran avec Abou Lahab; Zéïd était fils adoptif de Mahomet qui, par ce verset, se donne l'autorisation d'épouser sa femme répudiée, Zéïnab. Le verset 29 de la sourate vu, faisant allusion à une modification dans les coutumes du pèlerinage, nous reporte au temps où les musulmans étaient devenus maîtres de La Mecque; enfin la sourate tx (versets 1 à 12 et 28) contient les versets que le prophète lit lire par Ali aux musulmans réunis pour le pèlerinage en l'an 9 de l'hégire; cette sourate est une des plus significatives au point de vue historique.

IV. Variantes. — Il semblerait qu'il ne dût point exister de variantes du Coran, la recension d'Otmàn étant censée unique. Et de fait il n'existe pas de variantes importantes; mais on trouve nombre de petites différences de lecture, tenant soit à quelque incertitude touchant les signes de vocalisation, qui sont surajoutés à l'écriture arabe, soit au maintien de certaines traditions divergentes, par la mémoire ou autrement. En effet, la destruction des textes coraniques ordonnée par Otmân ne put porter sur les leçons qui étaient conservées dans la mémoire des croyants, et d'autre part cette destruction ne fut pas tout â fait complète : on sait qu'il subsista plusieurs exemplaires du livre sacré, dont les plus célèbres sont celui dObay. fils de Ka b, et celui d'ibn Mas'oud ; ces recensions ne paraissent pas avoir présenté de variantes très importantes par rapport a la version otmanienne. On peut se rendre compte, en étudiant un commentateur bon philologue, tel que Zamakbchari, de la nature et du peu d'étendue des variantes du Coran. Par exemple, au verset 2 de la sourate vu, ou il est dit : « Suivez la loi qui vous est venue de votre seigneur, et ne suivez pas *(là tallabi'oii)* d'autres patrons que lui. » Zamakhchari rapporte la variante *là tablag'ou* qui donnerait le sens ; « Et ne désirez pas d'autres patrons que lui. » Au verset 8 de la sourate xx.xvi, le texte porte : « Nous avons placé devant leurs mains (min *beîn aîdlhini)* un obstacle; » une variante d'ibn 'Abbâs donne *fi aïdihim ;* une autre d'ibn Mas'oud *fi aimânihbn,* qui sont des expressions synonymes.

D'après la tradition, le Coran aurait été révélé en sept dialectes *(al/rof),* ce que l'on peut entendre en supposant que les divers morceaux en auraient été promulgués en divers dialectes, ou que l'ensemble du texte avait été recueilli en sept formes dialectales dislinctes; une tradition prétend que la première recension aurait réuni les variantes dialectales; c'est peu probable. Celte question des dialectes est obscure, et l'on peut sans doute interpréter la tradition comme signifiant que la langue du Coran faisait la synthèse de la langue de plusieurs tribus.

Quelques parties du Coran, je veux dire de la prédication coranique censée révélée, ont été perdues. Cela se conçoit, étant donné le mode de conservation de la prédication mahométane; en outre, cette vérité probable est admise dans l'islam ; on y admet qu'il a pu « tomber quelque chose du Coran »; une tradition nous montre Omar cherchant en vain un verset dans son Coran, et quelqu'un lui faisant observer que ce verset était une partie de ce qui était tombé du Coran. On dit aussi que la sourate xcvtn devait être plus longue à l'origine, tin est certainement autorisé à croire que parmi les paroles attribuées à Mahomet, conservées par les *hâdil* (les traditions), il y en a qui ont été prononcées dans les mêmes conditions que celles du Coran, et qui sont vraiment des fragments du livre, oubliés dans la collection.

Les Chiites, schismatiques musulmans partisans d'Ali, se sont servis de celte possibilité générale de variantes et de lacunes dans le Coran, pour prétendre soit qu'on avait altéré le livre saint, soit qu'on en avait retranché des passages favorables à Ali. D'après eux, cinq cents passages du Coran auraient été altérés. Ces prétentions des Chiites ne sont pas recevables. Une prétendue sourate ou Ali est mis presque sur le même rang que le prophète, et qui a été éditée par Garcin de Tassy et par Kazem Beg, est sans conteste apocryphe.

En dehors de ce texte chiite, on connaît deux courtes sourates qui auraient fait partie du Coran d'Obay et qui sont des prières sans grand intérêt.

V. Influences païennes. — Nous avons assez indiqué comment l'étude du Coran se reliait à celle de la vie de Mahomet; nous n'avons pas à faire ici l'histoire de cette vie, mais nous devons analyser les influences sous lesquelles s'est formée la pensée mahométane. Ces influences sont celles du paganisme d'une part, d'autre part du judaïsme, du christianisme et des religions de la Perse. A l'égard du paganisme l'œuvre de Mahomet doit être considérée comme une réaction voulue et violente; c'est-à-dire que l'islamisme n'est pas sorti, par une évolution spontanée, du paganisme ancien; c'est ce qui a été bien mis en lumière, notamment par les travaux de M. Goldziher. L'islamisme s'est formé sous l'influence des autres religions que nous venons de citer, des deux premières surtout, le judaïsme et le christianisme; cependant cette influence ne parait pas s'être exercée sur Mahomet d'une manière directe, mais plutôt par l'intermédiaire de sectes judéo-chrétiennes, d'esprit syncrétique. Nous allons développer un peu ces points de vue.

Le paganisme à l'époque de Mahomet régnait dans

toute l'Arabie. Au sud, dans le Yémen, avaient fleuri 1rs royaumes l.iimyarites qui ont laissé une épigraphie; au nord, vers la région de Médine, avaient habité divers peuples, Thamoudéens, Lihjanites, Nabatéens, qui ont laissé aussi quelques documents épigraphiques, mais d'une époque plus reculée que celle de l'épigraphie himyarite. On trouve dans le Coran l'adaptation de certains usages de l'antiquité païenne à la religion nouvelle de l'islam, ou la modification ou la condamnation très énergique de ces usages ou simplement la mention de faits, de coutumes, d'idoles et de légendes. Mahometa adapté à sa religion tout l'ensemble du culte qui était rendu, de temps immémorial, à la Ka'bah, « maison sainte » ou « oratoire sacré » de La Mecque; ce culte comportait un pèlerinage, des visites à divers lieux environnant le sanctuaire, accomplies avec certains rites, et des sacrifices. Ces divers traits de la religion païenne passèrent dans l'islam : la foi en la sainteté de ce sanctuaire, sour. Il, 90, 91; xxn, 25, 30; l'obligation du pèlerinage, II, 119-121; ix, 19, 28; la visite au mont 'Arafat, n, 194, aux collines de Safâ et de Merwah, n, 153; les sacrifices dans la vallée de Mina, la visite du puits de zemzem, la vénération de la pierre noire. Mahomet fut aussi contraint de reconnaître les « mois sacrés », ix, 5, 36; », 214, c'est-à-dire quatre mois de l'année pendant une partie desquels il était interdit de porter les armes. La réaction contre les usages païens, en dehors du renversement du paganisme lui-même et des idoles, porta sur les points suivanls : Mahomet défendit aux pèlerins de tourner nus autour de la Ka'bah; il défendit l'intercalation d'un mois tous les trois ans, par laquelle les païens mettaient leur année d'accord avec l'année solaire, ix, 36; l'année musulmane fut lunaire. Mahomet défendit d'enterrer vives les filles, i.x.xxt, 8-9, ou simplement de se plaindre de la naissance d'un enfant du sexe féminin, xvi, 60-61 ; xliii, 16; en général, il interdit le meurtre des enfants pour cause de pauvreté ou de disette, vi, 138, 152. Il réagit contre le culte des morts, contre l'usage des lamentations en l'honneur des morts, des pleureuses à gages et des deuils prolongés; il condamna le culte rendu aux pierres ou stèles dressées sur les tombeaux des morts illustres, v, 92. Il flétrit aussi l'usage qu'avaient les tribus païennes d'exaller leur propre origine et de dénigrer celle d'autrui; il proscrivit la croyance à l'influence des astres sur la végétation, la consultation du sort par les flèches, v, 92, la sorcellerie par les nœuds, cxm, 4. — On trouve mentionnés dans le Coraii, de façon explicite ou par allusion, certains faits dont le souvenir est resté de l'époque du paganisme : la rupture de la digue de Màreb, xxxiv, 15; le règne des *tobba'* ou rois de l'Yémen, xliv, 36; l'expédition du roi de l'Yémen Abrahah contre La Mecque, cv, 1-5, l'année même de la naissance du prophète. On y trouve aussi la mention d'anciennes populations devenues légendaires, les 'Adites, les Tamoudites, et de certains devins ou sages, Çâlih, lloud, Khidr, Lokmân, dont les légendes, telles qu'elles se présentent dans le Coran, paraissent avoir été travaillées par les sectes judéo-chrétiennes. Enfin, Mahomet nomme diverses divinités du paganisme; il a adopté pour litre de son dieu le nom de l'une d'elles Ral.tmân, el peut-être même le nom d'Allah est-il celui d'une divinité païenne ; le Coran nomme el-Làt, Wadd, Sowa', Menât, Djibt, et el-'Ozza. Les noms de Sowa' et d'el-'Ozza ont été retrouvés dans l'épigraphie himyarite; le nom de Wadd parait dans l'épigraphie thamoudéenne.

VI. Influences judéo-chrétiennes. — Les grandes religions avec lesquelles l'Arabie païenne se trouvait en contact étaient, avons-nous dit, le christianisme, le judaïsme et le mazdéisme. Des chrétientés existaient dans l'Yémen, particulièrement à Nedjràn; en Abyssinie, empire qui était en relations avec l'Yémen ; â l'est de la péninsule arabique, au Balyréïn, à l.latta et dans le pays des Katrayé, au nord de cette péninsule, dans le royaume des Lakhmites, vassal de l'empire perse, dans le royaume des Gassanides, vassal de l'empire grec, el du côté de la péninsule sinaïtique. Certaines tribus nomades étaient chrétiennes, par exemple l'importante tribu d'iyâd, répandue dans les plaines de la Mésopotamie. — Le judaïsme avait existé dans l'Yémen ; le roi Dou Nowâs s'y était converti. Des communautés juives llorissaient â La Mecque, à Médine et se trouvaient en grand nombre dans la région de Médine ; Mahomet eut à combattre les tribus juives de Nadir et de Koraïzah, les juifs de Khaïbar, de Wâdi'l-Kora et de Teïtnah. — Les adeptes de la religion mazdéenne sont appelés mages par le Coran. Celle religion pouvait être connue en Arabie, à cause des rapports fréquents de ce pays avec la Perse. De plus, les Persans s'étaient emparés de l'Yémen du vivant de Mahomet et détenaient encore cette province à l'époque de l'hégire.

Aucune de ces trois grandes religions n'agit directement sur l'islam. Le christianisme fut peut-être des trois la moins imparfaitement connue de Mahomet. Une légende veut que Mahomet ait connu un moine chrétien dans son enfance, lorsqu'il alla avec une caravane en Syrie; ce moine est appelé Bahira, Sergius ou Nestor, et sa légende a été beaucoup développée dans la littérature arabe chrétienne. M. Cl. Huart la conteste ainsi que le voyage même de Mahomet en Syrie; on ne peut cependant contester les relations de La Mecque avec la Syrie chrétienne, ni le respect et la sympathie dont le prophète arabe fit preuve à l'égard des moines. Peut-être pourtant les relations de La Mecque avec les chrétiens de la région de IJirah, sont-elles connues d'une façon plus positive. — Les heures de la prière musulmane rappellent beaucoup les heures canoniques de la liturgie chrétienne. Les préceptes du jeûne et de l'aumône peuvent avoir été inspirés à la fois par le judaïsme et par le christianisme. L'Évangile, qui n'a pas été connu directement par Mahomet, fournit dans le Coran le fond de la légende de Marie et de Zacharie. Mahomet s'opposa avec force aux dogmes chrétiens de la Trinité et de la génération divine, IX, 30-31. Voir Coran, sa théologie.

La Bible ne fut aussi connue du prophète qu'à travers des intermédiaires. Le Coran lui a emprunté la notion et le sentiment intense du monothéisme, le fond du dogme du prophétisme, et le fond de diverses légendes où figurent des personnages bibliques : Noé, Abraham, Joseph, Moïse, Salomon. Mahomet s'éleva contre les juifs qu'il prétendait coupables d'altérations du texte saint, et il les combattit par les armes.

Le reste de la loi mahométane est emprunté à des judéo-chrétiens ou à des sectes syncrétiques détachées du déisme. Plusieurs deces sectes portaient le nom de Sabéens. La littérature arabe connaît deux sortes de Sabéens, ceux qui sont cités dans le Coran et ceux qui habitaient I.Iarrân; ces sectes avaient l'usage de l'adoration des astres et la pratique des ablutions. Mahomet compte les Sabéens parmi les « gens du livre », c'est-à-dire parmi les nations possédant des livres saints, une partie de la révélation. C'est d'eux apparemment qu'il reçut le développement de la doctrine du prophétisme, les légendes des prophètes et la coutume des ablutions; il s'éleva contre l'adoration des astres. Les descriptions du paradis, l'importance donnée aux anges et aux génies paraissent dériver aussi de l'influence des sectes persanes.

Mahomet lui-même se donne comme *banif* et partisan de la « religion d'Abraham »; les l.Ianif étaient une de ces sectes dont nous parlons, plusou moins formellement constituée. Le mot, à l'origine, veut dire qui dévie, hérétique »; il est au contraire pris en bonne

pari dans le Coran, ce qui indique que Mahometsubit l'inlluence de quelques personnages regardés comme hérétiques par le judaïsme. Probablement une partie delà doctrine professée par les *hanif* provenait, à leurs yeux, de révélations faites à Abraham. C'est du côté de la Perse que ces influences se propagèrent en Arabie; elles se répandaient par les voies du commerce; des questions religieuses étaient agitées dans les tavernes; des poètes en faisaient le sujet de leurs chants. On cite comme ayant pu instruire Mahomet en ce sens, ou comme ayant professé des opinions analogues aux siennes, les poètes Zéïd, fils d''Amr, ûls de Nofaïl, et Omayah, fils d'Abou'ç-ijalt.

1· *Principaux historiens et traditionnistes musulmans.* — Tabari, *Annales,* édit, de Leyde, 1879sq.; Muçoudi, *Les prairies d'or,* édit, et trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris. 1861-1877 : Maçuudt, *Le livre de l'ave: tissement,* édit, de Gœje, Leyde, 1891 ; trad. Carra de Vaux, Paris, 1897 ; Bokbàri, *Les traditions islamiques,* trad. Houdas. 1903 sq.; Wâkidt, *Muhammrd in Medina,* trad, abrégée par .t. Wellhausen, Berlin, 1882; Ibn Hlcbam, *Dus Leben Muhammeds,* édit. VVüstenfeld, Gœttingue, 1858,1860.

2· *Principaux travaux européens sur la vie de Mahomet.* — Sprenger, *Dns Leben und die Lehre des Mohammed, 2'* édit., Berlin, 1869; Weil, *Dus Leben Muhammeds,* Stuttgart, 1864; Krehl, *Dus Leben und die Lehre des Muhammed,* Leipzig, 1884; William Muir, *The Life of Mahomet,* Londres, 1858.

3· *Travaux spéciaux sur la composition du Coran.* — Nœldeke, *Geschichle des Qorans,* Gœttingue, 1860; 11. Derenbourg, *La composition du Coran,* dans *Opuscules d'un arabisant,* Paris, 1905. — Traduction du Coran où les morceaux sont disposés d'après leur ordre chronologique présumé : Bedwell, Londres, 1861. — Sur les diverses inlluences ayant agi sur la composition du Coran : Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme,* Paris, 1847 ; Goldziher, *Muhammedanische Studien,* Halle, 1888-1890: J. Wellhausen, */leste arabischen Heidenthums,* 2· édit., Berlin, 1897 ; Dozy, *Israélites à La Mecque,* Leipzig, 1864; Carra de Vaux, *La légende de Dahira ou un moine chrétien auteur du Coran,* Paris. 1898; ‹ dément Huart, *Une nouvelle source du Coran,* dans le *Journal asiatique,* 1904 (sur le poète Omayya); L. Cliéïktio, *Poètes arabes chrétiens,* p. 141 (sur te poète el-Barràq); E. Power, *Uinayya ibn Abi ef-Salt,* dans les *Mélanges de la faculté orientale* de l'université Saint-Joseph de Beyrouth. 1906.

Carra de Vaux.

II. CORAN. SA THÉOLOGIE. — L'inlluence personnelle *de* Mahomet sur l'histoire de l'humanité dépasse, au dire de Sprenger, les proportions humaines. *Dus Leben und die Lehre des Muhammad,* t. tu, p. iv. Il importe donc d'exposer fidèlement les vérités dogmatiques et morales, disséminées dans le Coran. Pour faire cette étude, deux voies différentes se présentent. Suivant la première, il eût fallu analyser le Coran au point de vue critique, et suivre pas à pas, dans le désordre chronologique de ses chapitres, l'évolution progressive de la doctrine de Mahomet. Le Coran n'est pas une œuvre d'un seul jet, un exposé d'un système religieux conçu par un esprit supérieur après de mûres réflexions, et suivant l'unité d'un plan bien ordonné. C'est une œuvre fragmentaire, où entrent en jeu les passions humaines, les événements du jour, les influences d'autres religions et l'esprit du temps. C'est, dit Kenan, le recueil des prédications, et si j'ose le dire, des ordres du jour de Mahomet, portant encore la date du lieu ou ils parurent, et la trace de la circonstance qui les provoqua. *Mahomet et les origines de l'islamisme,* dans les *Eludes d'histoire religieuse,* Paris, 1857, p. 227-228. Cela explique pourquoi on y rencontre des contradictions. Les doctrines du prophète évoluèrent selon les besoins de sa cause, parce que la politique exerce aussi un rôle prépondérant sur la formation de la dogmatique et de la morale du Coran. Des arabisants célèbres ont cherché â assister, pour ainsi dire, à l'éclosion de la théologie coranique, à suivre son développement, â surprendre, dans l'âme de Mahomet, les causes morales qui lui inspiraient ses maximes et ses préceptes. Voir Chantepie de La Saussaye, *Manuel d'histoire des religions,* Paris, 1904, p. 274.

Mais en raison des incertitudes de la chronologie du Coran, une autre voie est préférable, elle consiste â exposer systématiquement la doctrine du Coran, en envisageant ce livre comme code religieux et à l'aide de nombreux commentaires dont il a été l'objet dans le monde islamique. C'est pourquoi nous étudierons : 1° la dogmatique ; 2° la morale du Coran.

I. La dogmatique nu Coran. — La division de cette étude qu'on pourrait appeler théorique *(imam)* nous est fournie par le 1er article du symbole de la foi musulmane, ainsi conçu : « Je crois en Dieu, à ses anges, à ses livres, à ses prophètes (envoyés), au dernier jour, à la prédestination du bien et du mal de la part du Très Haut, et à la résurrection après la mort. » Léonardov, *Essai d'exposé du mahoniélanisme selon la doctrine des Hanéfites* (en russe), Kazan, 1897, p. 17-18. Le *credo (kalimah)* de l'Islam comprend donc sept articles, ou six, si l'on réunit, comme nous le ferons, ceux qui concernent le dernier jour et la résurrection des morts.

/. dieu. — Le 1er article comprend tout ce quia trait à la nature divine, à sa vie intime et à son action dans le monde.

1° *Les noms divins.* — Les musulmans distinguent les noms *(asmà allahi)* et les qualités ou attributs *(fifâlâ-ou 'llahi)* de Dieu. Les noms divins se divisent en deux catégories.

Les premiers sont beaux, très beaux *(asmà ou llahi. al-l.iusny).* Il faut joindre un nom spécial qui est désigné par la qualification de grand (ism *Allahi al-'a;im ciannou).* Leur existence est mentionnée dans le Coran, vu, 178; xvn, 110; xx,7;lix, 25. H y en aurait 99 d'après un *hadilh.* Sabloukov, *ÿlitchenie,* etc., Kazan, 1872, p. 4. Les commentateurs arabes du Coran ne s'en tinrent pas à ce nombre : les uns en comptèrent jusqu'à 1001; les autres jusqu'à 4000. La liste des 99 noms très beaux de Dieu, qui se trouve dans plusieurs ouvrages de théologie musulmane, n'est pas entièrement puisée dans le Coran. La plupart se trouvent dans la sourate lvii : Dieu est puissant et sage. A lui appartient l'empire des cieux et de la terre : il fait vivre et il fait mourir, et il est tout-puissant : il est le premier et le dernier, visible et caché, il connaît tout, y. 1-3; et dans la sourate lix : Il n'y a qu'un seul Dieu. Bien n'est caché à ses yeux. Il voit tout : il est clément et miséricordieux. Il n'y a qu'un Dieu; il est roi saint, sauveur, fidèle, gardien, prédominateur, victorieux, suprême..., il est le Dieu créateur et formateur. Il a tiré le tout du néant, ÿ. 23-25. Dans d'autres sourates Dieu est appelé ledispensaleur suprême, tu, 6; celui qui contient toutes choses dans ses limites, xi, 60; le savant, le sage, it, 30. Il est immense, 109; il est vivant, m, 1, terrible dans ses châtiments, 9, indulgent, xxiv, 5.

Cependant toutes les 99 épithètes divines reproduites par Marracci, *Refutatio Alcorani,* p. 114; Palmer, *The Qu'ran, p.* lxviii xcvill, ne se trouvent pas dans le Coran. Il en manque 22. Selon les théologiens musulmans, ces épithètes, bien que ne figurant pas dans le texte sacré, sont tirées de verbes qu'on y rencontre, en vertu des lois d'analogie ou d'induction *(qiyüs* selon le terme employé par la logique arabe). La plupart ne répondent presque pas au sens du verset; ce sont des redondances ajoutées pour la beauté du style et l'harmonie de la phrase *(sadf).* En quelques passages cependant l'épithète employée par le prophète répond au sens littéral, par exemple : « Il vous pardonnera, car il est miséricordieux, » n, 51. Voir encore iv, 20; XXXlil, 25; xxxiv, 25. Ce ne sont toutefois que de rares exceptions. En comparant les noms divins de la théologie coranique et ceux de la théologie chrétienne, M. Sabloukov conclut : 1° que la théologie chrétienne attribue à Dieu

beaucoup plus d'épithètes qu'il n'y en a dans le Coran; 2° qu'elles donnent de Dieu une notion plus précise et plus conforme à la vérité; 3» qu'elles n'ont pas seulement une valeur métaphysique, mais qu'elles présentent un aspect moral, puisque la méditation des perfections de Dieu, qu'elles expriment, excite à l'exercice des vertus correspondantes, p. 103-104.

Le grand nom de Dieu, d'après la théologie musulmane, serait le centième, et comme le couronnement des 99 noms très beaux. Tous les miracles des prophètes et des envoyés de Dieu ont été accomplis par son invocation. Sabloukov, p. 133. Il donne â ceux qui le connaissent le pouvoir d'apprendre les mystères de la nature, de disposer à leur gré de ses forces, de guérir toutes les maladies, de ressusciter les morts; il se trouve dans les livres inspirés, la Loi, le Psautier, l'Evangile et le Coran, mais celui-ci ne l'indique pas avec précision, et les commentateurs se sont divisés à son égard en deux partis. Les uns affirment qu'il est jusqu'ici demeuré inconnu ; les autres prétendent l'avoir découvert. *Ibid.,* p. 135. Quelques-uns l'identifient avec le nom *d'Allah ;* d'autres avec celui de *qayoum* (vivant). Les hypothèses sont nombreuses mais divergentes et les théologiens musulmans sont obligés d'avouer leur ignorance sur le véritable nom de Dieu. Cependant le nom *d'Allah,* dont on a proposé plusieurs étymologies, Sprenger, t. i, p. 286-392, obtient le plus grand nombre des suffrages. Palmieri, *I nomi di Dio nella leologia coranica,* dans le *Bessarione,* 1906, 2« série, t. x, p. 121-136, 264-274; 3e série, t. 1, p. 115-131.

2» *Unilé de Dieu (alt laoulpd).* — Elle est le dogme fondamental du Coran, la pierre angulaire de son édifice religieux, le trait caractéristique de sa foi. En la faisant reconnaître partout, Mahomet se proposait de faire cesser les luttes religieuses de l'humanité. Elle était à ses yeux la cause de la supériorité du Coran sur les codes des autres religions. La sourate cxn du Coran, la sourate de l'unité de Dieu *(altaouhid),* Sabloukhov, *Svièdieniia o Koranie,* p. 11, doit, selon Muir, être rangée parmi les plus anciennes. Nœldeke, p. 84. Il n'est presque aucune page du Coran, qui ne contienne la fameuse formule : « Il n'y a point d'autre Dieu que Allah. » Les musulmans la répètent souvent dans leur prière.

L'unité de Dieu est affirmée, n, 158; iv, 169; vt, 19; xtv, 52; xvm, 110; xxi, 108; xxn, 35; xi.i, 5. La mission de Mahomet comme prophète est d'engager les Arabes à abandonner les divinités de leurs pères et à adorer un seul Dieu, vu, 68; malgré leur répugnance, xvn, 49; xxxix, 46. Aucune divinité ne doit être associée au Dieu unique, XL, 12, 84 ; i.x, 4. Cependant Mahomet n'est pas arrivé d'emblée à la profession de l'unité de Dieu. Les sourates de la première période ressentent toute l'inlluence du paganisme arabe. Dieu est représenté comme le maître de l'univers, lxix, 43; le souverain, lxxxi, 29, de l'Orient et de l'Occident, i.XXlll, 9; le Seigneur Très Haut, qui a créé toutes choses, qui a fixé leurs destinées et les dirige toutes vers son but, lxxxvii, 1-3. Dieu n'y est pas appelé *Allah,* mais *ar-Rabbou,* nom qui indique plutôt sa souveraineté et sa puissance dans l'ordre physique, nom commun à la théologie des peuples sémitiques. Hughes, *Noles on Mohammedanism,* p. 67. Mahomet adora d'abord trois divinités, Lût, Ouzzâ et Manàth. Sprenger, t. n, p. 16-17. Mais plus tard la révélation de Dieu le ramena dans le droit chemin et il reprochait à ses concitoyens le culte de ces trois idoles, lui, 22-23. Les inlluences juives et chrétiennes le poussèrent à rétablir parmi son peuple la religion d'Abraham, xxn, 77; II, 124, patriarche pieux qui n'associait point d'antres étres à Dieu, ni, 89, et qui a mérité aussi le titre d'orthodoxe et d'ami de Dieu, iv, 124; vi, 162; xvt, 125.

Le Coran renferme toutefois des preuves philosophiques de l'existence d'un Dieu unique. Detlinger. *Beitrâge zu einer Théologie des Korans,* p. 14-22. Mahomet part de la création, II, 159. Si Dieu est créateur, on ne peut lui associer les génies qu'il a créés; il n'a pas eu d'enfants, ni de compagne, vt, 100-101. Le Coran découvre encore l'unité de Dieu dans l'ordre de la divine providence, qui serait troublé, s'il y avait deux divinités dans le ciel et sur la terre, xxt, 22; la pluralité des dieux entraînerait la discorde parmi eux, et la supériorité des uns sur les autres; chaque Dieu s'emparerait de sa création et les uns seraient plus élevés que les autres, xxm. 92. La pluralité des dieux est un mensonge, x, 70; une ignorance et une parole coupable, xvin, 4. Le dogme de l'unité divine est formulé dans le Coran « d'une manière rigoureuse et avec une évidence remarquable ». Mahomet en parle souvent; il en a la conviction la plus arrêtée; il l'invoque à tout moment comme le trait distinctif de ses croyants vis-à-vis des païens, des juifs et des chrétiens. Bogolioubskiy, *L'islam, son origine et son essence,* Kazan, 1885, p. 180.

Toutefois, l'unité de Dieu a reçu dans le Coran son complet développement grâce aux inlluences chrétienne et juive. ll serait inexact de considérer ce dogme comme une croyance nouvelle introduite dans la religion des Arabes. Ceux-ci admettaient un être suprême auquel ils donnaient le nom *d'Allâh Ta'âlâ,* le Dieu qui a toujours été. Dozy, p. 5. Ils le considéraient comme un Dieu personnel, placé en dehors de la sphère des choses créées; ils le vénéraient comme le créateur du ciel et de la terre, rempli de sagesse, ami de la vérité et souverain du monde. Krymski, *Jlisloire du mahométisme* (en russe), Moscou, p. 4. Allah n'élait pas, chez les Arabes, le nom d'une divinité particulière, d'une idole adorée par une de leurs nombreuses tribus. Wellhausen, *Reste arabischen Ueidentums, Skizzen und Vorarbeilen,* Berlin, t. m, p. 185. Il désignait un Dieu général, un Dieu élevé au-dessus des autres divinités du panthéon arabe, un Dieu qui n'était pas en contact immédiat avec les hommes, mais qui des hauteurs célestes réglait le cours de la lune et du temps, et la chute de la pluie. *Ibid.,* p. 189; Muller, *Der Islam,* 1.1, p. 185-189; Muir, p. xxxii-xxxvni. L'idée de l'unité de Dieu s'est donc dégagée peu â peu chez les Arabes des croyances du poly théisme et a préparé le triomphe du monothéisme. *Revue de l'histoire des religions,* t. xx, p. 73. L'œuvre de Mahomet a été précédée par une élimination progressive du polythéisme arabe qui s'accomplit d'autant plus facilement que l'idée d'un Dieu unique ne s'était jamais effacée en Arabie, et restait toujours au fond des croyances de ses habitants. Palmer, p. xlix-li; Renan, *op. cil.,* p. 273; Krehl, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber,* Leipzig, 1863, p. 5. Mahomet ne s'est donc pas présenté à son peuple comme le prédicateur d'un dogme nouveau ; il eut seulement le mérite d'avoir mis en pleine lumière l'unité de Dieu et d'en avoir fait le dogme fondamental de l'islam. Voronetz, *L'unité de Dieu chez les Arabes* (en russe), dans *Pravoslaimy Sobesiednik,* 1873, t. il. p. 493 494; Goklziher, *Le monothéisme dans la rie religieuse des musulmans,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* t. xvi, p. 157-165; Machanov, *Essai stn la vie des Arabes à l'époque de Mahomet* (en russe , Kazan, 1885, p. 164-195.

3° *Les attributs de Dieu.* — La dogmatique du Coran dislingue des noms divins les attributs ou qualités qui découlent de l'essence même de Dieu, sans s'identil; r toutefois avec elle, ni sans être des réalités séparées de lui. Les théologiens musulmans ne s'accordent pas sur le nombre de ces attributs *(sifâl Allah).* Le pi.- célèbre d'entre eux 'Ali ben Isma ïl el-Ach'ari, Huar . p. 262, en admet sept; Mohammed ben Mahmoud · - Matouridi, né à Samarcande où il mourut en 91«. -a

compte huit, et sa liste est généralement acceptée. Ces huit attributs sont dits positifs (yi/dt *tâbitah),* parce qu'ils désignent ce qui est propre à l'essence divine, ce qui constitue sa perfection suprême. Le Coran affirme leur existence.

Le premier attribut est la vie *(al-hayyât).* Dieu est vivant, XL, 67; il ne meurt pas, xxv, 60; sa vie est éternelle, u, 256, immuable, xx, 110. Il n'est pas sujet â la mort. Tout périra, excepté la face de Dieu, xxvm, 88; tout ce qui est sur la terre passera, la face seule de Dieu restera environnée de majesté et de gloire, lv, 26-27. Il est la source de la vie. C'est lui qui fait mourir et qui ressuscite, II, 260; il donne la vie et la mort, m, 150; vu, 157; tx, 117; x, 57; il dit de lui-même : « Nous faisons vivre et nous faisons mourir, » xv, 23; xxiil, 81; XL, 70; xliv, 7; lvii, 2. Sa puissance fait sortir la vie de la mort et la mort de la vie, m, 26; le vivant de ce qui est mort, et la mort de ce qui est vivant, vt, 95; il produit l'être vivant de l'être mort, x, 32; il vivifie la terre, xxx, 18. La vie en Dieu, selon l'enseignement coranique, suppose l'indépendance de l'être divin; Dieu est la cause suprême dont l'existence n'a pas eu de cause, ni de principe, et les deux termes de *vivant* et *éternel* se trouvent associés dans le Coran. Leonardov, p. 23. Selon le commentaire de Tadj-Eddin (xm· siècle), *Ar-risàlah 'al-'azizah,* Dieu n'est pas limité dans un lieu; il n'a pas besoin de corps, d'âme, de nourriture, et des autres conditions nécessaires à l'être vivant. Léonardov, p. 25. Sa vie est éternelle et en même temps immuable.

Le second attribut de Dieu est *l'omniscience ('Uni).* Dieu sait tout, n, 131; il entend tout, n, 177; il entend et sait tout, vi, 115; vin, 63; x, 66; xxvi, 220; xxix, 4; xliv, 5; il est instruit de tout ce que nous faisons, xi, 113; il est le sage, l'instruit, xxxiv, 1. Il sait tout ce que font ses serviteurs et il voit tout, xxxv,. 28; il connaît la condition des hommes, xlii, 20. Sa science est absolue, universelle. Il s'entend en toutes choses, π, 27, 231, 282; ix, 36, 175; il connaît tout ce qui se passe aux cieux et sur la terre, v, 98; vi, 101 ; vin, 76; ix, 116; xxiv, 32; xxix, 62; xxxm, 38; xlii, 10, elc. Bien ne lui est caché, ni, 4. Il a les clés des choses secrètes; lui seul les connaît. Il sait ce qui est sur la terre et au fond des mers. Il ne tombe pas une feuille qu'il n'en ait connaissance. Il n'y a pas un seul grain dans les ténèbres de la terre, un brin vert ou desséché, qui ne soit inscrit dans le livre évident, vi, 59. Le poids d'un atome sur la terre ou dans les cieux, ne saurait échapper à ton Seigneur, x, 62; il sait ce que portent les entrailles des mères, xm, 9; xxxi, 34. Il connaît l'homme dès qu'il est dans le sein de sa mère, lui, 33. Les cieux et la terre n'ont pas de secrets pour lui, il, 31. Il les connaît tous, xlix, 18. Il sait ce qu'il y a de plus petit ou de plus grand dans les cieux et sur la terre, xxxiv, 3; ce qui entre dans la terre et ce qui en sort; ce qui descend du ciel et ce qui y monte, xxxiv, 2: lvii, 4; il pénètre ce que les cœurs renferment, *ibid.,* 6, ce qui est caché et ce qui est manifeste, xm, 10; xvi, 24; les choses visibles et invisibles, xxm, 93; xxxn, 5; lix, 23; lxiv, 7; les actions des hommes, LViii, 8; les pensées et les desseins du cœur humain, n, 72; ni. 27 : xi, 5-9; xvi, 19, etc.; il connaît les pervers, II, 89. les méchants, *ibid.,* m, 56; ix, 47; XII, 7. et aussi ceux qui le craignent, ni, 111 ; IX, 44; il connaît le fond des cœurs, ni, 115, 148; ses mystères, v, 10, vin, 45; xxxi,22; xxxv,36; xxxix, 10,etc. En un mot. sa science embrasse tout, lxv, 12; xx, 98. Zwemer, *The nioslem doctrine of God,* Londres, 1905, p. 47-63.

Le troisième attribut est la toute-puissance *(al-qadr).* Le Coran l'atteste en bien des endroits : Dieu est tout-puissant, n. 19, 100. 103, 143. 261. 284; son pouvoir s'étend à toutes choses, tn, 25. 27. 159, 186: v, 20, 22, 44, 120; vt, 17; ix, 39; xi, 4, etc. Il attribue à Dieu la toute-puissance dans l'ordre physique et dans l'ordre moral. Grimme, p. 42.

Le quatrième attribut est la vision, la vue *(al-basav).* Dieu voit les actions des hommes, n, 90, 104, 233, 238, 267; m, 150, 157; vin, 40; xi, 114; xxxv, 28; XL, 40; xlix, 18; lvii, 4; lx, 3; lxiv, 2. Sa vision s'étend aux phénomènes de la nature, â toutes les choses créées, lxvii, 19. Son regard se pose tout particulièrement sur ses serviteurs, ni, 13,19; mais les crimes des méchants lui sont aussi connus, v, 75.

Le cinquième attribut divin est l'ouïe *(as-sam').* Dieu entend tout, n. 131, 177; v, 80; vt, 13, 115; vm, 63; x, 66; xvn, 1; xxvi, 220; xxix, 4, 60; XL, 21; xlii, 9; xliv, 5; les prières, xn, 34; xxvi, 218-220; xi.i, 36; les plaintes des hommes, lviii, 1; les discours tenus au ciel et sur la terre, xxi, 4. La vision et l'ouïe de Dieu, remarque Tadj-Eddin, ne s'exercent pas comme celles des hommes par le moyen des sens intérieurs. Dieu entend de loin, tandis que nous ne percevons les sons qu'à peu de distance. De même, Dieu perçoit les objets que nous ne pouvons pas voir à cause de leur éloignement. Léonardov, p. 27.

Le sixième attribut de Dieu est la parole *(al-kalâm).* Dieu a parlé aux prophètes, II, 254; à Moïse, IV, 162; vu, 140. Il parle aussi aux hommes, mais par inspiration ou derrière un voile, xlii, 50. Sa parole ne s'adresse pas aux païens, bien qu'ils lui demandent de l'entendre, n, 112. Elle est le comble de la vérité et de la justice. Nul ne peut la changer, vi, 115. Elle est inépuisable : « Quand tous les arbres qui sont sur la terre deviendraient des plumes, quand Dieu formerait des sept mers un océan d'encre, les paroles de Dieu ne seraient point épuisées, » xxxi, 26; xvni, 102. Elle n'est pas semblable à la nôtre. C'est une parole éternelle, et Dieu la prononce sans avoir besoin de langue, ou de sons articulés. D'après la théologie musulmane, le Coran serait cette parole de Dieu increéée. Léonardov, p. 27.

Le septième attribut de Dieu est la volonté *(al-irâdah).* Dieu veut, il, 24; il veut qu'on le glorifie de ce qu'il dirige les bons dans la voie droite, il, 181; sa volonté est toute-puissante, il fait ce qui lui plaît, xxil, 14; II, 254; il ne veut point de mal à l'univers, m, 104; il ne veut pas opprimer ses serviteurs, xl, 33, mais les purifier et les combler de ses bienfaits, v, 9; il veut aider les hommes dans leur voie, en leur expliquant clairement ses volontés, et en leur rendant son joug léger, iv, 31-32. Sa volonté domine la mort, m, 139. Elle est libre. Dieu ordonne ce qu'il lui plaît, v, 1; il fait bien ce qu'il veut, xi, 109; xvn, 17. Il veut punir l'homme coupable, v, 54. Il créé ce qu'il veut, m, 42; il donne l'existence à son gré, v, 20; xxiv, 44; xxvm, 68; xxx. 53; xxxv, 1; xlii, 28. La volonté de Dieu, dans la théologie coranique, est liée à sa toute-puissance. Dieu n'a pas besoin du conseil ou du secours d'autrui.

Le huitième et dernier attribut de Dieu est la puissance créatrice *(at-takouin).* Dieu prononce un *fiat,* et les créatures sortent du néant, it, 111; vi, 72; xix, 36; xxxvt, 82; XL, 70; il est le Dieu créateur et formateur, Lix, 25; le créateur de toutes choses, vi, 102; xm, 17; xxxix. 63; XL, 64; de la vie et de la mort, lxvii, 2. Selon les commentateurs arabes, tout dérive de Dieu, et c'est lui qui du néant appelle les êtres â l'existence. Léonardov, p. 29. Il est la lumière des cieux et de la terre, lumière qui ressemble à un flambeau placé sur un cristal, xxiv, 35. Il est la vérité, xx, 113, la vérité même, xxn, 6; xxiv, 25; xxxi, 29; et son langage est l'expression de la vérité, xxxm, 4.

Les attributs négatifs tels que l'éternité, l'unicité, etc. portent ce nom. parce qu'ils impliquent la négation de ce qui ne convient pas à la perfection sans limite de l'être divin. Gabrieli, *Un capitolo di teodicea musulmane,* p. 23.

Les textes cités précédemment démontrent que la théologie coranique a de Dieu une notion élevée et exempte d'erreurs grossières. L'enseignement de Mahomet sur Dieu trahit l'inlluence du judaïsme et, à un moindre degré, du christianisme. Nœldeke, p. 6. Le prophète recourt à des images et des comparaisons vulgaires pour exprimer les notions abstraites de la théodicée, notions qu'il ne pouvait trouver dans le polythéisme des anciens Arabes. On peut cependant lui reprocher d'avoir confondu les noms et les attributs de Dieu, ou de n'avoir pas indiqué la raison de leur distinction. Le nom abstrait, dans la théologie coranique, devient un attribut divin, par exemple, *la vie,* et l'adjectif substantif, un de ses noms les plus beaux, *vivant.* Tout en reconnaissant à Dieu les attributs métaphysiques, Mahomet n'a pu éviter l'anthropomorphisme. Selon la remarque de Krehl, il était bien en cela le fils de son temps et de son peuple. *Iteitrâge zur muhammedanischen Dogmalik,* p. 194. Il trace de Dieu un portrait moral où figurent les passions humaines, la vengeance, ni, 3; v, 96; la moquerie, il, 14; la reconnaissance, iv, 146, etc. Quelques lacunes aussi dans la notion des attributs métaphysiques, spécialement dans la notion de l'éternité qui, dans le Coran, est exprimée par le mot *al-qayyüm* (persévérant) accompagné du mot vivant, n, 256, sont énumérées par Krehl, p. 200-201 ; Gabrieli, op. cit., p. 11-12.

4° *La Trinité.* — Le Coran rejette d'une manière absolue le dogme de la Trinité. Plusieurs causes ont contribué â cette négation. Tout imbu de l'idée de l'unité de Dieu, et dépourvu d'une solide culture théologique, Mahomet ne put jamais concevoir l'unité divine dans la trinité des personnes. Il ne concevait qu'un seul Dieu, ou trois. De plus, selon la juste remarque de Muir, les sources auxquelles le prophète puisait ses renseignements sur le christianisme, n'étaient pas de nature à lui donner une notion précise et exacte du dogme chrétien. Mahomet a subi l'inlluence des hérétiques qui de son temps avaient en Arabie des adhérents. Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que si l'unité de Dieu est la pierre de touche des vrais croyants, la Trinité est l'antithèse de leur foi. Mahomet reproche souvent aux chrétiens leur adhésion à ce dogme : « O vous qui avez reçu les Écritures, ne dépassez pas les limites de votre religion, ne dites de Dieu que ce qui est vrai... Croyez donc en Dieu et à scs apôtres, et ne dites point : Il y a trinité. Cessez de le faire. Ceci nous sera plus avantageux. Car Dieu est unique, » iv, 169. Infidèle est celui qui dit : Dieu est un troisième de la Trinité, v, 77. Le prophète considère comme un horrible blasphème la paternité divine : « Peu s'en faut que les cieux ne se fendent à ces mots (le Miséricordieux a des enfants), que la terre ne s'enlr'ouvre, et que les montagnes ne s'écroulent, de ce qu ils altribuent un fils au Miséricordieux. Il ne lui sied point d'avoir un tils, » xix, 91-93. Mahomet considérait Marie comme faisant partie de la sainte Trinité avec son divin Fils, v, 110, et celte opinion a été admise par un des plus célèbres commentateurs du Coran, Abdallah ben 'Omar al-Beidâwi, dans ses *Lumières de la rér< lalion et les mystères de Tinterprétation.* Comment expliquer cette étrange bévue? Clodius et Marracei supposent que Mahomet n'arriva pas d'emblée à la n galion de la Trinité. L'hérésie des collyridiens, voir col. 369-370, qui vénérait Marie comme participant à la nature divine, μανιαν διασκεδάσω, llotlinger, *Historia orientalis,* Zurich, 1051, p. 227-228, aurait, d'apres les commentateurs arabes du Coran, été visée par Mahomet, lorsqu'il blâmait les chrétiens de regarder Marie comme une personne divine. Mais cette hypothèse n'est guère fondée. Aucun document ne prouve l'existence et la diffusion en Arabie des erreurs collyridienues. Le silence des écrivains grecs à ce sujet est très suggestif. Zaborovsky. *Doctrines du Coran puisées dans le christianisme* (en russe), Kazan, 1875, p. 58. D'ailleurs, le Coran ne fait pas allusion à cette secte, et il paraît presque certain que le prophète, en attaquant la Trinité, avait en vue tous les chrétiens en général. L'idée de l'unité de Dieu lui faisait exclure toute participation humaine dans l'œuvre de la providence divine. Le terme de *Theotocos* (mère de Dieu) lui paraissait abaisser Dieu au niveau de l'homme. Son impuissance à saisir les idées métaphysiques des dogmes chrétiens, Nœldeke, p. 4, lui faisait croire que la paternité en Dieu ne pouvait exister sans le concours de la femme. « Dieu, disait-il, n'a ni épouse, ni enfant. » LXXII, 3; il n'a point enfanté, et n'a point été enfanté, cxn, 3. Il revient à plusieurs reprises sur la négation de la paternité divine, xvn, 111; xvm, 3-4; xix, 91; xxm, 92; xxv, 2; xxxix, 6, sur l'absence en Dieu, d'épouse et de compagne, vi. 101. L'insistance même qu'il met à répéter que Dieu est unique, dans ca sens que, dans l'être divin, il n'y a pas d'hyposl;..es distinctes, la violence de son langage, lorsqu'il traite *d'impiété* et de *mensonge* le dogme chrétien, prouvent qu'il n'a jamais eu une conception exacte de la Trinité, et qu'il était convaincu que son admission était la négation de l'unité de Dieu. De l'enseignement chrétien, il n'a retenu que le prétendu *polythéisme.* La négation de la Trinité a facilité peut-être la diffusion de l'islamisme. Il est avéré que l'islam fait de continuels progrès en Afrique, et pénètre aisément dans les milieux d'une civilisation rudimentaire. Comme Marracei l'observait déjà, le monothéisme des musulmans gagne plus facilement des adhérents chez les peuples plongés encore dans la barbarie, tandis que le christianisme, avec la sublimité de ses dogmes, rencontre parmi eux une plus forte opposition. La négation de la Trinité était, du reste, pour Mahomet, une nécessité logique du développement de son système religieux. S'il avait admis ce dogme, il lui eût été difficile de nier la divinité du Christ et sa mission rédemptrice, et de s'attribuer à lui-même la prérogative de prophète appelé par Dieu à combler les lacunes de la révélation divine contenue dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

5“ *Jésus-Christ.* — 1. Ses *noms.* — Le Christ est appelé dans le Coran *'Isa,* nom qui n'a pas chez les Arabes une signification spéciale. Zaborovsky, p. 46. A ce nom, qui désigne le Christ comme le fils de Marie, Mahomet ajoute celui de Messie *(Al-Masih),* m, 40; iv, 156, 170; v, 19. Le Coran emploie aussi pour désigner le Christ l'expression de Verbe de Dieu *(Kâlimat Allah) :* « Le Messie est l'apôtre de Dieu et son Verbe qu'il jeta dans Marie, » iv, 169; ni, 34, 40. Cependant, selon les commentateurs arabes, il ne faut pas y voir une preuve de la divinité du Christ. Le Verbe de Dieu est créé comme les êtres qui n'existaient pas avant que Dieu les eût tirés du néant. Djélàl-eddin, cité par Marracei, enseigne que Jésus-Christ est dit « Verbe de Dieu » parce qu'il a été créé par la parole divine. El-Béïdâvi donne plusieurs explications de ce nom. Le Christ est appelé ainsi, parce qu'il est venu au monde par l'ordre de Dieu, sans qu'il eût un pere naturel. Il ressemble aux premières créatures, qui ont reçu l'existence par la parole divine. On pourrait encore entendre par là le livre de la parole de Dieu, ou le rôle joué par le Christ dans l'établissement de la religion. Marracei, *Refutatio Alcorani,* I. 111. p. 61 ; Zaborovsky, p. 55. Cependant Mahomet n'applique ce nom qu'au Christ. C'est pourquoi d'autres commentateurs ont pensé qu'il voulait indiquer plus sp.'cialement que le Christ avait été créé par la parole de Dieu, et était un être privilégié. Mikhailov, *Les récits du Coran touchant les personnes et les év· nements du Nouveau Testament* (en russe), Kazan. L".·'·. p. 144. Cette explication ne parait pas satisfaisante. Le

termede *Verbe de Dieu* suppose dans le Christ quelque chose de divin de telle sorte que le Coran, en niant sa divinité, se contredisait. Gerock, *Versuch einer Darslellung der Christologie des Korans,* p. 87-88 ; Derenbourg, dans la *Revue des Études juives,* 'I888, t. xvm, p. 126-128; Nallino, *Chrestomathia Qorani arabica,* Leipzig, 1893, p. 49.

Mahomet appelle encore le Christ l'esprit de Dieu (roûA *Allah),* iv, 169. Les commentateurs du Coran n'y voient pas une preuve de la divinité du Christ. Le Seigneur a souillé aussi son esprit sur Adam, xv, 29; xxxii, 8, et qui n'est pas pour cela le fils de Dieu, partageant avec Dieu la nature divine.

2. *Naissance de Jésus.* — Elle tient une place importante dans le Coran. Le récit de Mahomet présente plusieurs analogiesavec celui de saint Luc, bien que le prophète n'ait point eu en mains les livres canoniques du Nouveau Testament. Il a connu les Évangiles apocryphes, en particulier *De nativitate Marne,* et *De infantia Jesu,* mais il les a embellis au gré de sa fantaisie. La naissance de Jésus est miraculeuse. Marie, quittant sa famille, se retira du côté de l'est. Elle se couvrit d'un voile qui la déroba à tous les regards. Dieu lui envoya son esprit, qui lui apparut sous la forme d'un homme d'une figure parfaite. Elle lui dit: « Je cherche auprès du Miséricordieux un refuge contre toi. » il répondit : « Je suis l'envoyé de ton Seigneur, chargé de te donner un fils saint. — Comment, répondit-elle, aurais-je un fils? Aucun homme n'a jamais approché de moi, et je ne suis point une femme dissolue. » Il répondit : « 1l en sera ainsi : ton Seigneur a dit : Ceci esl facile pour moi. Il sera notre signe devant les hommes, et la preuve de notre miséricorde. L'arrêt est fixé. » Marie conçut et se retira dans un endroit éloigné. Les douleurs de l'enfantement la surprirent auprès d'un tronc de palmier. « Plut à Dieu, s'écria-t-elle, que je fusse morte avant que je fusse oubliée d'un oubli éternel. » Quelqu'un cria de dessous elle: « Ne t'afflige point. Ton Seigneur a fait couler un ruisseau à les pieds. Secoue le tronc du palmier, des dattes mûres tomberont vers toi. Mange et bois, et console-loi; et si tu vois un homme, dis-lui : J'ai voué un jeûne au Miséricordieux; aujourd'hui je ne parlerai à aucun homme. » Elle retourna dans sa famille, portant l'enfant dans ses bras. On lui dit: « O Marie, tu as fait une clio*e étrange. O sœur d'Aaron (I), ton pere n'était pas un homme misérable, ni ta mère une femme suspecte. «Marie leur fit signe d'interroger l'enfant : « Comment, dirent-ils, parlerions-nous à un enfant au berceau?... — Je suis le serviteur de Dieu; il m'a donné le Livre et m'a constitué prophète, » xtx, 16-32. la sourate ni raconte aussi la naissance du Christ. Les anges dirent à Marie : « Dieu t'annonce son Verbe. Il se nommera le Messie, Jésus, (ils de Marie, honoré dans ce Inonde et dans l'autre, et un des confidents de Dieu. Il parlera aux hommes, enfant au berceau et adulte, et il sera du nombre des justes. — Seigneur, répondit Marie, comment aurais-je un fils? Aucun homme ne m'a approchée. — C'est ainsi, reprit l ange, que Dieu crée ce qu'il veut. Il dit : *Sois,* et il est. Il lui enseignera le livre et la sagesse, le Pentaleuque et l'Evangile, Jésus sera son envoyé auprès des enfants d'Israël, » 40-43. En beaucoup d'endroits, le Coran rép< te que Jésus est le fils de Marie, 11, 81, 254; iv, 156, Hf; v. 19. 50. 76, 79, 82, 109, 1)2, 114, etc.

En comparant les deux récits on constate que celui de la sourate xix est plus complet. Quelques versets de la sourate m correspondent assez bien à saint Luc, t, 31-33, 35, 37. Mais l-.s traits sont plutôt empruntés aux apocryphes. L'Evangile aral>e de l'enfance cite les paroles du Christ dans son berceau. Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* Leipzig, 1876. p. 181. Certains détails ne se rencontrent ni dans l'Evangile de saint Luc ni dans les apocryphes, par exemple les reproches adressés à Marie par ses parents, la peur et la honte de la sainte Vierge en leur présence. Sayous, *Jésus-Christ d'après Mahomet,* p. 40-41. Mahomet les a imaginés.

3. *Vie publique, miracles et prédication de Jesus.* — Le Coran est très sobre de renseignements sur la vie cachée et publique du Christ. Mahomet n'a point connu les Evangiles canoniques; ce qu'il dit du Christ, il l'a appris de la tradition arabe ou des Évangiles apocryphes. Ces renseignements tendent à exclure de la personne du Christ tout ce qui est divin. Le Christ est simplement le fils de Marie : il est né sans doute d'une manière miraculeuse, mais il ne doit pas être élevé à la hauteur de Dieu. Mahomet ignore les merveilles accomplies par le Christ durant sa prédication. Il en parle d'une manière vague et indéterminée : Jésus façonne avec de la boue la figure d'un oiseau, il souffle dessus, et par la permission de Dieu l'oiseau est vivant; il guérit l'aveugle de naissance et le lépreux; il ressuscite les morts; il dit ce qu'on a mangé et ce qu'on a caché dans la maison, ni, 43. Ces miracles sont rapportés à la sourate v, 110. Le Coran ne dit pas à quelle époque s'est accompli le premier miracle dont il parle. L'enfance de Jésus, selon Mahomet, s'est écoulée sur un lieu élevé, sûr et abondant en sources, xxm, 52. Les commentateurs arabes identifient ce lieu avec Jérusalem ou Damas; Marracci croit y voir une allusion au paradis terrestre. *Refutatio Alcorani,* p. 376. C'est à cette période de la vie cachée du Christ que doit se rapporter le premier miracle enfantin, que Mahomet a emprunté à l'Evangile arabe de l'enfance du Sauveur, Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* c. xt.it, p. 203-204, à l'Evangile de Thomas en grec, c. Il, *ibid.,* p. 141-142, et au même Évangile en latin, c. iv. *Ibid., p.* 167-168. Les commentateurs arabes mentionnent de nombreux éléments d'origine évangélique, dans les miracles de Jésus, mais mêlés à des traditions Islamites qui les déparent.

Le Coran n'indique pas le temps *où* Jésus commença sa vie publique. Les anges dirent à Marie : « Jésus parlera aux hommes, enfant au berceau et adulte, » m. 41. Les commentateurs arabes, Ibn Koulaïba, Wahb, Maçoudi, fixent cette époque à l'âge de 30 ans. Mikhailov, p.154-155. Le Christ avait été instruit directement par Dieu qui lui avait enseigné « le livre et la sagesse, le Pentateuque et l'Évangile », m, 43; v, 110. Il venait en prophète, xtx, 31, béni partout où il se trouvait, chargé de faire la prière et l'aumône tant qu'il vivrait, xtx, 32. Sa prédication ne toucha point les juifs qui restèrent infidèles, m, 45. A la vue des miracles accomplis par le Christ, ils disaient : Ceci n'est que de la magie, v. 110; de la sorcellerie pure, l x i, 6. Une partie seulement des enfants d'Israël crut â la parole du Christ, l x i, 14. Il eut des apôtres, appelés *haouâriyun,* mot qui conli, ut l'idée de blancheur par allusion soit à leurs vêtements, soit à la pureté de leurs âmes. Sayous, *Jésus-Christ d'après Mahomet,* p. 46. Mahomet ne connaît pas leurs noms; il en cite trois qui visitèrent une ville sur l'ordre de Dieu, xxxvi, 13, mais sans les ni miner. Les apôtres furent pour le Christ des aides dans le sentier de Dieu, m, 45; l x i, 14. A leur sujet, le Coran raconte un miracle qui est un rellet affaibli et sans dignité de la cène. Sayous, p. 46. Les apôtres prièrent leur maître de faire descendre des deux une table toute servie. Jésus adressa à Dieu celte prière : « Dieu, notre Seigneur, faites-nous descendre une table du ciel; qu'elle soit un festin pour le premier et le dernier d'entre nous, et un signe de ta puissance. » Le Seigneur dit alors : « Je vous la ferai descendre, mais malheur à celui qui, après ce miracle, sera incrédule : je préparerai pour lui un châtiment le plus terrible qui fût jamais préparé pour une créature, » v, 115. On a voulu voir dans ce récit une allusion aux menaces prononcées par saint Paul contre ceux qui

reçoivent indignement le corps du Christ, I Cor.,xi,27, mais cette hypothèse doit être absolument écartée. Sayous, p. 47. Mahomet ignore les paraboles et l'enseignement dogmatique et moral de .Jésus, dont la prédication, à en croire le Coran, se réduit à quelques vérités rudimentaires. Le Christ recommande aux enfants d'Israël d'adorer Dieu et de ne lui associer personne dans ce culte, v, 76. Sa mission est de confirmer le Penlateuque, v, 50; d'enseigner lasagesseaux hommes et de leur expliquer l'objet de leurs discussions, x l iii, 63. Le Christ est donc un prophète comme les autres. Sa supériorité consiste en ce qu'il expliquait plus clairement la révélation divine. Mahomet appelle pour ainsi dire Jésus-Christ à rendre témoignage à son propre enseignement. Il lui met sur les lèvres la profession de l'unité de Dieu, dans le sens' qu'il donne à ce dogme, v, 76; il présente le Christ comme reniant sa nature divine, et adorant Dieu ni plus ni moins qu'un simple mortel, et le portrait qu'il en trace est de nature à fortifier dans l'âme de ses disciples la conviction que Jésus-Christ n'est pas réellement Dieu, et fils de Dieu.

4. *La passion, l'ascension, et le second avènement du Christ.* — Ce que Mahomet raconte de la passion et de la résurrection du Sauveur est très obscur et contradictoire. « La christologie historique du Coran, observe M. Sayous, assez précise au début jusque dans ses erreurs, va se perdant de plus en plus dans les bizarreries et les contradictions, » p. 51. Le Coran parle des artifices employés par les Juifs pour s'emparer du Sauveur et le mettre à mort. Leurs machinations ne réussirent pas, parce que Dieu, qui est plus habile, déjoua leurs complots, ni, 47. Il attribue plusieurs fois à Dieu l'épithète d'habile ou d'astucieux, *mâkir,* vm, 30; x, 22; il l'appelle maître de toute ruse, xm, 42. Le Seigneur détourna du Christ les mains des Juifs, v, 110, qui ne le crucifièrent point; un autre individu qui lui ressemblait lui fut substitué, et ceux qui uiscutaient à ce sujet sont demeurés eux-mêmes dans le doute, iv, 156.

La tradition musulmane complète les données du Coran. Selon les uns, le remplaçant du Christ était un un homme qui lui ressemblait de visage; selon d'autres, ce fut Simon le Cyrénéen, ou un des apôtres, etc. Mikhailov, p. 350-353; Sayous, p. 48. L'enseignement coranique a subi sur ce point linlluence des hérésies judaïsantes et gnostiques des premiers siècles : cérinthiens qui enseignaient que le Christ avant la passion avait abandonné Jésus à lui-même; saturniens et basilidiens qui admettaient que le Christ n'avait eu qu'un corps apparent. Photius mentionne d'autres hérétiques qui soutenaient que le Christ n'avait point été crucifié, puisqu'un autre lui avait été substitué. *Bibliotheca,* ccd. 114, *P. G.,* t. cm, col. 389. Mahomet a utilisé ces erreurs dans un but dogmatique. Dans son système, la négation du péché originel aboutissait logiquement à la négation de la nécessité de la rédemption par le Christ. La mort du Christ sur la croix était inutile, d'autant plus que, selon la théologie coranique, « toute âme sera perdue par ses œuvres, et il n'y aura pour elle aucun autre protecteur ni intercesseur hormis Dieu, » vi, 69. Mikhailov pense que le prophète est arrivé de lui-même ànier la mortdu Christ; le prophète aurait soumis à une analyse critique la doctrine du christianisme sur la rédemption, et n'aurait retenu du Christ que ce qui était conforme aux principes de son système religieux. Toutefois, les textes du Coran, qui traitent de la délivrance du Christ des mains des Juifs, n'excluent pas la réalité de sa mort, affirmée par d'autres textes. Le Coran enseigne aussi que toute âme sera par la mort ramenée à Dieu, xxi, 36. Le Christ lui-même parle dans le Coran du jour où il mourra, xix, 34. Dieu dit à Jésus : Je le ferai subir la mort, in, 48. Comment expliquer ces textes contradictoires? Les commentateurs arabes ont essayé de les concilier en les interprétant, afin d'éviter au prophète le reproche de contradiction, mais leur interprétation est contraire aux lois de l'exégèse et â la vérité historique. Mikhailov, p. 373-375. On pourrait â la rigueur admettre que, dans la pensée de Mahomet, le Christ, sujet à la mort comme tout homme, avait des mérites considérables devant Dieu,comme prophète et héraut de sa doctrine. Dieu, prenant en considération ses mérites, l'aurait transporté miraculeusement au ciel au moment de sa mort. Celte hypothèse ne s'impose pas, parce que le Coran n'explique pas si le Christ est monté au ciel, étant encore en vie ou après sa mort naturelle.

Le Coran rappelle, en effet, l'ascension du Christ. Dieu dit à Jésus : « Je t'élèverai à moi, » m, 48; puissant et sage, il l'a élevé réellement â lui. iv, 156. mais c'est tout ce qui en est dit. On peut considérer celte élévation au ciel comme le suprême bienfait accordé par Dieu au Christ prophète, v, 409. Mais elle ne prouve nullement la divinité du Christ.

Le second avènement du Christ est attesté clairement dans la théologie coranique. « Au jour de la résurrection, le Christ témoignera contre ceux qui n'ont point cru en lui, » iv, 457; xi.m, 61. Les théologiens musulmans décrivent avec de nombreux détails ce second avènement du Christ, dont la mission serait de tuer l'Antéchrist, Arnold, *L'islam,* trad, russe, p. 16; ils lui attribuent, au jugement dernier, le rôle de juge, mais le Coran ne dit rien à cet égard, et comme les autres prophètes, le Christ sera tenu de rendre compte de ses actes devant Dieu. Gerock, p. 434.

5. *La divinité du Christ.* — Surce point, ladoctrinede Mahomet ne laisseplaceàaucundoule. Son monothéisme rigoureux ne s'accorde pas avec la notion chrétienne de la filiation divine. Mahomet nie d'abord la divinité du Christ; puis il lui fait rendre à lui-même témoignage contre cette divinité. Jésus est l'apôtre de Dieu. Ce titre lui suffit; ce serait obscurcir la gloire de Dieu que d'affirmer qu'il ait eu un fils, iv, 169. Ceux qui disent que Dieu est le Messie, fils de Marie, sont des infidèles, v, 19. S'il le voulait, Dieu pourrait anéantir le Messie, sa mère, et tous les êtres de ia terre. Le Messie n'est "'i'un apôtre ; d'antres apôtres l'ont précédé. *Ibid.,* 79. Les hommes ont reçu l'ordre d'adorer un seul Dieu, et le Messie n'est que le fils de Marie, ix. 31. Les apôtres que Dieu avait envoyés avant Mahomet n'étaient que des hommes qu'il avait inspirés, xvi, 45. En parlant de lui-mème dans le Coran, le Christ dit : « Je suis le serviteur de Dieu; il m'a donné le livre et m'a constitué prophète, » xix, 31. Si cela est vrai, le Christ n'est qu'un simple exécuteur des ordres de Dieu. Il répugne d'admettre qu'investi de la mission d'amener les hommes â adorer Dieu, il ait usurpé la gloire et ie culte de Dieu. Le Dieu a envoyé le Christ comme prophète, il s'ensuit que le Christ n'est pas Dieu, parce que la mission de prophète ne peut être confiée qu'à l'homme. Or, convient-il que l'homme, à qui Dieu a donné le livre de la sagesse et le don de prophétie, dise aux hommes : Soyez mes adorateurs? Non, répond Mahomet, il dit : « Soyez les adorateurs de Dieu, » ni, 73 Jésus-Christ lui-même, dans le Coran, proteste contre ceux qui voudraient lui donner l'auréole de la divinité. Il invite les enfants d'Israël à adorer le Dieu qui est son Seigneur, et le Seigneur de tous. Quiconque associe â Dieu d'autres dieux, Dieu lui interdira l'entrée du jardin et sa demeure sera le feu, v, 76. Du reste, le Christ n'est pas le plus grand des prophètes. Dans son Évangile, il est le héraut de la gloire de Mahomet, qu est l'apôtre de Dieu, le prophète illettré envoyé sur terre pour conduire les hommes dans le droit cherr vu, 455-157. Le Christ est venu confirmer le livre qui l'a précédé, et annoncer le prophète qui le suivra, et dont le nom est Achmed, l x i, 6. Le mot arabe *'ahmaâ*

signifie glorieux, et Mahomet l'ajouta à son nom d'autant plus facilement qu'il dérive de la racine *liamida, hamad,* il glorifia.

En résumé, Mahomet avait du Christ une idée très élevée, parce qu'il en avait entendu dire beaucoup de bien. Glagolev, *Le Coran* (en russe), p. 255. Aussi évite-t-il de lui imputer l'affirmation de sa divinité. Il reproche aux chrétiens cette impiété, que le Christ lui-même a condamnée. Jésus-Christ est l'envoyé de Dieu, un simple mortel, un prophète, un thaumaturge, semblable aux autres prophètes. Mahomet ne reconnaît point le caractère surnaturel du Christ, ni la portée de son enseignement comme révélation divine parfaite: il rejette son crucifiement, sa résurrection et son rôle au jour du jugement dernier. La foi en un Dieu unique et en son prophète sont les deux principes auxquels il a adapté sa christologie, qui, en niant la divinité du Christ, est essentiellement anlichrélienne et opposée à l'Évangile.

6. *Le portrait moral du Christ.* — Le Coran a élevé le Christ au-dessus des autres prophètes, tout en niant sa divinité et sa mission de rédempteur. Les autres prophètes d'Israël ont reçu uniquement la mission d'enseigner les vérités de la foi, d'être les organes de la révélation divine. Jésus-Christ possède l'esprit prophétique dans un degré supérieur, mais en même temps il a été seul proposé comme exemple aux enfants d'Israël, Xl.m, 59. Dieu l'a comblé de .aveurs, *ibid.;* il est le saint, xix, 19, le confident de Dieu, ni, 40, la preuve vivante de la miséricorde divine, xix, 21; il est du nombre des justes, tu, 41. Si ce texte est entendu de l'impeccabilité du Christ, de sa sainteté parfaite, il serait l'écho de ces paroles : *Quis ex vobis arguet me de* peccato? Joa., vm, 46. D'après une tradition très autorisée, Mahomet aurait dit en parlant du Christ . " Tout homme en naissant est saisi au côté par la griffe du diable, excepté Jésus fils de Marie. » Sajous, p. 75. Le Coran exalte la grandeur et la vertu du Christ : Mahomet se place lui-même à un degré inférieur. Sa naissance n'a pas été miraculeuse comme celle de Jésus. Le Christ n'a pas subi l'esclavage du péché, tandis que, dans le Coran, Mahomet avoue ses fautes anciennes et récentes, xi.vnr, 2; il en demande pardon à Dieu, dont il implore la miséricorde, xl, 57; xlvii,21; ex, 3. S'il se considère comme supérieur à Jésus dans sa mission de prophète, à s'en tenir au Coran, le Christ est plus élevé que lui au point de vue de la perfection morale. Gerock, p. 84-87; Ostrooumov, *Les doctrines des mahomélans sur la personne de Jésus-Christ* (en russe), p. 253-254.

6' *Le Saint-Esprit.* — Dans la sourate xvt, 2, Mahomet affirme que par sa volonté, Dieu fait descendre les anges avec son esprit sur celui de ses serviteurs qu'il choisit. Le terme d'esprit *roùlj* a plusieurs sens dans le Coran. Il signifie : 1° l'acte par lequel Dieu communiqua la vie au premier homme : « Lorsque j'aurai souillé dans lui mon esprit, » xv, 29; xxxn, 8; xxxvm, 72; 2" l'inspiration divine, xvi, 1-2; xl, 15; 3° un être personnel. qu'on ne peut identifier avec les anges, et qui exécute les ordres de Dieu. C'est ainsi que l'esprit fidèle apporte du ciel le Coran, xxvi, 193. Il est associé aux anges au jugement dernier, i.xx, 4; XCVll, 4. L'esprit de sainteté, *roûlj 'al-qoudsi,* est donné à Mahomet pour affermir les croyants et les diriger, xvi, 105. Jésus-Christ a été fortifié par l'esprit de sainteté, n, 81, 254; v, 109. Par cet esprit, les musulmans entendent l'ange Gabriel, Kasimirski, *Le Coran,* p. 477, note 2, et les expressions d'esprit fidele. d'esprit de sainteté n'indiquent que lui, et la supériorité de sa nature angélique. Zaborovsky, p. 49. L'esprit de Dieu fut envoyé à Marie sous forme humaine, xix, 17; xxi, 91; Marie reçut une partie de l'esprit du Seigneur, lxvi, 12. Que faut-il entendre par ces mots? De quelle manière l'archange Gabriel a-t-il influé sur la naissance du Christ, si les textes du Coran, ayant trait â cet événement, doivent lui être attribués? Selon le texte arabe, c'est Gabriel qui est chargé *lui-même* de donner à Marie un fils saint : « Afin que je puisse donnera toi un fils, » *li ahaba laki goulâman.*

Quelle a été la véritable pensée de Mahomet à l'égard du Saint-Esprit? Ses expressions obscures ont mis en défaut la sagacité des commentateurs. O trooumov. *La doctrine des mahométans sur le Saint-Esprit* (en russe), p. 375-376. H a changé aisément d'idées touchant sa nature. Sprenger, t. il, p. 234. Il l'a nommé dans le Coran, peut-être pour plaire aux chrétiens. *Ibid.,* p. 231. Il a amalgamé le démiurge des gnostiques, l'ange Gabriel des Juifs et le Saint-Esprit des chrétiens. De ce mélange est sorti un être personnel, qui a son individualité distincte, el dont les commentateurs arabes se plaisent à énumérer les hautes perfections. Sprenger, t. n, p. 229-230. Mais cet être n'a pas la nature divine. C'est une créature élevée par Dieu à un degré sublime de perfection. Lui reconnaître la nature divine, ce serait renier le monothéisme coranique. La tradition musulmane qui l'identifie avec l'ange Gabriel est très ancienne. Au n» siècle de l'hégire, elle avait pour défenseurs les célèbres théologiens arabes, Qatâda et Hasan Baçri, mort en 728. Sprenger, t. n, p. 230.

7° *Dieu créateur.* — Dans le Coran, Dieu est appelé *hâliq.* Sa puissance est universelle et n'a, pour ainsi dire, d'autres limites que sa volonté, m, 42. L'univers est son œuvre, xl, 6i. Sa puissance créatrice se révèle dans les phénomènes de la vie, et dans les forces de la nature, lvi, 57-72. Tout vient de lui et tout doit retourner à lui. Cette idée est souvent exprimée par la formule suivante : *'ilà 'allâhi turga'u al-'umür,* n, 206; m, 105; vin, 46; xxn, 75, etc.

1. *Dieu a créé le ciel et ta terre.* — La cosmogonie du Coran se rapproche beaucoup de celle de la Bible. Dieu appelle à l'existence le ciel et la terre, par son *pat* tout-puissant, il dit : *Sois,* et le ciel el la terre sont vraiment créés, vt, 72. Le but de la création a été très noble. Dieu n'a point créé en vain, *mâ... bâ/ilan,* l'univers, m, 188; xxxvm, 26; en le créant, il n'a pas songé à se divertir, *mâ... làibina,* xxi, 16; xt.iv. 38; et ce qu'il dit du monde en général, Mahomet l'affirme aussi des hommes, xxm, 116. Avant la création, le ciel et la terre étaient un amas de fumée, xli, 10; ils formaient une masse compacte, *ralq.* Dieu y sépara le ciel de la terre, xxi, 31, qu'il créa en six jours, vu, 52; xi. 9. La terre a été créée avant le ciel, ou plus exactement avant la division du ciel en sept deux : « C'est lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre : cetle œuvre terminée, il se porta vers le ciel et en forma sept cieux, » n, 27. La voûte des cieux, il l'a élevée pour abri aux hommes, n, 20; comme un toit solidement établi, xxt, 33; i.xxix, 28. Les cieux sont au nombre de sept, xvn, 46; le partage en sept cieux distincts se fit en deux jours, xli, 11; lxv, 12. Les sept cieux sont aussi appelés dans le Coran voies, *{arâ'iqa,* xxm, 17; solides, *sidüd,* courbes, *tibàq,* lxxviii, 12; lxvii, 3; lxxi, 14. Les cieux sont élevés, xx, 3. Ils ne reposent pas sur des colonnes visibles, xin, 2; xxxi, 9; ils n'onl aucune fente, L, 6; I.xvtl, 3; ils ne s'affaissent pus, étant soutenus par Dieu, xxxv, 39; le ciel le plus voisin de la terre est orné de flambeaux et pourvu de gardiens, xli, 11. Les cieux ont des degrés *(nia'aridj),* par lesquels les anges et l'esprit monteront au jour du jugement, lxx, 4. A leur garde sont préposés des anges qui en écartent les démons, et les *djinns,* xv, 17-18: i.xxn, 8-9. Chaque ciel a des fonctions spéciales, xli. 11. Ils célèbrent les louanges du Seigneur, xvn, 46. Dieu les divise en fragments, *kasaf,* et de leur sein il fait sortir la pluie, xxx, 47. A la fin du monde. Dieu changera les cieux aussi bien que la terre, xiv, 49. Iben créa le soleil et la luue et les étoiles dans le ciel le plus voisin

de la terre, xli. 11. Le soleil a ôté créé pour éclairer la terre, x, 5; Dieu l'a placé comme un (lambeau, *sirâdj,* i.xxi, 15; lumineux, i.xxvm, 13, qui poursuit sa course jusqu'au terme marqué par lui, xxix, 7. Sa création est un bienfait de Dieu, qui l'a soumis à son service, xvi, 12; xxxi, 19, 28; xxxix, 7; qui l'a établi de même que la lune pour le comput du temps, vi, 96; x, 5. Mahomet condamne ceux qui se prosternent devant le soleil et la lune, au lieu d'adorer le Dieu qui les a créés, xli, 37, et oublient que les astres eux-mémes adorent Dieu, xxii. 18; Liv, 4. Au jour du jugement dernier, le soleil et la lune seront réunis, i.xxv, 9, et le premier sera ployé, tandis que les étoiles tomberont, lxxxi. 1-2. La lune et les étoiles furent aussi créées par Dieu, et soumises par lui à certaines lois, vu, 52; xxxi, 28; xxxv, 14. La lune court dans une sphère à part, de même que le soleil, xxi, 34; xxxvi, 40. Dieu lui a ordonné de refléter la lumière du soleil, et a déterminé ses phases, ses stations *(manàzit al-qamar]* jusqu'à ce qu'elle devienne semblable à une vieille branche de palmier, xxxvi, 3-9. Les étoiles ont été placées par Dieu pour que les hommes, sur la terre et la mer, puissent se diriger dans les ténèbres, VI, 97 ; c'est pour cela qu'elles sont appelées les signes des routes, xvi, 16. Elles ont leur coucher, *maouâqi',* i.vi, 74; à la fin du monde, elles seront effacées, lxxvii, 8.

La terre, *'ard,* est la planète habitée par les hommes, et opposée au ciel, xi, 46; xxn, 18. Elle aussi a été créée en deux jours, xli, 8. Il y a autant de terres que de cieux, i.xv, 12; elle est étendue comme un lit, *fars,* comme un tapis, II, 20; Ll, 48, comme une couche, *mahd,* I.XXVIH, 6; comme un berceau, xliii, 9. Elle est établie solidement, xxvn, 62. Sur sa surface, Dieu a fait surgir des montagnes et des fleuves, xm, 3; xvi, 15. etc. Tout ce qui est sur la terre a été créé en quatre jours, xt.t, 9. En faisant descendre de l'eau, Dieu a produit sur la terre des espèces de plantes variées, xx, 55, des herbes qui servent de nourriture, xv, 20; xxxvi, 36. L'eau a été la source de la vie, xxi, 31. Aussitôt que Dieu fait descendre de l'eau, la terre s'ébranle, se gonfle et fait germer toute espèce de végétaux luxuriants, xxn, 5. Tous les animaux aussi ont été tirés de l'eau, xxiv, 44. La création ne doit pas être considérée comme un acte de Dieu qui a été achevé dans l'espace de six jours. Elle se poursuit continuellement. Tout être qui vient à l'existence suppose l'influence directe de la puissance créatrice de Dieu, parce que la nature n'a pas en elle la force de communiquer l'étre ou la vie. Griinme, p. 55. En créant, Dieu voulut d'abord recevoir les hommages d'adoration et les louanges des créatures; mais en d'autres sourates, l'homme est cependant indiqué comme le centre de la création, Dieu ne se propose que de faire éclater sur lui sa bonté et sa miséricorde, xvi, 7. Toutes les créatures ont été soumises à l'homme pour qu'il soit reconnaissant à l'égard de Dieu. *Ibid.,* 14; Zwemer, p. 64-76.

La cosmogonie coranique révéle à la fois l'influence du sabéisme qui, à l'époque de Mahomet, était la religion dominante en Arabie, et les influences judéo-chrétiennes. Les sabéens adoptaient l'existence d'un Dieu réateur de l'univers, la division du ciel en sept cieux superposés les uns aux autres comme les pellicules de l'oignon; la création du soleil, de la lune, des étoiles et des plantes. Ils croyaient que Dieu avait uni le ciel et la terre au moyen d'une échelle, par laquelle les anges montaient et descendaient continuellement, xvu, 95. Le Goran atteste l'existence de ces croyances religieuses chez les Arabes, xxm, 87-89; xxtx, 61, 63; xxxt, 24; xxxix, 39; xliii, 87; lxxi, 14-19. Au sabéisme, Mahomet emprunta encore sa doctrine sur le trône de Dieu, irs, *koursi,* appelé le grand *('acini)* trône du Seigneur, lx. 130, xxvn, 26; glorieux *(karim),* xxm, 116; s'étendant sur les cieux et sur la terre, il, 256; porté sur les mains des anges, XL, 7. Dieu s'assit sur ce trône après la création du monde, vu, 52; x, 3; xx, 4, etc. De ce que le Coran ne range pas ce trône parmi les êtres créés, on peut conclure qu'il existe avec Dieu de toute éternité. De ce trône Dieu gouverne l'univers, x, 3. Grimme, p. 46. La cosmogonie biblique sert aussi de base à la cosmogonie coranique et celle du Talmud lui a fourni des détails. Arkhangelsky, *La cosmogonie mahométane,* Kazan, 1889, p. 74. La création du monde en six jours a été puisée dans la Bible, et la création des plantes et des animaux ressemble beaucoup au récit de la Genèse. La cosmogonie du Coran manque d'unité; elle n'y forme pas non plus un enseignement logiquement ordonné; elle est disséminée par bribes, par fragments. Arkhangelsky, p. 149. On y remarque encore des contradictions que les commentateurs s'efforcent d'aplanir. Mahomet affirme à plusieurs reprises que le monde a été créé en six jours, tandis que, dans la sourate xli, 8-11, il semble fixer à huit jours la durée de la création. Il affirme que la terre a été créée avant le ciel, n, 27; xli, 8. Dans la sourate lxxix, 28-30, le ciel aurait été créé avant la terre. Béïdhavi a essayé de résoudre ces difficultés, *Commentarius in Coranum,* édit. Eleischer, I. i, p. 46 ; t. n. p. 219, mais il n'en reste pas moins vrai que si l'on excepte l'affirmation catégorique de l'origine de l'univers par un acte de la puissance créatrice de Dieu, la cosmogonie du prophète est vague et indéterminée.

2. *La création d'Adam et d'Ève.* — Le Coran abonde en détails sur la création de nos premiers parents. D'abord, Dieu prit de la poussière *(lotira b)* pour former le corps du premier homme. Il avait au préalable demandé conseil aux anges, mais ceux-ci ne s'étaient pas montrés satisfaits devoir apparaître sur la terre *un ficaire de Dieu,* n, 28. Après avoir formé l'homme d'argile, Dieu lui dit : « Sois, » et il fut, ni, 52. Après lui avoir donné son complet développement, xxxn, 8 ; xcv, 4, il lui a donné l'ouïe, la vue et le cœur, xxxn, 8; il le rendit capable de sentir, lxvii, 23; xvi, 80; xxm, 79; xlvi, 25; enfin, il lui a donné son esprit, *roiih min allàhi,* xv, 29; xxxn, 8; xxxviil, 72. Au point de vue moral, l'homme a été créé faible, *da'if,* tv, 32; ou dans un état de faiblesse, xxx, 53, impatient, *haloiï,* i.xx, 19; prompt de sa nature, *'agoûl,* xvu, 12; créé de précipitation (impétueux), xxi, 38. Sa volonté est libre de nier ce qui est devant ses yeux, lxxv, 5. Son intelligence est supérieure à celle des anges, n, 29, 30. Il a reçu de Dieu la domination sur la nature créée, xx,55, 56; xliii, 12. Les anges, par l'ordre de Dieu, ont été même obligés de reconnaître la souveraineté d'Adam, et de l'adorer, n, 31 ; vu, 10. De cette sorte, tout ce qui est sur la terre et dans les cieux est à l'usage de l'homme, xxxi, 19; xi.v, 12. L'histoire de la création d'Adam est racontée plusieurs fois dans le Coran, n, 28-37; vu, 10-24; xv, 26-43; xvu, 63-67; xvm, 48; xx, 114-123; xxxvill, 71-85, en relation avec sa chute, et la révolte d'Iblis. La poussière, dont il a été créé, tantôt est dite limon, *tin,* vil, 11; ou argile, xxxn, 6; ou argile line, essence d'argile, *sulâlal min (in,* xxm, 12, boue dure, *tin lâzib,* xxxvn, 11, argile moulée en formes, *hama' masnoun,* argile sèche, *falfüil,* xv, 26, 28, 33; lv, 13. Adam devait être l'image de Jésus, m, 52. Il est rangé au nombre des prophètes, m, 30. Lorsqu'il eut d'Ève son premier enfant, il donna un associé à Dieu en retour de ce que Dieu lui avait accordé, vu, 189. Du premier homme Dieu créa la femme, vu, 189; xxxix, 8, et il fit un pacte avec lui, xx, 114. Il le plaça dans le jardin avec son épouse, et il lui permit de se nourrir abondamment de tous les fruits du jardin, n, 33. Adam et Ève n'y soutinrent ni la faim, ni la nudité, ni la soif, ni la chaleur, xx, 116-117. Dieu leur avait défendu de toucher aux fruits d'un arbre de peur qu'ils ne devinssent coupables. II. 33; vu, : ,

il les avait mis en garde contre Satan, leur ennemi, qui essayait de les chasser du paradis et de les rendre malheureux, xx, 115. Mais Satan pénétra au paradis terrestre, et conçut le dessein de leur montrer leur nudité. Il leur dit : « Dieu ne vous interdit l'arbre duquel il vous est défendu de vous approcher que pour que vous ne deveniez pas deux anges, et ne soyez pas immortels. » Il leur jura qu'il était leur conseiller fidèle. Il les séduisit en les aveuglant; et lorsqu'ils eurent goûté de l'arbre, leur nudité leur apparut, et ils se mirent à la couvrir de feuilles. Le Seigneur leur cria alors : « Ne vous ai-je point interdit cet arbre? Ne vous ai-je point dit que Satan est votre ennemi déclaré? » Adam et Éve répondirent : « O notre Seigneur! nous sommes coupables, et si tu ne nous pardonnes pas, si tu n'as pas pitié de nous, nous sommes perdus. — Descendez, leur dit Dieu, vous serez ennemis l'un de l'autre. Vous trouverez sur la terre un séjour et une jouissance temporaire. Vous y vivrez et vous y mourrez, et vous en sortirez un jour, » vit, 18-24; il, 33-34; xx, 118-121. Koblov, *Anthropologie du Coran,* p. 125-178. Chassé du paradis, Adam se repentit de sa faute, Dieu agréa son repentir et lui apprit des prières, II, 35; vu, 22. Adam devint un des premiers prophètes, ni, 30; mais il ne sut rien de la promesse divine d'un rédempteur. L'ignorance d'un rédempteur dans le Coran est conforme à la doctrine de Mahomet qui nie la transmission du péché originel. Tout homme n'est responsable que de ses actions. Les âmes ne font des œuvres que pour leur propr° compte, et aucune ne portera le fardeau d'une autre, vi, 165; xvn, 16; xxxv, 19, etc. Le péché d'Adam ne fut point un péché d'orgueil, mais un péché de volupté, vu, 19, 26. Grimme, p. 62. L'humanité entière était dans Adam : Dieu nous créa tous d'un seul individu, xxxtx, 18; mais son péché ne passe pas à ses descendants. Ce simple exposé suffit à mettre en lumière les relations d'analogie entre le Coran et la Bible; pour la création el la chute de nos premiers parents Mahomet a puisé dans la Bible ou dans la tradition juive. Il s'est borné à nier la nécessité de la rédemption.

il. l e s a n g e s. — 1" *Les bons anges.* — Le second dogme du credo musulman concerne les anges. Leur création a précédé celle des hommes. Dieu, en effet, révéle aux anges qu'il est décidé à établir sur la terre un vicaire, n, 28. Leur nature n'ist pas bien définie. Mahomet affirme qu'ils ont été tirés du feu, tandis que l'homme a été formé de limon, vu, 11 ; xxxvni, 77. Il les représente comme ayant deux, trois et quatre ailes, xxxv, 1. Les théologiens musulmans se sont abstenus de se prononcer d'une manière décisive au sujet de l'iminatéxialilé ou de la corporéité des anges. Ils les considerent comme des êtres d'une lorme parfaite et d'une radieuse beauté. Les éléments les plus nobles font partie de leur nature qui n'a pas de sexe, n'est pas soumise aux faiblesses de la chair, aux infirmités humaines, aux passions grossières et sensuelles. Leur jeunesse ne se flétrit point. Irving, *The life of Mahomet,* Leipzig, 1850, p. 278. On peut conclure de là que la théologie musulmane penche à voir dans les anges des êtres corporels, plus forls que les hommes. Quelques textes du Coran paraissent insinuer que les anges sont aussi sujets â la mort, xv, 36-38; xvn, 64. Le Coran énumère leurs offices et leurs attributions Ils approchent Dieu, *mouqarraboûtia,* iv, 170; l.xxxin, 21. Ils portent sur leurs mains le trône du Seigneur, XL. 7; les anges qui sont chargés de celte tâche sont appelés par les musulmans *karoubioona* (chérubins). Léonardov, p. 59. Ils célèbrent les louanges de Dieu, les uns debout, les autres prosternés, et seront avec lui au jour du jugement dernier, l x ix, 17. Ils adorent le Dieu unique, xxt, 24, ne parlent jamais devant lui, exécutent ses ordres, xxi, 27; xcvn, 4; à la fin du monde, ils paraîtront devant ceux qui ressusciteront et les conduiront en présence de Dieu, xxv, 24, 27; l x x x ix, 21. Devant Dieu, les anges sont remplis de frayeur, car Dieu lance la foudre, et atteint ceux qu'il veut pendant qu'ils se disputent à son sujet, Xlll, 14; xxi, 29.

Mahomet admet l'existence des anges gardiens. Il en est parmi eux qui implorent le pardon de Dieu pour les croyants, leur salut, et leur préservation du péché, xi.. 7, 9. Cependant leur intercession est entièrement soumise au bon vouloir de Dieu, l u i, 26-27. Les anges gardiens ont reçu la mission de surveiller les hommes, Lxxxn, 10; *hàfitoûna,* vi, 61. Toute âme a un de ces gardiens célestes qui surveille et inscrit ses actions *(kâtiboüna),* l x x x v i, 4; Lxxxn, 11 ; tout homme a des anges qui se succèdent sans cesse, placés les uns devant lui, les autres derrière lui, et recueillent ses paroles, L, 16, et les notent exactement. *Ibid., A'I.* Dieu les envoie à l'aide des croyants dans leur détresse : par milliers ils volent au secours du prophète, et combattent ses ennemis, Vïll, 9, 12, 52; Dieu les charge d'ôter la vie aux infidèles, vin, 52.

Un des anges les plus puissants est Gabriel, *Djibraîl,* d'après l'orthographe du Coran, et *Djabrail,* d'après celle des musulmans de nos jours. Gabriel est le protecteur du prophète, l x v i,4, l'ange de la révélation, qui, d'après une tradition musulmane, apparut à Mahomet durant sa vie 24000 fois. D'Ohsson, *Tableau de l'empire ottoman,* t. i, p. 58-59. A côté de Gabriel se place *Mikâl,* Michel, l'ange lutteur, dont la mission est de combattre pour la défense de la foi, n, 92. Un ange appelé l'ange de la mort, *malak al-maouli,* est chargé d'ôter la vie aux hommes, vu, 35; xxxn, 11. Le Coran ne lui donne pas de nom, mais les musulmans l'ont appelé *'Azraïl.* Un autre sonnera la trompette pour annoncer la fin du monde et le jugement dernier. Le Coran ne lui donne pas non plus de nom, mais les musulmans l'appellent *'Isrâfîl.*

Le Coran ne détermine pas le nombre des anges. H doit être cependant bien grand; le prophète les comple par centaines et par milliers. Les musulmans les divisent en plusieurs catégories, qui remplissent les sept cieux de la cosmogonie coranique, volent incessamment dans les airs, et vivent avec les hommes sur la terre. Léonardov, p. 55.

La doctrine concernant les anges a été peu développée dans la théologie musulmane, qui s'est attachée de préférence à la spéculation sur les attributs de Dieu. Elle s'est appliquée cependant à mettre en relief le rôle de Gabriel, qui, « par la permission de Dieu, a déposé sur le cœur du prophète le livre destiné à confirmer les livres sacrés venus avant lui, » h, 91.

Mahomet a puisé sa doctrine sur les anges à des sources différentes. On y trouve des traces des anciennes traditions du paganisme arabe, qui considérait les anges comme les filles de Dieu, Machanov. p.477-481; les croyances talmudiquesy ont exercé aussi une grande inlluence. L'opinion de Mahomet qui tire les anges du feu, est puisée dans le Talmud. *Ibid. Malak* dérive de l'hébreu *malak.* L'inlluence talmudique se révèle surtout dans la conception de la nalure angélique. Mahomet s'écarte de la doctrine du christianisme. Sviétlakov, *Histoire du judaïsme en Arabie* (en russe), Kazan, 1875, p. 151. Il semble, en ellet, insinuer que les anges, comme toutes les créatures des cieux et de la terre, mourront, excepté celles dont Dieu disposera autrement, xxxix, 68. La tradition musulmane, exprimée dans le commentaire de Béidhâvi, exclut de la loi générale de la mort les anges Gabriel. Michel et Israfiel, qui toutefois mourront à leur tour après la fin du monde. *Pravoslavnyi Sobesiednik,* 1882. p. 6. Le sabéisme et les hérésies chrétiennes ont aussi contribué à la formation des théories coraniques concernant les anges. Irving, p. 280; Sviétlakov, p. 140-152.

2° *Les mauvais esprits el les démons.* — Le Coran

n'adopte pas la dénomination d'anges mauvais on de mauvais esprits. Pour désigner ceux-ci il emploie le nom de *djinn, djinii,* auxquels croyaient les Arabes. Les Arabes les associaient à Dieu dans le culte qu'ils lui rendaient, vi, ICO; xxxiv, 40. Ostrooumov soupçonne qu'ils ont reçu des Indes cette croyance aux *djinns, Pravoslannyi Sobesiednik,* 1872, p. 273, quoique leurs conditions ethniques, et la nature elle-même du pays qu'ils habitaient, suivant la remarque de Sprenger, t. I, p. 216, étaient très favorables à l'engendrer et à la développer chez eux. Les *djinns* sont des êtres intermédiaires entre les anges et les hommes, Grimme, p. 63, mais ils tiennent beaucoup plus de la nature diabolique que de la nature angélique ou humaine. Mahomet lui-même les a identifiés avec Satan et son cortège d'anges déchus. *Ibid.,* p. 70. Les *djinns* ont été créés du feu subtil, xv, 27, le Coran dit *saniouni,* qui signifie venimeux, pe-tilentiel ; de feu pur sans fumée. *Ibid.,* p. 14. Un texte du Coran permet de supposer qu'ils n'existaient pas avant la création du ciel et de la terre, xvm, 49. Dieu les fit naître pour qu'ils l'adorassent avec les hommes, Lt, 56. Un grand nombre d'entre eux ont été créés pour remplir la géhenne, vu, 177; xi, 120; xxxn, 13; xxxviil, 85. Ils essayèrent de s'insurger contre Dieu el de pénétrer dans les cieux, mais ils furent repoussés par des gardiens forts et des dards flamboyants, lxxii, 8. Leur nature ne parait pas bien différente de la nôtre, puisqu'ils ressentent les besoins physiques de l'homme, i.v, 56. Quelques-uns furent choisis pour prêcher la vraie foi, v, 130. D'autres, ayant écouté la lecture du Coran, crurent à la parole du Seigneur, et répudièrent le polythéisme, lxxii, 1-2. Dès lors, il y eut, dans leurs rangs, des génies vertueux, et d'autres qui ne le sont pas, *ibid.,* 11 ; des génies qui se résignent à la volonté de Dieu et d'autres qui s'éloignent de la vraie route, 14. Ils peuvent exercer sur les hommes une influence funeste, car ils peuvent les égarer, xli, 29. Ils sont capables de gagner la bienveillance de Dieu, ou d'exciter -a colère. Dieu condamnera ceux d'entre eux qui ont commis des crimes, xi.vi, 17, et il les donnera comme aliment au feu de la géhenne, lxxii, 16. Quelques-uns cependant ont mérité la bienveillance divine, parce que, après avoir écouté la lecture du Coran, ils retournèrent comme apôtres au milieu des leurs, xlvi. 28. Par la permission du Seigneur, ils travaillèrent sous les ordres de Salomon, en exécutant pour lui toute sorte de travaux, des palais, des statues, des plateaux larges comme des bassins, des chaudrons solidement étayés comme des montagnes, xxxiv, 11-12. Mahomet donne les noms de plusieurs de ces génies : d'abord un des démons qui étaient au service du roi Salomon, xxvu, 39; ensuite *Iblis,* oui répond au mot grec οιάόολο arabisé. Il était un des anges du Seigneur, Dieu lui ordonna d'adorer le premier homme. Il refusa dans son orgueil, et prit place parmi les ingrats. II, 32. Dieu lui demanda ce qui le poussait a ne pas se soumettre à ses ordres. Il répondit : s Je •.aux mieux que l'homme. — Sors d'ici, lui répondit le Seigneur; il ne te sied pas de t'enfler d'orgueil dans ce lieu. Tu seras au nombre des méprisables. » Iblis demanda du répit jusqu'au jour où les hommes seraient ressuscités. Il l'obtint, et alors il dit au Seigneur qu'il aurait tenté les hommes, les aurait assaillis et les aurait guettés dans les sentiers droits, pour que la plupart d'entre eux ne lui fussent pas reconnaissants. Dieu le chassa chargé d'opprobre, et décida que ceux qui le suivraient seraient condamnés à l'enfer, vu, 10-17. Iblis se pl iil sur la terre à comploter, à circonvenir ceux qu'il vent perdre, excepté cependant les serviteurs ;id<les. Dieu lui a déclaré qu'il n'a aucun pouvoir sur o ux-ci; il en a sur ceux qui le suivent et s'égarent, xv, ». il leur lait des promesses pour les aveugler, xvn, C6. il les séduit, xxxvin, 83.

A côté d'Iblïs, il faut pincer Satan, *Say/ân,* nom que Mahomet tire du judaïsme. Sprenger, t. II, p. 212. C'est lui qui a fait *glisser les pieds* d'Adam et d'Eve au paradis terrestre, et les en a fait bannir, il, 34. Il les égara par ses suggestions et les aveugla, vu, 19, 21, 26; xx, 118. Il est l'ennemi déclaré des hommes, n, 163, 204; vi, 143; vu, 21; xn, 5; xvn, 55; xxxv, 6; xxxvi. 60; xi.m,62. Dieu lui a donné un pouvoir sur ceux qui ne croient pas. Dans leurs prières les musulmans désignent ce pouvoir du diable par le verbe de seconde forme *sallala,* qui veut dire rendre maître absolu. L'inimitié entre Satan et l'homme est confirmée par la parole de Dieu, vu, 23. Il s'ensuit qu'une portion du genre humain est soumise au pouvoir de Satan, vu, 26; xv, 42. Satan s'empare des âmes qui lui sont destinées en les égarant, en leur inspirant des désirs, en leur ordonnant de couper les oreilles de certains animaux et d'altérer le création de Dieu (Mahomet fait ici allusion à des superstitions arabes), iv, 118, et en leur faisant des promesses, 119. Il leur tend des embûches par des fantômes tentateurs, *nazg,* vu, 199; il les entoure de pièges et de suggestions, *hamazât,* xxiii, 99. Il s'en prend aux prophètes, en leur suggérant des erreurs dans la lecture du livre divin, xxii, 51, mais il n'a pas de pouvoir sur ceux qui croient et mettent en Dieu leur confiance, xvi, 102. Aussi la sainte Vierge a été préservée de ses ruses, m, 3I, et de même Jésus, fils de Marie, et *Jahia,* Jean, Ills de Zacharie. Satan prépare les actions des hommes, vi, 43; vin, 50; xvi, 65. C'est ainsi qu'aux habitants de Saba, il lit paraître bon le culte du soleil, el les détourna de la vraie voie, xxvu, 24. Il fit de même pour les tribus arabes d' *Ad* et de *lanioud,* xxix, 37. Le but de Satan est de pousser les hommes en enfer, xxxv, 6; de jeter la discorde au milieu d'eux, xvn, 55; xn, 5; d'exciter en eux la haine et l'inimitié par le vin et le jeu, de les éloigner ainsi de Dieu et de la prière, v, 93; et de les amener à manger des viandes prohibées, vi, 143. Le Coran appelle Satan le lapidé, *radjini,* parce que, d'apres une tradition arabe, Abraham, tenté par lui, le chassa à coups de pierres, ni, 31; xv, 17; xvt, 101 ; i.xxxi, 25.

Les deux noms d'Iblïs et de ftaitan désignent le même ange déchu, tandis que les autres esprits mauvais s'appellent l'armée, xxvi, 95, ou la race d'Iblïs, xvm, 48.

Selon Irving, la doctrine de Mahomet sur les démons est vague et incertaine. Le prophète a mélé aux croyances arabes des éléments judéo-chrétiens. Il a emprunté au christianisme les noms *d'Iblis* (mentionné dans le Coran une dizaine de fois) et celui de *Saylan* (quatre-vingts fois). Mais, au fond, la doctrine de Mahomet sur les démons dilfère considérablement de l'enseignement chrétien. Tandis que le christianisme affirme que les démons sont des anges déchus, d'après le Coran, ils seraient le terme d'un acte spécial de la puissance créatrice. Le christianisme limite la puissance des diables, Mahomet reste fidèle â ses principes sur la prédestination des âmes, et en vertu de l'axiome : « Dieu égare celui qu'il veut et dirige celui qu'il veut, » xxxv, 9. il attribue aux démons le pouvoir de détourner les hommes des voies du salut, et de pousser en enfer ceux que Dieu n'a pas comptés au nombre de ses serviteurs. Pour les génies, Mahomet s'est borné à reproduire les croyances des Arabes qui leur donnaient un corps, différent du nôtre, et les mêmes besoins que nous. Ils peuvei t manger, boire, se multiplier et mourir. Maclianov, p. 481, 485.

in. i.es Livnes saints. — Le troisième dogme du symbole musulman est la croyance aux livres inspir. s par Dieu, aux Ecritures. Ce dogme est nettement formulé dans le Coran : « Nous croyons en Dieu, et â ce qui nous a été envoyé d'en haut, aux livres qui ont · donnés à Moïse et à Jésus, aux livres accordés aux pro-

phètes par le Seigneur, » u, 130, 285; ni, 78; iv, 135. Dieu a révéléaux prophètes ses vérités et ses préceptes selon les temps et les circonstances. « Chaque époque, dit Mahomet, a eu son livre sacré, » xm, 38. Ces révélations successives répondaient aux exigences des temps où elles eurent lieu, et devaient durer jusqu'à la révélation parfaite accordée à Mahomet. Les livres de la révélation divine, descendus du ciel à plusieurs reprises, ne sont que des fragments du grand livre ou grande labié conservée au ciel *(al-laoulf al-niahfou;).* Celle-ci, qui contient tout ce qui a été dit par le prophète, est le Coran lui-même. Il est appelé par Mahomet une table gardée avec soin, lxxxv, 22; l'écriture, le livre *(kilüb),* vi, 38; le livre éternel, xvn, 60; le livre qui renferme la connaissance de Dieu, xx, 51, et où est inscrit tout ce que Dieu connaît dans les cieux et sur la terre, xxit, 69; le livre évident, *kilab moubin,* xi, 8; le livre de l'évidence, où sont inscrits tous les arrêts qui régissent le monde, xxvn, 77; un livre conservé *par Dieu (kilâb fyafij),* L, 4; le volume caché *(kitâb maknouz),* lvi, 77; le livre qui fixe le terme *{kilâb muarlj-djal),* m, 139; le prototype évident *(iniâm moudin),* xxxvi, 11; le livre simplement, ou les livres *(zabour; zoubour),* liv, 52. Rien n'est omis dans ce volume; tout y est consigné, xxxv, 12; Vl, 38. Il n'y a pas un seul grain dans les ténèbres de la terre, un brin vert ou desséché, vi, 59; il n'y a pas de poids petit ou grand qui n'y soit inscrit, x, 62; xi. 8; XXXIV, 3. Dieu y a compté tout, xxxvi, 11; vin, 29. Il y a consigné toutes les calamités qui frappent soit la terre, soit les personnes, lvii, 22, et même le Coran glorieux, lvi, 76-77; i.xxxv, 21-22. De ce livre sont tirées les révélations antérieures à Mahomet, les saintes Écritures des Juifs et des chrétiens. Mahomet oblige ses croyants à prêter foi aux révélations antérieures au Coran : ceux qui les traiteront d'impostures seront entraînés dans l'enfer el consumés par le feu, XL, 72-73.

Les Juifs et les chrétiens sont les hommes des Écritures, xvi, 45, les hommes qui possèdent les Écritures, xxi, 7, ou l'héritage du livre, vu, 167. Il leur reproche d'altérer, de corrompre leurs livres sacrés, revêtant la vérité de la robe du mensonge, n, 39; ni, 64; il les accuse de torturer les paroles de l'Écriture avec leur langue pour faire croire que ce qu'elle dit s'y trouve réellement, ni, 72; les chrétiens, d'après lui, auraient elTacé tout ce qui a trait à sa mission divine, v, 18. Mahomet invoque les saintes Écritures pour confirmer sa prédication, 111, 87; dans le doute, il interroge ceux qui les lisent, x, 94; xliii, 44, et après lui la théologie musulmane affirme l'origine divine de ces livres.

Mahomet ne s'est pas prononcé sur le nombre de ces Ecritures inspirées. Quelques théologiens musulmans le portent à 133 livres; d'autres à 104. Léonardov, p. 74. II cite le Livre, la Sagesse, les Prophètes, xi.v, 15, les Psaumes, l'Évangile; il mentionne aussi des feuillets, *touhouf,* écrits par Abraham, lui, 37-38. H relève surtout l'importance de la révélation faite à Moïse, à David et à Jésus. Le Pentateuque ou livre de la loi *(Taourât),* qui d'après les théologiens musulmans aurait été donné a Moïse 6(00 ans apns Adam, Léonardov, p. 73, est appelé un livre complet pour celui qui fait le bien, une distinction détaillée en toute matière, un livre destiné à servir de direction et de preuve de la miséricorde divine, afin que les Juifs croient lorsqu'ils comparaîtront devant le Seigneur, vi, 155. Il est appelé, aussi bien que le Coran, le livre (Aitûft), n, 50; xxvm, 43. 48; la distinction, l'enseignement (t/iA'ûr), xxt, 49, 105; la lumière *(nour),* xxi, 49; la direction (</»»/«), le guide (Aoudii), la vérité meme. XI. 20; le guide des hommes el la preuve de la volonté de Dieu, xlvi, 11. Le mot *fuurqàn* (distinction est attribué à la fois au Coran et au Pentaleuque. Selon Mahomet. Dieu a donné le Pentateuque, afin qu'il dirigeât les entants d'Israël, xxxji, 23. Il diffère de l'Évangile, v, 70, 72; vu, 155. mais il a été confirmé par Jésus, m,44; lxi, 6. ll renferme les préceptes du Seigneur, v, 47. Ceux qui l'ont reçu et qui ne l'observent pas ressemblent à l'âne qui porte des livres, i.xn, 5. Mahomet rappelle qu'il a été un objet de discussions, xi, 112, et il blâme les Juifs de n'avoir pas obéi aux ordres du Seigneur qui leur avait enjoint de l'expliquer aux hommes et de le leur montrer, ni, 184.

Les Psaumes *(zabour)* de David auraient paru, d'après la théologie musulmane, 4000 ans après la *Tauurât.* Le Coran affirme tout simplement qu'ils ont été donnés à David, iv, 161; xvn, 57, après la loi de Moïse. Ils contiennent une instruction suffisante pour ceux qui adorent Dieu, xxi, 105-106.

Bien longtemps après Abraham, ni, 58 (5000 ans après les Psaumes, selon la théologie musulmane), l'Évangile *(Tndjil)* a été donné à Jésus, m, 43; v, 110; lvii, 27. Comme le Pentaleuque, il est descendu du ciel pour servir de direction aux hommes, ni, 2; il contient la lumière, il confirme la loi de Moïse, et il sert d'admonition à ceux qui craignent Dieu, v, 50. Ceux qui l'observent jouiront des biens qui se trouvent sous leurs pas, et au dessus de leurs tètes, v, 70. Mahomet voudrait faire croire que son nom et sa mission sont mentionnés dans le Pentateuque et dans l'Évangile, vu, 155; la promesse de Dieu est faite dans ces deux livres aussi bien que dans le Coran, ix. 112. II compare ses disciples à la semence, qui, d'après le Pentateuque et l'Évangile, pousse, grandit, grossit, s'allermit sur sa tige et réjouit le laboureur, xlviii, 29. Cf. Marc., iv, 26-28. Sabloukov penche à croire que Mahomet l'a appris par ouï-dire des nazaréens.

Tout en admettant l'inspiration divine des saintes Écritures, les musulmans ne reconnaissent en réalité qu'un seul livre inspiré, le Coran. Celui-ci, d'après les uns, contient tout ce qui a été révélé aux prophètes antérieurs et qui est renfermé dans les Livres saints des Juifs et des chrétiens; d'après les autres, ceux-ci ont été corrompus, et interpolés; on les a défigurés par des additions arbitraires et indignes de Dieu. 11 s'ensuit qu'ils n'ont plus le caractère de révélation divine, et qu'il laut s'en tenir au seul Coran, comme à un livre qui surpasse les précédentes et les rend inutiles. Le Coran est la règle immuable de la foi pour tous les hommes. 11 supprime la loi de Moïse, les Psaumes de David el l'Evangile de Jésus-Christ. Ces livres n'ont plus aucune valeur depuis que le Coran a été révélé par Mahomet, xi, 20. Dieu avait promis le Coran à Adam, lorsque celui-ci avait été chassé du paradis, il, 36. Les Ecritures des anciens l'avaient prédit, xxvt, 196; xlviii. 29. Semblable au Pentateuque parson contenu, il forme avec lui le meilleur guide des hommes, xxvni,49; xlvi, 11. II corrobore les Écritures précédentes, II, 38, 83, 85, 9I; m, 2, 75; iv, 50; il les confirme et les met â l'abri de toute altération, v, 52; x, 38; xxxv, 28, et les explique, x, 33. Les Israélites en ont eu connaissance, xxvt, 197, et y croient, xxvm, 52, comme on croit à la vérité qui vient du Seigneur. 53. En lisant les Ecritures, ils n'ignorent point que Dieu a envoyé le Coran du ciel, vi, 114; x, 94, qu'il contient les mêmes promesses que le Pentaleuque et les Evangiles, ix, 112. A plusieurs reprises, Mahomet mentionne les controverses qui. après la révélation divine faite à Moïse, et avant le Coran. 11,209, ont eu lieu entre les hommes des Ecritures, n, 171, par jalousie, ni, 17, et ont provoqué des schismes, 101 ; xlii, 13-14.

Le Coran est appelé la parole de Dieu *(kalüni allabi* l il. 70; ix, 9; xlviii, 15, la parole bienfaisante, divine *(kalâni tarif),* la révélation de Dieu *(ovaljy),* xxi, 46; lui, 4, une révélation du souverain de l'univers, xxvi. 192; XXIX, 46. C'est un livre grand façïni), xv, 87; un livre rempli de sagesse *(ijakiiH),* χχχι, 1; χχχνι, 1; glo-

vieux *(madjid),* L, 1 ; LXXXV, 21 ; tin évangile, qui apporte de bonnes nouvelles *(bousra),* xvt, 91; xxvil, 2; xt.vi, 11 ; un livre de miséricorde *(ra/.tma),* xvi, 91 ; XXVii, 79; xxxi, 2; un remède pour les maux de nos cœurs *(iifü'un lima // al-fudüri),* x, 58; xvn, 81; xi.i. 44. Il est le guide pour le droit sentier *(houdâ),* n, 1, 181; xxvil, 2. Il est la distinction, la direction *(fourqan, al-fourqàn),* II, 79; xxxi, 2; xli, 44; xlv, 19. Le nom *fourqan,* du verbe arabe *faraqa* (distinguer, séparer), signifie distinction, et d'après les théologiens musulmans, il a été donné au Coran, parce que ce livre sépare ceux qui le reconnaissent comme livre divin de ceux qui ne le reconnaissent pas, ou encore parce qu'il indique ce qui est bien et ce qui est mal, ou enfin parce qu'il est seulement une partie de la révélation divine. Ce mot est appliqué aussi dans le Coran à Moïse, qui aurait reçu de Dieu le livre et le *fourqan.* Le Coran est un livre précieux *f'aziz),* xli, 41, qui fait passer l'âme des lénèbres à la lumière, v, 18, et la conduit au sentier du puissant, du glorieux, xiv, 1; lvii, 9; un livre rempli d'avertissements (dou *ad-dikri),* xxxvm, 1 ; un avertissement *(tadkür),* ı.χχιv, 54; un avertissement sage *(ad-dikrou al-hakim),* ni, 51, pour tous les hommes (fifiAri *al'âlamina),* xn, 104, pour l'univers, lxxxi, 27; une exhortation *(maou'ija),* x, 58; une admonestation, xi.ni, 43; un livre contenant la vérité pour juger les hommes, iv, 106; un code *(mousha/j,* xm, 37. Le terme arabe de *mousliaf,* dérive du verbe arabe *çaliafa* qui, à la quatrième forme, signifie écrire les pages el les rassembler dans le livre. Le Coran est encore un livre lucide *(mubin),* xv, 1; évident, xxxvi, 69; la vérité même *Çal-haqq),* xi, 20; une vérité qui provient du Seigneur, xxn, 53; xxvm, 53; xxxn, 2; xli, 53; xliii, 28-29; xlvii, 2-3; une parole décisive *(faslj,* i.xxxvi, 13. Le mensonge ne l'altère pas, de quelque coté qu'il vienne, xli, 42. Il ne s'y trouve pas de contradictions, iv, 84, parce qu'il vient de Dieu. C'est une œuvre merveilleuse *(adjab)* et ceux qui n'y croient pas sont sourds, muets, et aveugles, n, 17, et ne comprennent rien. *Ibid.,* 166. C'est un livre envoyé d'en haut *(tanzil).* Il contient l'explication de toutes choses, xn, 111; xvi, 92. C'est une preuve de la grâce donnée aux croyants. Son prototype est au ciel dans le volume caché, lvi, 77. Il y est écrit sur des pages honorées, sublimes et pures, tracé par les mains des écrivains honorés et justes (les anges), i.xxx, 13-15. Dieu l'a révélé en langue arabe (les docteurs musulmans croient que le Pentateuque a été écrit en syriaque, les Psaumes en hébreu, et l'Évangile en nabatéen, Léonardov, p. 74), pour que le prophète pût avertir la mère des cités (La Mecque) et les peuples d'alentour du jour de la réunion, xlii, 5; lvi, 79. Ce n'est pas un livre inventé â plaisir. L'esprit de Dieu l'a révélé â Mahomet qui l'ignorait, xlii, 52; l'esprit de sainteté l'a réellement apporté de la part du Seigneur pour affermir les croyants, et leur annoncer de bonnes nouvelles, xvi, 105. L'esprit fidèle l'a déposé sur le cœur du prophète, xxvi. 193-194. Cet esprit est fange Gabriel, mentionné dans la sourate il, 9I, et appelé l'envoyé illustre, puissant auprès du maître du trône, lxxxi, I9-20. Il n'a pas été envoyé du ciel en feuillets, v, 7, Mahomet élan! arrivé par degrés à la connaissance de la révélation, xx, 113; lxxv, 18-19. Le prophète affirme eue le Coran est descendu du ciel pendant la lune de Ramadan, il, 181, dans une nuit bénie, xliv, 12, que les musulmans croient être celle du 23 et 24 de ce mois.

Le Coran n'est pas seulement un livre contenant la rl'. dation divine; il est aussi un livre de prières. Il faut le psalmodier pendant la nuit, i.xxtn. 4. 20. Il a été divisé en portions, xvn. 107, en refrains, xxv, 34; xlvii, 22. pour que sa lecture soit plus facile. Il a été é-crit en arabe, pour qu'il soit compréhensible à tous, xi m. 2. La lecture doit être écoutée en silence et avec attention, vu. 202. Avant de la commencer, il faut prononcer la formule rituelle de la prière : « Je demande à Dieu sa protection contre Satan le lapidé, » *doudou billahi min as-iayfâni ar-radjimi.*

Le Coran est donc la dernière révélation, la révélation la plus parfaite donnée par Dieu à ses envoyés. Les musulmans le vénèrent comme le code qui détermine, d'une façon définitive, tous les rapports sociaux, toutes les circonstances et les événements de la vie. Il est le résumé de toutes les sciences, l'encyclopédie du savoir humain, le recueil de toutes les vérités surnaturelles et naturelles.

« Parmi les versets qui le composent, les uns contiennent des préceptes; ils sont la base du livre; les autres sont allégoriques, » ni, 5. Ce verset du Coran permet aux théologiens musulmans de trouver dans leur livre sacré une réponse à toutes les questions, et là où le sens littéral fait défaut, ils ont recours à l'allégorie, et parfois en abusent, comme les Chiites, au point qu'ils trouvent des allégories jusque dans les lettres dont sont composés les mots. Léonardov, p. 180. Ce livre divin ne doit être touché que par ceux qui sont en état de pureté : *la yamassouhou 'illâ al-moulahharouna,* lvi, 78.

IV. LES PROPHÈTES. — Le quatrième dogme du symbole musulman concerne la toi aux prophètes envoyés par Dieu. Il est clairement formulé dans le Coran : « Les fidèles croient en Dieu...et à ses envoyés, »n,285. « Ceux qui ne croient pas en Dieu et à ses envoyés, ceux qui veulent séparer Dieu de ses envoyés, » ceux-là sont véritablement infidèles, iv, 149-150. Dieu n'a révélé qu'une seule religion. Ce qui a été recommandé par le Seigneur à Noé, à Abraham, à Moïse, à Jésus, Mahomet l'a connu aussi par la révélation divine. Celte religion unique a évolué dans ses rites, dans ses formes extérieures, dans les manifestations humaines de sa vie, mais son essence est restée toujours la même. Le fond de sa doctrine n'a pas varié. Cependant, lorsque les hommes la laissaient tomber en désuétude, ou altéraient sciemment ses préceptes et ses croyances, Dieu chargeait ses prophètes de la prêcher aux foules dans sa pureté originaire, el de rétablir sur la terre le véritable enseignement de la révélation divine. Par suite, le prophète a une double mission. Dieu le charge parfois de ramener les hommes à la vraie foi, en éliminant les altérations doctrinales qui la défiguraient, el parfois il lui communique de nouvelles dispositions qu'il est tenu de révéler aux peuples. Dans le premier cas, nous avons le *nabi,* dans le second, le *rasoul.* D'après une tradition musulmane, le nombre des premiers serait considérable (124000); les seconds ne seraient que 313, et parmi eux, Moïse et Mahomet occuperaient la première place. Ostrooumov, *Examen critique de la doctrine de Mahomet sur les prophètes* (en russe), p. 23-24.

Les prophètes ont reçu les livres du Seigneur, il, 130; iv, 161. H n'y a pas de différence entre eux, n, 130, 285; m, 78. Cependant les uns ont été élevés au-dessus des autres, xvn, 57. Leur mission est d'éclairer les hommes, de répondre à leurs difficultés, v, 32. Les prophètes viennent sur la terre de la part de Dieu, il serait donc impie de les regarder comme les égaux de Dieu, ou de les adorer comme Dieu, ni, 73-74; ix, SO-SI. Ils sont en butte aux persécutions et aux tentations des hommes et des *djinns.* Dieu a scellé une alliance avec eux, et leur a prédit la venue du dernier des prophètes, la venue de Mahomet, ni, 75. Les Israélites ont eu des prophètes. Dieu les a fait surgir dans son sein. v, 23. Le premier des prophètes a été Adam, et apres lui ont paru Hénoch, Noé, Abraham, Loth, Ismaêl. Isaac et Jacob, Joseph. Moïse, Aaron, David, Salomon. Job, Jonas, f.lie, Elisée, Zacharie, Jean, Jésus, iv, 162; vi, 83-86; xix, 57; xxxvm, 48.

Adam est le premier. Dieu l'a choisi, et lui a anne·. la venue du livre qui servirait aux hommes de dû·.·.-

tion, ni, 30; il, 36-37. Les musulmans l'appellent *Sa/i allahi* (pur en Dieu). Hénoch *Idrts)* est loué avec Ismaël et Du-l-kill pour sa patience dans les épreuves, xxi, 85. Le Coran l'appelle véridique, un prophète que Dieu a élevé à une place sublime, xtv, 57, 58, et c'est à cause de celte dernière expression qu'il reçoit chez les musulmans la dénomination d'élevé en Dieu. Malov, *Adam d'après la Bible et le Coran* (en russe), Kazan, 1885, p. 88-104.

Noé est mentionné souvent dans le Coran, ni, 30; iv. 161 ; vi, 84; xtv, 9, il est appelé le serviteur reconnaissant, xvn, 3, 18, que Dieu a sauvé d'une grande calamité, xxi, 76. Il a reçu pour lui et pour ses descendants le don de prophétie. Lvnt, 26. Il demeura sur la terre 950 ans avant que le déluge vînt le surprendre. Dieu le chargea de prêcher son unité, et de combattre le polythéisme qui sévissait parmi son peuple, xxtx, 13, 14. Mais ce peuple était composé d'hommes pervers, l.l, 46; méchants et rebelles, un, 53; aveugles, vu, 62; x. 72-74; ignorants, xi, 31. Noé se présente à eux comme un apôtre digne de confiance, xxvi, 105-119, chargé de les avertir, mais son peuple ne voulut point l'écouter et ourdit une machination très grave contre lui, lxxi, 20-21. Il se plaignit à Dieu de ce qu'on l'avait traité de possédé, d'imposteur, Liv, 9. Dieu lui ordonna alors de se construire une arche, un vaisseau *(foulk safina);* il y trouva un refuge avec sa famille, excepté un tils qui ne voulut pas le suivre et resta avec les incrédules, victime de son opiniâtreté, xi, 44-45. L'arche se maintint à la surface des eaux qui couvrirent toute la terre, en noyant les hommes, et arriva jusqu'au mont de Djoudi, liv, 9. Dieu répondit ainsi aux désirs de Noé qui lui avait demandé que les infidèles ne subsistent plus sur la terre, lxxi, 27-29. L'histoire du deluge est racontée longuement dans la sourate xi. La sourate t.xxi porte comme titre son nom. Le Coran rappelle la salutation de Dieu â Noé : « Que la paix soit avec Noé dans l'univers entier, » xxxvn, 77, l'incrédulité de sa femme, lxvi, 10, et considère l'arche comme un signe d'avertissement pour les hommes. LIV, 15.

Abraham *(Ibrâhîm)* est appelé fils d"Azar, adorateur des fausses divinités, VI, 74. Sycz. *l'rsprung und* It'œ*dergabe der biblischen Eige.nnanien ini Koran,* Francfort, 1903, p. 20-21. Le cours des astres, leurs mouvements réguliers, leur coucher et leur lèvera des heures fixes, lui firent connaître la vanité du culte des idoles. Il tourna alors son front vers celui qui a formé les cieux et la terre, et se déclara orthodoxe, vi, 75-81. Dieu prit soin de l'instruire lui-même sur son unité. *Ibid.,* 83. Il pria Dieu pour son père, xiv, 42; il implora sur lui Je pardon de Dieu, mais Dieu, loin de l'exaucer, lui démontra que son père était son ennemi, ix, 115; i.x, 4. Abraham, converti â la vraie foi, recommanda à ses enfants de ne s'en écarter jamais, n, 126. Il établit cette foi comme une parole qui aurait dû rester éternellement dans sa postérité, xliii, 27. Le Coran est rempli des louanges d'Abraham. Il est fidèle, résigné à la volonté de Dieu *(mouslim),* il, 121-122, soumis â Dieu *(moû'min),* reconnaissant; il n'était pas polythéiste *(mousrik),* ni, 89; vi, 162; sa religion était droite, et sa croyance orthodoxe. Elle était identique à la religion de Noé, xxxvn, 8I ; il n'a été ni juif, ni chrétien; il a été un vrai croyant *(hanif),* il, 129, un homme pieux, ni, 60, l'ami de Dieu, iv, 124; vt, 79, un exemple de foi *Çusouat),* l.x, 4, un homme doux, humain, enclin â l'indulgence, xi, 77. Mahomet raconte qu'il reçut les messagers du Seigneur, et leur offrit l'hospitalité dans sa maison. Ceux-ci lui annoncèrent les châtiments que Dieu préparait â son peuple, et l'exception faite en faveur de la famille de Loth, dont la femme cependant est restée en arrière, xv, 51-60. Ils lui annoncèrent aussi la naissance extraordinaire d'Isaac, mais sa femme ne crut point aux prédictions des anges, xi, 74-75.

Le Coran raconte le sacrifice d'Isaac, et comble de louanges la toi d'Abraham. Lorsque Isaac fut parvenu à l'âge de l'adolescence, son père lui dit qu'il avait rêvé de l'offrir en sacrifice â Dieu. Isaac accepta, et au moment où son père était prêt à l'immoler, Dieu retint sou bras, et récompensa sa vertu soumise à une épreuve si décisive, xxxvn, 100-106. Abraham est appelé le père des Arabes, xxn, 77, et Mahomet lui attribue à lui et à son fils Ismaël la fondation de la *Kabah.* D'après le récit coranique, Dieu dit à Abraham : « Je t'établirai *l'imam* (chef religieux) des peuples. » Il ordonna que sa station devint l'oratoire de tous; il lit un pacte avec Abraham et Ismaël en leur disant : « Purifiez ma maison pour ceux qui viendront y vaquer à la prière, aux génuflexions et aux prostrations. » Abraham et Ismaël élevèrent alors les fondements de la maison et l'offrirent à Dieu, le priant de leur enseigner les rites sacrés et de susciter un jour un apôtre, chargé de révéler le Coran à leur postérité, n, 118-123; xtv, 40. La légende de la fondation de la *Ka bah* par Abraham et son lils était inconnue aux Arabes primitifs. Machanov, p. 560. Ce fut donc une invention de Mahomet faite dans le but de justifier l'abandon du culte et des rites païens dans le ti mple le plus fameux du paganisme arabe. Mahomet visait à se concilier les bonnes grâces des Arabes païens, qui vénéraient la *Ka bah* avec un profond sentiment religieux, et étaient très attachés aux rites qu'on y célébrait. C'était de sa part un acte de bonne politique, et un moyen d'amener à l'islam les Arabes qu'il avait froissés, en condamnant le culte de leurs idoles, Lin, 19-2C'. C'est pour cela qu'il met en relief la mission divine d'Abraham, ses qualités morales, ses relations avec les Arabes, la pureté de sa foi, et qu'il lui attribue la fondation de la *Ka bah* pour en déduire que ce temple doit retourner à la religion de l'unique Dieu, dont Abraham avait été un des prophètes de choix. Grirnme, *Mohammed, das Leben,* p. 60. Mahomet considère enfin Abraham comme l'auteur de quelques livres sacrés, de quelques feuillets, lui, 37, dans lesquels une partie de la révélation divine est contenue. Weil, *Biblische Legenden der Muselmânner,* Franclort, 1846, p. 68-99.

Loth *(Louf)* es* rangé an nombre des prophètes, élevés au-dessus des êtres créés, vi, 86; xxn, 43. Avec Abraham, il émigra sur l'ordre du Seigneur, au pays de Chanaan, xxi, 71. Apôtre digne de confiance, xxvi, 162, il se présenta à son peuple, lui reprochant ses mœurs dépravées et son infâme corruption. Mais ses exhortations n'aboutirent à rien auprès de ce peuple livré aux excès les plus honteux. Il ne gagna que sa haine, et on le menaça de le chasser de la ville. Il reçut sous son toit les anges qui venaient lui annoncer le châtiment de ses concitoyens, sur lesquels Dieu fit tomber une horrible pluie de pierres, vu, 78-79; xi, 79-84; xv, 61-74; xxvi, 161-173; xxvil, 55-59; xxtx, 27-34. lui donna la science et la sagesse, xxt, 74; le comprit dans sa miséricorde, et le rangea au nombre des justes. *Ibid., 'Ii-'Ió.* Les villes qui succombèrent au châtiment de Dieu (Sodome, Gomorrhe et trois autres) sont désignées dans le Coran par le nom de *Mou'lafikàl.* villes renversées, tx, 7I; xxn, 44; xxtx, 39; lui, 54; i.xix, 9.

Isaac *(Ishàq),* fils d'Abraham, naquit par une faveur exceptionnelle d'une mère qui était stérile, xxt, 72; xj, 74-75; il est appelé le juste, xxxvn, 112; xxt, 72, et comme les autres prophètes, il a reçu la révélation divine, iv, 161; vt, 84; xtx, 50. *Isma il,* le second fils qu'Abraham eut dans sa vieillesse, vt, 86, H, 127; xtv. 41. a été aussi envoyé de Dieu et prophète, xix, 55; n, 130; ni, 78; iv, 61. Le Coran le représente comme n'étant ni juif ni chrétien. II, 134; il rappelle sa fidélité

à ses promesses, xix, 55, sa patience dans les épreuves, xxi, 85, la droiture de son cœur, xxxvm, 48, et le rôle joué par lui dans la fondation de la *Ka'bah,* n, 119, 121. Jacob (/a'i/ouô), par une bévue de Mahomet, est regardé comme le fils d'Abraham, et le frère d'isaac, vi, 84; xi, 74; xix, 50; xxi, 72; xxix, 26. il est rangé au nombre des prophètes, n, 130, 134; iv, 161 ; xix, 50. Mahomet l'appelle *iniâni-* ou chef chargé de conduire les hommes, de leur inspirer la pratique des bonnes œuvres, l'accomplissement de la prière et l'aumône, xxi, 73. Son histoire est intimement liée à celle de Joseph, qui est longuement racontée dans le Coran.

Joseph *(lousouj)* est le sujet de la sourate xn. Son histoire, qui n'éiait point connue de Mahomet, est le plus bel épisode que Uieu lui ait révélé, xn, 3. Joseph raconta un jour à son père qu'il avait vu onze étoiles, le soleil et la lune qui l'adoraient. Jacob lui défendit de parler de ce songe à ses frères, pour qu'il ne lui advint point de mal par suite de leur jalousie. Mais ses frères, trompant la vigilance de Jacob, l'emmenèrent avec eux, le jetèrent au fond d'un puits, et dirent à Jacob qu'un loup l'avait dévoré. Des voyageurs le découvrirent, le retirèrent du puits et le vendirent pour quelques drachmes d'argent, xn, 5-20. Un Égyptien l'acheta, et lui donna une hospitalité généreuse. Joseph résista courageusement aux sollicitations de la femme de son maître qui l'accusa d'avoir voulu la violer. Dieu fit éclater son innocence, et détourna de lui les machinations de celte femme impudique, xn, 22-36. Cependant il plut à Dieu de le jeter quelque temps dans un cachot, où il interpréta à deux compagnons de captivité les songes qu'ils avaient eus pendant la nuit et les engagea à adorer le Dieu unique et puissant. Joseph resta quelques années en prison. Il en fut délivré sur la demande d'un de ces prisonniers, qui, rentré dans les bonnes grâces du roi d'Égypte, sadressa à lui pour avoir l'interprétation de deux songes dont le roi avait été frappé. Joseph sortit alors de sa prison, son innocence éclata en pleine lumière, et le roi d'Égypte l'appela à la cour et lui accorda l'intendance des magasins du pays, xn, 35-55. Ses frères, poussés par la misère, se présentèrent à lui, et le prièrent de les secourir. Joseph leur révéla son nom, et leur ordonna de retourner auprès de Jacob, de couvrir son visage avec la tunique qu'il leur donnait, et son conseil ayant été mis en pratique, Jacob recouvra la vue. Joseph fit venir alors son père en Égypte, le reçut dans sa maison, et loua le Seigneur qui avait été si bienfaisant envers lui, xn, 88-102. Ce récit est, selon le Coran, un avertissement pour les hommes. Joseph est considéré par Mahomet comme un prophète envoyé de Dieu auprès des Égyptiens, qui ne se laissèrent pas convaincre parses prodiges manifestes, XL, 36. L'histoire de Joseph dans le Coran forme un ensemble d'une grande beauté de style et d'inspiration poétique. Tandis que les notices concernant les autres prophètes sont dispersées çà et là dans les sourates coraniques, l'histoire de Joseph est contenue en entier dans une seule sourate, qui renferme une biographie méthodique et complète du patriarche. Mahomet a emprunté â la Genèse le fond de son récit; mais il l'a embelli de quelques détails tirés des apocryphes. Voir Nicanor Bobylev, *Le patriarche Joseph d'après la Bible et le Coran,* Kazan, 1882, p. 253; Weil, p. 100-125.

l-e Coran donne une place prépondérante à Moïse. Les épisodes de sa vie sont racontés dans plusieurs sourates, en particulier vu, xvm, xx, xxm, xxvi, xxvn, etc. Moïse est considéré comme l'égal d'Abraham, et son livre, le Penlateuque, est l'égal du Coran pour l'exposition de la foi orthodoxe. Mahomet raconte, en toute vérité, son histoire pour l'instruction des croyants, xvm, 2. Par suite des persécutions de Pharaon, le nuu veau-né est déposé dans une caisse et lancé sur la mer qui le ramène au rivage. Il est recueilli par la famille du roi. Sa sœur Marie obtie'nt que leur mère soit choisie comme nourrice de son enfant, qui est élevé à la cour de Pharaon. Le Coran raconte le meurtre d'un Egyptien par Moïse, la fuite au pays de Madian, le retour à la cour de Pharaon, ou il confond les magiciens qui se prosternent et adorent le Dieu d'Israël. Pharaon menace les convertis des châtiments les plus graves, mais Moïse les conduit à travers la mer en lieu sûr. Pharaon qui veut le poursuivre avec son armée est englouti par les flots, xx, 1-97. Le Coran raconte aussi le mariage de Moïse au pays de Madian, l'apparition divine au buisson ardent, les entretiens du prophète avec Dieu sur le Sinaï, ses prodiges, les reproches qu'il adressa aux Israélites après l'adoration du veau d'or. Il est appelé l'envoyé du Seigneur, xx. 49; un véritable apôtre, xxvm, 6, à qui Dieu a donné sa science et sa sagesse, *ibid.,* 13; il a été choisi pour porter aux hommes le commandement et les paroles de Dieu, vu, 140; il est le prophète chargé d'annoncer à Pharaon la vraie toi, xxm, 47-51; u, 38-40. Le Coran lui attribue le Pentateuque et des feuillets, lui, 37; lxxxvii, 19, contenant la révélation divine. La sourate xvm rapporte un épisode qui rappelle par quelques traits la version syriaque de l'histoire fabuleuse d'Alexandre le Grand, et un récit moral du Talmud. Grimnie, p. 88; Nœldeke, *Beilrâge zur Geschichle des Alexanderromans,* Vienne, 1890. Moïse raconte à son serviteur que, après avoir marché pendant plus de quatre-vingts ans, il parvint à l'endroit où les deux mers se rejoignent. Il rencontra là un des serviteurs de Dieu, favorisé de la grâce d'en haut, et éclairé de la science divine. Moïse demanda à le suivre, et celui-ci y consentit non sans diniculté. Ils marchèrent jusqu'au bord de la mer, montèrent sur un bateau que l'inconnu brisa. Ils rencontrèrent un jeune homme, et l'inconnu le tua, sans expliquer à Moïse, qui protestait contre ce crime, la raison de son acte. Ils arrivèrent enfin aux portes d'une ville, dont les habitants réinsèrent de les recevoir, et l'inconnu, au lieu de se plaindre, releva les murs qui menaçaient ruine. Quand ils se séparèrent, l'inconnu expliqua à Moïse qu'il avait brisé le navire, parce que derrière lui venait un roi qui s'emparait de tous les navires; il avait tué le jeune homme, parce que celui-ci était pervers et incrédule, et qu'il voulait donner à sa famille un fils plus vertueux et plus digne d'affection; enfin il avait relevé le mur de la ville inhospitalière, parce que c'était l'héritage de deux orphelins, et qu'il cachait un trésor que Dieu voulait leur rendre lorsqu'ils auraient atteint l'âge de puberté, xvm, 59-81. Weil, p. 126-191.

Aaron *(llaroûn, Uaroûn),* frère de Moïse, vu, 137, son conseiller, son associé et son lieutenant *(ouazir),* xx, 30, 33; xxv, 37, est loué dans le Coran pour son éloquence. Moïse J'atteste : « Mon frère Aaron a l'élocution plus facile que moi, » xxvm, 34. Il est envoyé avec Moïse vers Pharaon et vers les grands de son empire, et Dieu leur donne le pouvoir d opérer des miracles, x, 76; xx, 43; xxm, 47-48; xxvi, 14. Lorsque Moïse alla parler avec Dieu sur le mont Sinaï, Aaron fut chargé de le remplacer auprès du peuple, et de le gouverner, vu, 137. Quand les Juifs adorèrent le veau d'or, il essaya de les ramener au culte du vrai Dieu, xx, 22. Le peuple ne lui obéit pas, et Moï î, de retour du Sinaï, reproche amèrement à son frère sa faiblesse. Celui-ci s'excusa en disant que le peuple lui avait ôté toute force, et qu'il avait été sur le point de le tuer, vu, 148. Moïse le tira par la barbe et par la tête pour le punir de sa lâcheté en présence du danger, xx, 95. Aaron est mentionné dans la liste des prophètes, !.. 161; vi, 84; xix, 54. Il est appelé serviteur fi‹b le de Dieu, xxxvit, 116. Le livre de la loi *(Tanurâl)* a été donné à Moïse aussi bien qu'à Aaron, xxi, 49.

David *(Dânuoud)* aurait inventé l'art de faire des cuirasses, xxi, 80. Il tua Djâlout (Goliath), n, 252. Les montagnes et les oiseaux chantèrent avec lui les louanges du Seigneur, xxi, 79; xxxiv, 10; xxxvm, 17-18. Le Coran raconte l'histoire des deux frères plaideurs, dont l'un qui possédait quatre-vingt-dix-neuf brebis avait ravi â l'autre l'unique brebis qu'il possédait. David comprit ce que les deux prétendus plaideurs voulaient lui faire entendre par leur récit. Il demanda pardon à Dieu de son crime, se prosterna et se convertit, xxxviii, 20-23. Ce récit est un remaniement de l'entrevue de David avec Nathan, après son péché. David prononce la malédiction de Dieu contre les enfants d'Israël qui sont tombés dans l'infidélité, v, 82. Il est placé au nombre des prophètes, vi, 84; Dieu lui donna les psaumes et la sagesse, II, 252; iv, 161; xvn, 57, il le combla de ses bienfaits. L'allusion de Mahomet à l'habileté de David dans l'art de faire des cuirasses repose sur une expression très employée par les anciens poètes arabes, qui donnaient beaucoup de prix aux cuirasses forgées par un célèbre armurier appelé David. Grimme, p. 90.

Salomon *(Soulaymàn),* fils de David, xxxvm, 29, et son héritier sur le trône d'Israël, xxvn, 16, comprenait la langue des oiseaux, et avait l'empire sur toutes choses, xxvn, 16. Des vents impétueux et les *djinns* lui étaient soumis et Salomon les obligeait à pécher des perles pour lui et à exécuter ses ordres, xxi, 81-82; xxxiv, 11-12; xxxvm, 35-37. Il préféra les biens du monde au souvenir du Seigneur, et Dieu l'éprouva en mettant sur son trône un corps informe, xxxvm, 31-33. Mahomet fait allusion à une tradition talmudique d'après laquelle un génie se serait emparé de l'anneau de Salomon, et par suite de son trône, de sorte que Salomon fut réduit à errer sur la terre, jusqu'à ce qu'un pécheur lui remit l'anneau que le génie avait jeté dans la mer. Kasimirsky, p. 372. Une huppe *(lu>u-dluiud)* servait de messager à Salomon. Elle lui apporta des nouvelles de la reine de Saba, et c'est par elle que Salomon envoya à la reine une lettre honorable, xxvn, 29. La reine dut se rendre à la cour de Salomon, où elle admira les merveilles du palais pavé de cristal, répudia le culte des idoles, et se soumit à la volonté de Dieu, xxvn, 30-45. Lorsque Salomon mourut, un reptile terrestre l'apprit le premier aux génies, et rongea le bâton qui étayait son cadavre, xxxiv, 13. Salomon monta au ciel, et y occupa une très belle demeure, xxxvm, 39. Sur la terre, il avait été favorisé du don de la révélation divine, tv, 161 ; Dieu lui avait donné la science et la sagesse, xxi, 79; xxvn, 15. Weil, p. 225-279.

Jonas (Yoiîmous) est appelé dans le Coran l'habitant du poisson (c/ow'n-noun), xxi, 87; le prophète associé au poisson, englouti par la baleine *(çâl.àbou'l-houti),* i.xvni, 47. Il fut un des apôtres du Seigneur. Etant monté sur un vaisseau chargé, il fut condamné à être jeté dans la mer. Un poisson l'avala, et puis le rejeta sur la côte aride. Jonas était malade. Dieu fit pousser à ses côtés un arbre, et l'envoya ensuite vers un peuple de cent mille âmes ou davantage, qui crurent en Dieu, xxxvn, 133 142. Dans le ventre du poisson, Jonas chanta un hymne de louange au Seigneur et cela lui valut sa délivrance. XXI. 87-88; xxxvn, 127-138; x. 98. Cette dernière sourate est intitulée Jonas. Le Coran range Jonas au nombre des prophètes que Dieu a élevés au-dessus de tous les êtres créés. VI, 86.

Job *(Aynubi* est un homme patient et un excellent serviteur de Dieu, xxxvm, 43-44. Satan l'accabla de maladies et d'infirmités, mais il se tourna vers le Seigneur, et le pria d'avoir pitié de lui. Dieu l'exauça, lui donna le pouvoir défaire jaillir une source en frappant la terre de son pied, lui rendit sa famille qu'il accrut encore, et l'excita â battre sa femme à cause de la dureté de son cœur à son égard, xxi, 83-84; xxxvm, 40-44. Il est mentionné dans fes listes des prophètes, tv, 161 ; vi, 184.

Élie *(llyûs)* est appelé aussi llyâsïn, xxxvn, 124. Le Coran rapporte qu'il prêcha le culte du vrai Dieu aux adorateurs de Baal, mais ceux-ci le traitèrent d'imposteur. *Jbid.,* 117-121. Il était un prophète et un homme juste et inspiré de Dieu, vi, 85, 89. Élisée *(Alyasa')* est aussi un homme juste et un prophète, vi, 86; xxxvm, 48.

Au nombre des prophètes du Nouveau Testament, nous trouvons Jésus, que Mahomet élève bien au-dessus des hommes sans lui reconnaître la nature divine. Zacharie *(Zakiïriyü),* père de Jean, est loué pour ses vertus. Il pratiquait les bonnes œuvres avec sa femme, il invoquait le Seigneur paramour et par crainte, et il s'humiliait devant lui, xxi, 90. Il entoura de ses soins Marie, mère de Jésus, m, 32; et pria Dieu de lui accorder aussi une postérité bénie, m, 33; un héritier de la famille de Jacob; il fut agréable au Seigneur, xix. 5-6; xxi, 89. L'ange lui annonça la naissance de Jean, m, 34. Zacharie ne crut pas d'emblée aux paroles du messager céleste. Il objecta que son épouse était stérile et qu'il était arrivé à l'âge de la décrépitude, et demanda au Seigneur un signe pour garant de sa promesse. Dieu le rendit muet pour trois nuits, xix, 7, 11 ; xxi, 89-90. Jean (*Yahyâ),* fils de Zacharie, porte un nom que personne n'a porté avant lui. xix, 8. Dès son enfance, il a reçu la sagesse, la tendresse et la candeur; il était pieux et bon envers ses parents; il n'était point violent ni rebelle. *Jbid.,* 13-14. Grand et chaste, il a été un des prophètes les plus vertueux, envoyé pour confirmer la vérité du Verbe de Dieu, m, 34. La paix était avec lui le jour où il naquit, et au jour ou il mourut, comme elle sera au jour où il ressuscitera, xix, 15; cela signifie qu'ayant été exempt des tentations du diable, il ne rendra pas compte de ses actes au jugement dernier. Sycz, p. 79.

Le Coran cite d'autres prophètes inconnus ; Iloud qui prêcha aux peuplades d'Ad dans l'Arabie méridionale, et les menaça des châtiments divins, s'ils ne croyaient en lui, vu, 63-70; xi, 52-63; xxvi, 124-139; Tali', envoyé comme prophète aux Temoudéens, peuplade arabe, vu, 71 ; xi, 64; xxvn, 46. Il leur prêcha le culte du vrai Dieu, xi, 64-66, mais ils se divisèrent en deux partis, et neuf de ses adversaires les plus acharnés s'engagèrent par serment à tuer pendant la nuit Saleh et sa famille. Mais Dieu les extermina, xxvn, 46-52. Le prophète donna aux Temoudéens une chamelle, qu'il disait être la chamelle de Dieu, leur recommandant de la laisser paître tranquillement, vu, 71 ; XI, 67. Mais ils ne crurent pas à sa parole, coupèrent les jarrets de la chamelle et la tuèrent. Saleh les abandonna aux châtiments de Dieu; une commotion violente les surprit, et le lendemain, on les trouva morts dans leurs maisons, vu, 73-76; xxvi, 155-158; xxvn, 52-54. Chou alb est le prophète envoyé par Dieu vers les Madianites, vu, 82; xi, 85; xxix, 35, qui habitaient dans des forêts de chênes *{'aykal),* xv, 78; xxvi, 176. C'était un homme riche, xi, 90; ayant une famille, XI, 93. Il prêcha le culte du vrai Dieu et de ses vertus aux Madianites qui le menacèrent de le chasser de leur ville, s'il ne cessait sa prédication et ne se prosternait pas devant les idoles. Choub alb leur annonça le châtiment divin, et un violent tremblement de terre le.-, lit périr, vu, 82-90; xi. 97-98; XXVI, 177-190.

Au nombre des prophètes, amis de Dieu, le Coran range Alexandre le Grand, nommé *Dul-l-qarnayn* (l'homme aux deux cornes). Dieu lui donna les moyens nécessaires pour accomplir sur terre tout ce qu'il voulait. Il marcha jusqu'au couchant du soleil . changeant alors de route, il parvint à l'endroit où le soleil se lève. D prit de nouveau uue autre roule, et il rencontra une

tribu qui le pria d'élever une barrière entre elle et deux peuplades *Yàdjüdj* et *Mâdjûdj,* célèbres pour leurs brigandages. Alexandre le Grand combla leurs désirs, et les brigands ne purent ni escalader ni percer les murs qu'il avait élevés. Son ouvrage était un effet de la miséricorde de Dieu, xvm, 82-97. Ostrooumov, p. 189.

Λ ces listes de prophètes, les théologiens musulmans ont ajouté beaucoup d'autres noms, entre autres ceux de Philippe le Macédonien et de Chosroês, roi de Perse.

Le plus grand des prophètes, celui qui a en quelque sorte épuisé la révélation divine, est cependant Mahomet. Sa prédication ne fut pas toujours couronnée de succès. On l'appelait menteur, xxtx, 17; trompeur, m, 155; imposteur, *ibid.,* 181 ; poète (sü'ir), xxi, 5; xxxvu, 35; lu, 30; Tou, xxxvu, 35; sorcier, x, 2; devin, lu, 29; i.xix, 42; homme ensorcelé *(mashour),* xvu, 50; xxv, 9. Ses auditeurs lui demandaient des miracles, qu'il ne pouvait réaliser, ni, 179-180. Mahomet répondait à ses ennemis qu'il ne possédait pas les trésors de Dieu, qu'il n'était pas un ange, vt, 50; qu'il était cependant un apôtre, ut, 138; et un prophète, ix, 1, 3; un envoyé de Dieu. XLVilt, 29, aux Arabes, ut, 90; iv, 135; vu, 157; ι.χιι, 2. Sa mission s'étendait aussi aux .lull's et aux chrétiens, v, 18, 22; aux hommes et aux *djinns,* xi.vi, 28; LXXIl, t, 13-15. Il était à la l'ois *rasoul* et *nabi,* le prophète des croyants, m, (il; l'apôtre de Dieu, vu, 156; vm, 65, etc.; le sceau des prophètes *(hâlam an-nabiyina),* xxxm, 38; sa mission a été prédite dans les saintes Ecritures, VU, 155. Abraham avait imploré sa venue sur la terre, 11, 123. Sous le nom d'Achmed, il avait été annoncé par Jésus dans ('Évangile, LXi, 6. Il a reçu la révélation divine comme les autres prophètes, iv, 161; xi.u, 1, 11. Cette révélation lui était communiquée par l'esprit de sainteté, xvi, 105; xxvi, 193, par l'ange Gabriel, II, 91; lui, 9-13; lxxxi, 19. Dieu lui-même témoigna en faveur de sa mission, iv, 81, 164; vi, 19; xm, 43; xvu, 98; xxix, 49, etc.; les anges aussi lui rendirent témoignage, iv, 164. Oslroouinov, p. 189-195; Geiger, Was *hat Mohammed aus dem Jndenlhume au)genonvmen?* Leipzig, 1902, p. 95-178.

V. L.4 *PHÉDÉTEBMINATION (TAQDtn) DIVINE DU BIEN fl' DU MAL.* — La prédestination de l'homme aux joies du ciel ou aux peines de l'enfer est le sixième dogme du symbole musulman. Mahomet le fait dériver directement de la puissance sans borne de Dieu, qui, dans le Coran, est exaltée avec un lyrisme ardent et une très grande richesse d'expression. C'est à celle doctrine que se rattache le fatalisme musulman. D'après la théologie coranique, la puissance de Dieu s'étend au mal autant qu'au bien; Dieu est l'auteur des bonnes o uvres et des péchés; le salut éternel ou la damnation des hommes dépend de sa volonté; l'homme n'est point libre dans l'exercice et le développement de ses facultés, et il ne peut se soustraire à l'accomplissement en lui des décrets divins. Hughes, .4 *dictionary of Islam,* p. 472-474. Mais ici, comme sur d'autres points, la pensée de Mahomet est indécise; si, d'un côté, il attribue à la toute-puissance divine la prédestination de l'homme à marcher dans les sentiers droits ou à s'en écarter, de l'autre, il parait admetire la liberté humaine et rendre l'homme maître de sa destinée. Voici quelques textes dans lesquels Mahomet attribue à l'homme la responsabilité de ses actions. Il affirme que tout homme agit selon ses forces, vi, 135: c'est de lui-mème qu'il commet le mal, xi, 95; xxxix. 40. Quiconque prend le chemin droit ou se dirige dans le bon sentier, le fait pour son bien; quiconque s'égare, s'égare au détriment de son âme, x, 108; xxvn, 94. C'est de lui-mème aussi que l'homme doit pratiquer la vertu et embrasser la véritable foi, Vl, 158-159. Les hommes s'égarent par leurs passions et leur ignorance, et puisqu'ils sont responsables de leurs actes, ils seront rétribués selon ce qu'ils auront gagné, vi. 120. Dieu éprouve les hommes par la peur et la laim, par les perles temporelles et les mauvaises récoltes, mais c'est pour connaître leur fidélité, n, 150; m, 147; v, 53; vu, 162, pour discerner ceux qui se conduisent le mieux, xvm, 6, et leur donner la récompense de leurs œuvres, xxxix, 70, car tout homme sera rétribué selon ses œuvres, et nul ne sera lésé, xlvi, 18. Dieu ne lésera qui que ce soit, pas même pour le poids d'un atome. Il payera au double une bonne action, et il accordera une récompense généreuse, iv, 44. Le bien que nous aurons fait sur la terre, nous le retrouverons auprès de Dieu, n, 104, qui condamne les impies aux peines de l'enfer, et réserve aux justes les délices du ciel, n, 75-76.

Ces textes qui témoignent en faveur de la liberté humaine et de la responsabilité personnelle de l'homme dans l'œuvre de son salut sont toutefois peu nombreux, comparés à ceux qui attribuent à la prédestination divine le mal et le bien, la foi et l'infidélité. Selon Tadj-Eddin, tout ce qui arrive à l'homme, ses péchés et ses bonnes œuvres, ses malheurs, ses honneurs, la sagacité de son esprit, les lumières de son intelligence, tout cela dépend de la volonté divine. De même que Dieu crée notre corps et notre aine, ainsi il crée nos actions. Il est l'auteur de la foi et de l'infidélité, de l'obéissance et de la désobéissance. D'après le Coran, Dieu a assigné à foules choses leur destination, xxv, 2. Chaque nation a son terme, et quand ce terme est arrivé, personne ne saurait le reculer ou l'avancer, vu, 32, pas même d'une heure, x, 50. A tout homme aussi Dieu a assigné sa destination, xvu, 14; il l'a fixée invariablement, i.iv,3; il a attaché à chacun son oiseau *{(ayr),* métaphore arabe, pour indiquer que l'homme est absolument soumis aux décrets de la prédestination divine; il a fixé un terme à notre vie, vi, 2, et rien ne lui est ajouté, rien n'en est retranché qui ne soit consigné dans le livre, xxxv, 12. La mort frappe au moment voulu par Dieu, et ses arrêts sont immuables, ni, 148; ix, 51; l.vi, 60. La prédestination divine ne détermine pas seulement les mouvements naturels des êtres créés, et le cours de notre vie. Elle s'étend aussi à l'œuvre de noire salut, et avec une vigueur inflexible, lixe le nombre de ceux qui seront sauvés et de ceux qui seront damnés. Si Dieu avait voulu, il n'aurait établi qu'un seul peuple professant la même religion, mais il embrasse les uns dans sa miséricorde, tandis que les autres n'auront ni protecteur ni défenseur, xvi, 30-39; xi.ll, 6. il dirige les uns et laisse les autres dans l'égarement, vu, 28; il égare celui qu'il veut et dirige celui qu'il veut, xvi, 85; xiv, 4. Il a créé pour la géhenne un grand nombre de génies et d'hommes qui ont îles cœurs avec lesquels ils ne comprennent rien, qui ont des yeux avec lesquels ils ne voient rien, qui ont des oreilles avec lesquelles iis n'entendent rien. Ils sont comme les brutes, ils s'égarent même plus que les brutes, vu, 177. Il met une enveloppe sur les cœurs afin que les hommes ne comprennent rien, et de la pesanteur dans leurs oreilles. Quand même ils verraient toute sorte de miracles, ils ne croiraient pas, vl, 25. Il couvre d'un bandeau les yeux des hommes, 11, 6; vi, 46, et ainsi il les fait errer sciemment, xi.v, 22. Il renferme le cœur dans plus d'une enveloppe, xvm, 55; il maudit les hommes, les rend sourds et aveugles. XLVill, 25; il les amène par degrés à leur perte sans qu'ils sachent par quelle voie, i.xvilt, 43. et ceux qu'il égare ne trouveront pas de guide, vu, 184. Il faut qu. i parole de Dieu s'accomplisse : « Je remplirai l'enfer génies et d'hommes à la fois, » xi. 120.

Ces textes, qu'on pourrait multiplier encore, ne basent, à notre avis, aucun doute sur la port··.· ▪!· prédestination coranique. 11 y a des hommes nue !

dirige, et d'antres qui ont été destinas à l'égarement, xvi, 38. Il est donc inutile que Dieu envoie des apôtres vers chaque peuple, chargé de leur dire : Adorez Dieu, et évitez le *Tàijoul. Ibid.*

Les Mahometans ont interprété la doctrine du Coran dans le sens de la prédestination absolue. Il y a sans doute des exceptions: les *mu'tazililes* et en général les Chiites sauvegardent la liberté humaine, mais la grande majorité des croyants acceptent, comme un dogme, la prédestination absolue et la considèrent comme un cornl' :re de la toute-puissance souveraine de Dieu. Le fatalisme musulman, qui forme un obstacle sérieux à la pénétration des idées de progrès dans les masses Islamites, a ses racines dans le Coran. Muller, t. I, p. 186. On a voulu l'expliquer par des raisons naturelles, l'attribuer aux tendances de l'âme arabe et à l'influence du climat. Bogolioubsky, p. 194. On a même dit contrairement au témoignage explicite du Coran que ce fatalisme n'est pas un dogme de l'islam. De Castries, *L'islam,* p. 174. Mais même en donnant un rôle secondaire aux deux éléments naturels, qu'on indique, dans l'élaboration du fatalisme musulman, on ne saurait méconnaître que le Coran a été pour beaucoup dans l'espèce de marasme dont sont frappés les croyants de l'islam à cause de leurs tendances fatalistes. L'ancien paganisme arabe et le judaïsme ont exercé aussi leur influence sur Mahomet dans le développement de sa doctrine sur la prédestination. Machanov, p. 466-477.

>7. L,l F/.V *DU MONDE ET LA RÉSURRECTION DES MORTS; L'ENFER et le PARADIS.* — 1» *La fin du monde et la résurrection des morts.* — Le jugement dernier, d'apr· s la théologie musulmane, comprend la fin du monde et la résurrection des morts. Celle-ci, le jugement dernier, le paradis et l'enfer sont les quatre points de l'eschatologie du Coran. Grimme, p. 154. D'après Mahomet, l'âme humaine *(nafsj* est un esprit qui vient de Dieu, xv, 29; xxxn, 8; xxxvm, 72. Après la mort, les âmes sont parquées dans un lieu entouré d'une barrière, et elles y resteront jusqu'à la résurrection des corps, XXIII. 102. Le Coran admet donc l'immortalité de l'âme et par conséquent la vie future. Dieu a créé la mort *(maul),* lxvii, 2, et l'ange de la mort *(malak al-maut),* xxxn, 11. Cet ange, appelé 'Azraël, est chargé d'ôter la vie aux hommes. Lorsque le cadavre est inhumé, deux anges aux traits horribles, que les musulmans appellent *Mankir* et *Nakir* posent au défunt des questions louchant sa foi. Ils frappent les pécheurs à la figure et sur le dos, xcvn, 29. Ils recueillent ses paroles, en se tenant l'un à sa droite et l'autre à sa gauche, l, 16, et condamnent les coupables à la peine du feu, vin. 52. Immédiatement donc après leur décès, les hommes sont soumis à un jugement particulier. Ils attendront le jugement dernier, qui, dans le Coran, porte plusieurs noms, jour de la rétribution *(yaum ad-dini),* t, 3; xxxvn. 20; lxxxii, 17,18; jour du dénoûment ou de la révélation *(yaum al-fatl.iil,* xxxn, 29; jour du compte *(yaum al-fiisâbi),* xxxvm, 15; XL, 28; jour des regrets *(yaum al-hasrali),* xix, 40; jour de l'éternité *(yauni al-fiulûdi),* L, 33; jour de la décision, de la séparation *(yaum al-fasli),* xxxvn, 2I; lxxvii, 14; lxxviii, 17; jour de la réunion *(yaum al-am'dj),* xt.ll, 5; LXiv, 9; jour de la soudaineté, ou jour prochain *lyaum al-âzi/ati),* XL, 18; jour où les hommes s'appelleront les uns les autres *(yaum at-lanüdi),* XL, 34; jour de la déception mutuelle *(yaum at-tagâbun),* LXtv, 9; jour qui enveloppera tous les hommes (yaum mou/»n, xi, 85; jour difficile *(yaum 'asir),* Liv, 8; grand jour *'yauni kabir);* jour terrible *(yauni a;im),* vi. I5; vil, 57; x, 16; xix. 38; xxvi, 135, etc. Ce jour arrivera inopinément. Il n'est connu que de Dieu, vu, 185-186; xxxi, 34; et de lui seul. xli, 47. C'est une heure qui surprendra les hommes à l'improviste, xt.ui, 66. qui sonnera subitement, xlvii, 20; vt, 31, qui viendra comme un clin d'œil, xvt, 80; une heure douloureuse et amère, Liv, 46; elle pèse aux cieux comme à la ferre, vu. 185; les justes eux-mêmes l'attendent avec frayeur, xxt, 50; xi.ll, 17; toute âme sera alors rétribuée pour ses œuvres, xx, 16. Cette heure *(as-sâ'al)* sera précédée de plusieurs signes. *Yüdjûdj etîladjüdj,* franchiront l'enceinte impénétrable où ils sont renfermés et descendront de leurs montagnes, xxt, 96, 97. Un monstre *(dâbbat al ardi)* sortira de terre, et reprochera aux hommes leur infidélité, xxvn, 84. La fin du monde sera annoncée par le son de la trompette, vt, 73, qui retentira trois fois. Au premier son, l.xi.x, 13, tout ce qui sera dans les cieux et sur la terre sera saisi d'effroi, xxvn, 89. Le ciel se fendra et sera comme une rose ou comme une peau teinte en rouge, lv, 37; en s'ouvrant, il présentera des portes nombreuses, lxxix, 19. Dieu le pliera de même que l'ange *Sidjil* plie les feuillets écrits, xxi, 104. Les montagnes seront mises en mouvement, et paraîtront comme un mirage, lxxviii, 20; lxxxi, 3; elles ressembleront à des flocons de laine teinte, agités par les vents, i.xx, 9; ci, 4, s'éparpilleront comme la poussière, xx, 105; lxxvii, 10, marcheront réellement, lu, 10; comme les nuages, xxvn, 90, voleront en éclats, lvi, 5, deviendront des amas de sable, lxxiii, 14. La terre, elle aussi, emportée dans les airs avec les montagnes, sera réduite en poussière, i.xix, 14, en menues parcelles, ctx, 22, sera nivelée comme une plaine, xvm, 45. On ne trouvera plus les sinuosités, ni les élévations et dépressions des terrains, xx, 106. Malov, *La doctrine mahomélane sur la fin du monde (en* russe), Kazan. 1897, p. 43-45. Au second son de la trompette, toutes les créatures des cieux et de la terre expireront, excepté celles dont Dieu disposera autrement, xxxix, 68. Au troisième son, les morts sortiront de leurs tombeaux, et accourront en toute hâte auprès du Seigneur, χχχνι, 5I. Ils se dresseront et attendront l'arrêt, xxxix, 68; ils se presseront en foule, comme les flots, les uns sur les autres, xvm, 99, et paraîtront devant Dieu, xx, 102; lxxviii. 18, chacun accompagné d'un témoin et d'un conducteur (anges gardiens) qui le poussera devant soi, L, 20. Les liens de parenté cesseront d'exister alors pour les hommes, xxm, 102. La résurrection des morts *(qiyâma)* est comparée à une création nouvelle, L, 14. Mahomet défend sa possibilité contre les objections de ceux qui la rejettent. Quand même les hommes seraient de pierre, de fer ou de tout autre métal, ils sortiront de leurs tombeaux à l'appel de Dieu, xvn, 52-53. De même qu'une contrée, brûlée par la sécheresse, est vivifiée par l'eau qui descend du ciel et fait germer les fruits, ainsi Dieu ressuscile les morts, vu, 55; xxii, 5-6; xxx, 18; xxxv, 10; xli, 39; xi.m, 10; b, 9-11. Lorsque ceux-ci seront animés de nouveau, il leur semblera qu'ils ne sont restés dans le tombeau que très peu de temps, x, 46; xvn, 54; une dizaine de jours, xx, 103; un jour ou même une partie du jour, xxm, 114-115, une heure, xxx, 54-55. Aussitôt que les hommes seront rassemblés, Dieu apparaitra sur son trône, escorté par des troupes d'anges, xxv, 27, qui se disposeront en rangs autour de lui, i.xxxix, 23. Les infidèles y paraîtront avec des visages noirs ou rembrunis, et les croyants avec des visages blancs ou rayonnants, m, 102-103; xxxix, 61; lxxv, 24; i.xxx, 38. Il y aura des balances tenues avec équité. Ceux qui feront pencher la balance seront bienheureux ; ceux qui n'auront pas fourni le poids auront perdu leurs âmes, vu, 7-8. Nul ne sera lésé, pas même du poids d'un grain de moutarde. xxi, 48; xxm, 103-104; Cl, 5-6; pas une âme ne sera traitée injustement, χχχνι, 54. Une âme ne pourra plus satisfaire pour une autre; il n'y aura plus d'intercession, ni de compensation, ni de secours à attendre, il, 45,117. Ceux qui sont morts dans l'infidélité ne sauraient être rachetés du châtiment cruel, meme s'ils donnaient au-

tant d'orque la terre peut en contenir, m, 85; v, 40; XXXIX, 48. C'est en vain que l'homme s'etlorcera de trouver des excuses ou de cacher ses fautes. Il sera un témoin oculaire contre lui-même, et on lui récitera ce qu'il a lait durant sa vie, ι.χχν, 13-15. Ses membres eux-mêmes, sa langue, ses mains et ses pieds rendront hommage à la vérité, témoigneront contre lui, xxiv, 24; xxxvi, 65; xu, 21. Les prophètes, en particulier Mahomet, iv, 45; xvi, 92; le Christ, tv, 157, et les Mahornétans, xxii, 70, seront appelés comme témoins au jour de la résurrection. Les coupables auront alors les jeux gris (signe de mauvais augure), xx, 102, ou seront comme des aveugles, 125, muets et sourds, xvn, 99. Ils occuperont la gauche, tandis que les justes se placeront à la droite, et ceux qui ont embrassé la foi seront les plus rapprochés de Dieu, lvi, 7-11, 89; LXXIX, 41; xc, 18-19. Schmidt, *Exposé de l'eschatologie musulmane d'après le Coran et la tradition,* Genève, 1904, p. 7-48; Billing, *Deitcage zur Eschatologie des Islam,* Leipzig, 1895, p. 6-24.

Ce simple résumé indique clairement que Mahomet, dans la peinture de la résurrection finale et du jugement dernier, a subi les influences chrétiennes. Celles-ci se révèlent même dans l'emploi des mots dont il lait usage; ainsi le terme d'Aeure qui revient souvent dans le Coran pour désigner le jour du jugement dernier est employé dans le même sens par les évangélistes, Matth., xxiv, 36, 42, 44, 50; xxv, 13; Marc., xm, 32. Pour ce qui concerne l'immortalité de l'âme, il y avait sans doute bon nombre d'Arabes qui l'admettaient ainsi que la vie future, Machanov, p. 523, mais beaucoup n'y croyaient pas, et à plusieurs reprises Mahomet fut obligé de réluter leurs objections, xm, 5; xvn, 52 54; xix,67-68; xxiil, 83-84; lvi, 47-50.

2» *L'enfer et le paradis.* — La durée du jugement dernier, d'après le Coran, sera de cinquante milleans, i.xx, 4. Après le jugement, les hommes coupables seront voués aux peines de l'enfer, et les justes auront en partage les délices du ciel. L'intervalle entre la mort et la résurrection est appelé *barzah.* Durant cette période, le corps reste enfermé dans le tombeau, mais les âmes ont un avant-goût des joies du paradis ou un specimen des souffrances de l'enfer. Les prophètes participent au bonheur du ciel. Irving, p. 283. Les croyants, qui succombent en combattant dans les sentiers de Dieu ne meurent pas; ils vivent près de Dieu et reçoivent de lui leur nourriture. Ils sont remplis de joie pour les bienfaits divins qu'ils ont reçus, et se réjouissent de ce que ceux qui marchent sur leurs traces et qui ne les ont pas encore rejoints, seront à l'abri des frayeurs et des peines, ni, 161-164. Les simples fidèles voltigeront auprès de leurs tombes dans un état de paisible joie. Les infidèles, poursuivis par les anges, seront privés de la vue du ciel et de la terre, et parqués dans des cavernes obscures, où ils attendront, dans la frayeur du désespoir, les peines de l'enfer.

L'enfer *(djahannam)* est représenté comme un fossé, ci, 6; lxxxv, 4, un gouffre, lxxiv, 27, comme une immense prison, comme un volcan dont la fumée -échappera en trois colonnes, et qui lancera des étincelles grosses comme des tours ét semblables à des chameaux roux, lxxvii, 30-33. La géhenne a des portes, xvi, 31 ; xxxix, 71, au nombre de sept, xv, 44. L'enfer aura plusieurs sections, par exemple *Val-holama* (briseur), où tout ce qui sera jeté sera brisé en morceaux, civ, 4-5; Kasimirsky, p. 518; dans le *djahannam* iront les disciples du prophète qui auront commis des fautes sur la terre, et y brûleront suivant le nombre de leurs fautes; dans *l'tiotama,* iront les chrétiens; dans le *iazâ, lxx, 15;* xcn, 14, seront enfermés les Juifs; dans le *sa'ir,* iv, 11, 58; xvn, 99; xxv, 12; xi.n, 5; lxvii, 5. brûleront les sabéens; dan- le *saqar,* i.xxiv, 26, 43, es adorateurs du feu; dans le *djahim,* xxxvu. 95; n, 113; xxvi, 91; LXIX, 31, les idolâtres, et dans le *hüiuya,* les hypocrites, ci, 8. Leop.ildov, p. 171. Un ange *(mala'k)* présidera aux tourments des réprouvés et aura le pouvoir suprême dans leur royaume, xi.m, 77; des gardiens veilleront à ses portes, xxxix, /2. Ces *gardiens du feu* sont des anges, au nombre de dix-neui; ce nombre a été déterminé, pour que les hommes des Ecritures croient à la vérité du Coran, lxxix.30-31. On les appelle dans le Coran gardiens de la géhenne *((lazanatu djahannama},* XL. 52, ou gardiens de l'enfer. lxvii, 8; *zabâniya,* xcvi, 18, et *ashàbu l-nâri* (gardiens du feu), lxxiv, 31. Ce sont des anges menaçants et terribles, i.xvi, 6. A l'arrivée des damnés, ils leur reprocheront leur infidélité, et les obligeront à entrer dans les portes de la géhenne, XXXIX, 71-72; lxvii, 8. Les réprouvés leur adresseront des prières pour que Dieu adoucisse leurs tourments, mais ils ne se laisseront pas fléchir, XL, 52-53. Ils saisiront les méchants, les précipiteront en emer, et verseront sur leur tête de l'eau bouillante, xliv, 48, et les chargeront de chaînes de soixante-dix coudées, lxix, 32. Les infidèles, précipités dans le gouffre, entendront les flammes rugir, lxvii, 8; des colonnes de feu et de fumée s'élèveront au-dessus de leurs têtes, lxxvii, 30-32, et l'enfer crèvera presque de fureur. Les peines *fadab)* des damnés seront horribles. Leurs vêlements seront taillés dans le feu, xxn, 20, leurs tuniques de poix, xiv, 51 ; des chaînes, des colliers et un brasier ardent seront les récompenses que Dieu leur prépare, lxxvi, 4. Ils seront frappés de gourdins de fer, xxn, 21 ; de l'eau bouillante sera versée sur leurs tètes; leurs entrailles et leur peau en seront consumées, xxn", 20-21. et toutes les fois que, transis de douleur, ils voudront s'en évader, les gardiens les y feront rentrer en leur criant : « Subissez Je supplice du feu, » xxn, 22. Le feu, en effet, sera leur aliment, n, 22. Il consumera leurs visages, et tordra leurs lèvres, xxm, 105. Ce leu de Dieu, feu allumé qui prendra à leurs cœurs, les entourera comme une voûte appuyée sur des colonnes, civ. 6-9, comme des parois, xvm, 28; xc, 20. Leurs douleurs seront atroces, et ils pousseront des soupirs et des sanglots, xi, 108. Leur peau sera brûlée, mais Dieu les revêtira d'une autre, pour leur laire subir un supplice plus cruel, iv, 59. Comme nourriture, ils n'auront que les fruits du *zaqqouni,* un arbre qui pousse au fond de l'enfer, et dont les branches ressemblent aux têtes des démons, xxxvu, 61-63; lvi, 52-63. Il bouillonnera dans leurs entrailles comme un métal fondu, comme l'eau bouillante, xi.iv, 45-46. C'est un arbre maudit, xvn, 62. Ils mangeront aussi les fruits de *dari* (arbrisseau épineux dont le fruit est très amer au goût), lxxxviii, 6. Kasimirsky, p. 507. Comme boisson, ils n'auront que de l'eau infecte, qu'ils avaleront â petites gorgées, et elle aura peine â passer, xiv, 20; du pus qui coule du corps des réprouvés, lxix, 36; de l'eau bouillante, xxxvni. 57; vi, 69; x, 4. Ils passeront leurs jours dans l'obscurité d'une fumée noire, au milieu des vents pestilentiels, lvi, 41-42. Dans leurs horribles tourments, ils appelleront la mort, xxv, 14; mais leurs cris de désespoir ne seront pas entendus de Dieu. Dans l'enfer, ils ne mourront pas, et ne vivront pas, xx, 76; i.xxxvu. 13. Ils y demeureront tant que dureront les cieux et la terre, â moins que Dieu ne le veuille autrement, xi, 109. Pour donner une idée des souffrances de l'enfer, Mahomet dit que si les méchants possédaient tout ce que la terre contient, et une fois autant encore, ils le donneraient pour se racheter du châtiment, XXXIX. 48. Dans un passage qui rappelle quelques expressions de la parabole évangélique du pauvre Lazare, les habitants du feu, pour soulager leur agonie perpétuelle, crieront aux habitants du paradis : « Répandez sur nous un peu de ces délices que Dieu vous a accordées. — Dieu, répondront-ils, a interdit l'un et l'autre aux infidèles,

vu. 48. Tout appel â la miséricorde de Dieu restera sans réponse. Wolff, *Muhammedanische Esclialalogie,* Leipzig, 1872, p. 147-171; Meyer, *Die Ilôtte ini Islam,* Bâle, 1901, p. 5-90.

A ce tableau effrayant des tourments des damnés, Mahomet oppose les jouissances voluptueuses du ciel, le bien-être physique et la vie heureuse des amis de Dieu. Mahomet a donné libre cours à son imagination pour décrire l'éternelle volupté d'un ciel, où l'esprit repose dans un lourd sommeil, tandis que les sens goûtent des plaisirs sans cesse renouvelés. Le paradis *(Ijad)* est appelé dans le Coran *firdaus,* xvn, 107; xxm, II; les jardins d'Eden *(djannal 'adèn),* tx, 73; xill, 23; xvi, 33; xxxv, 30; le séjour élevé *[djannal 'âliya),* lxxviii, 10; jardins des délices *(djannal al-na'im), v,* 70; x, 9; xxn, 55; l.xvin, 33; jardin de l'éternité *(djannal al-(iuld),* xxv, 16; jardin du séjour *(djannal al-maouâ),* Lin, 15; xxxn, 19 (au pluriel); habitation éternelle *(dâr al-muqâmat),* xxxv, 32. Le paradis est une demeure de paix *(dâr as-salâni),* vt, 127, avec de hautes galeries *(al-gurufüt),* xxxtv, 36. Son extension est immense. Il est vaste comme les cieux et la terre, ni, 127; i.vii, 21. Il a des portes, gardées par les anges, qui diront aux prédestinés : « Que la paix soit avec vous! Vous avez été vertueux; entrez dans le paradis pour y demeurer éternellement, » xxxtx, 73. Les justes y entreront et jouiront de la vue de jardins arrosés de courants d'eau, it, 23, el de fleuves, in, 13, 130. Le Coran nomme ces fleuves *Salsabil,* lxxvi, 18; *Tasnîm,* lxxxiii, 27, le *Kaoutar,* cvtn, 1. Ce mot du verbe arabe *kajoura* (être abondant) pourrait aussi signifier la richesse. A côté de ces fleuves où coule une eau incorruptible coulent des fleuves de lait, dont le goût ne s'altérera pas, des fleuves de vin doux à boire, des fleuves de miel pur, et poussent toutes sortes de fruits, xlvii, 16-17. Il y aura des lotus sans épines, et des bananiers chargés de fruits du sommet jusqu'en bas, i.vi, 27-28. Les bienheureux s'y pareront de bracelets d'or et de perles, se vêtiront dérobés de soie verte et de satin, xvin, 30; xxn, 23; xxxv, 30, et placés les uns en face des autres, xi.iv, 53, ils reposeront accoudés sur des divans; ils ne subiront ni la chaleur du soleil ni les rigueurs du froid, lxxvi, 13. Leurs sièges seront ornés d'or et de pierreries, lvi, 15, et auront des coussins disposés par séries, i.XXXVlll, 15. Des tapis seront étendus par terre. *Ibid.,* 16. Dieu leur donnera en abondance les fruits et les viandes qu'ils désireront, LU, 22; et la chair des oiseaux les plus rares, lvi, 21; xxxvn, 41-42; xxxvm, 51. On leur présentera à boire du vin exquis et scellé, dont le cachet sera de musc, lxxxiii, 25-26. On fera circuler parmi eux des vases d'argent et des coupesen cristal, remplies de boisson mêlée de gingembre, lxxvi, 16-17, ou même de tout ce que leur goût pourra désirer, xliii, 71, des gobelets, des aiguières et des coupes, remplis de vin dont la vapeur ne leur montera pas à la tête et n'obscurcira pas leur raison, lvi, 19; lxxxviii, 14, ou d'une eau limpide et d'un goût délicieux pour ceux qui la boiront, xxxvn, 45. Ces coupes ne feront naître ni propos indécent ni occasion de péché, LH, 23; lxxviii, 34-35. Autour des bienheureux circuleront de jeunes serviteurs, pareils à des perles renfermées dans leur nacre. Lit, 24; des enfants doués d'une jeunesse éternelle, lvi, 17; lxxvi, 19. En compagnie de leurs épouses, ils se reposeront sous l'ombrage, xxxvi, 56; xi.ut. 70; auprès deux seront aussi des femmes au regard modeste, et leurs égales en âge, xxxvm. 52, des vierges aux grands yeux noirs et au teint éclatant, semblables à celui d'une perle dans sa coquille, xxxvn, 47; xt.iv, 54; lu, 20. Ces vierges aux formes voluptueuses, lxxviii. 33, sont appelées *hour.* Elles ont été l'objet d'une création à part, et ont gardé leur virginité, lvi, 31-25. pour être destinées aux hommes de la droite. Elles sont jeunes et belles, et renfermées dans des pavillons, l.v, 70-72; leur beauté ressemblera à celle de l'hyacinthe et du corail, lv, 58. Les épouses des élus leur prodigueront des marques de tendresse, lvi, 36. Toute tristesse, tout ressentiment est banni du ciel, vu, 41, 47. Les justes n'y entendront aucun discours futile, xix, 63. Sur leurs lèvres retentiront les louanges de Dieu, x, 10-11. Ils s'approcheront les uns des autres et se poseront des questions. Ils se demanderont même s'ils seront sujets à une autre mort, et s'ils perdront leur bonheur, xxxvn,56-5.. Les peines des damnés ne leur seront pas inconnues, et ils loueront la miséricorde de Dieu de n'avoir pas été du nombre des réprouvés, *ibid.,* 53-55; ils parleront aussi aux damnés et leur demanderont les causes de leur perte, t.xxtv, 42-48. Il y aura, au paradis, des degrés différents de béatitude, ni, 157; les bienheureux y formeront le parti de Dieu, car Dieu s'est complu en eux et ils se sont complus en Dieu, i.vm, 22. Quant aux divisions ou sections du paradis, le Coran mentionne quatre jardins différents, lv, 46, 62; dans ces sections toute âme occupera un degré correspondant à ses œuvres, vt, 132. Le degré le plus élevé devant Dieu sera réservé â ceux qui auront combattu dans les sentiers de Dieu, ix, 20. Wolff, p. 185-207; Ruling, p. 35-37.

On voit par là le caractère des joies que le prophète a promises à ses croyants dans l'autre vie. Sans doute, dans certains textes. Mahomet fait consister le bonheur des élus dans la vision de Dieu, dans ses louanges, dans la prière, dans la compagnie des anges, mais le ciel coranique est avant tout un ciel voluptueux. Sa conception est presque identique â celle du Talmud et justifie en quelque sorte l'opinion de Marracci : zlh-o*ranus Talmudem fere semper in* suis *fabulis, veluti canis canem, subodoratur,* p. 300. Mahomet imagina un enfer et un paradis qui répondaient à ses fins politiques, qui pût amener â sa nouvelle religion les Arabes à qui n'aurait pas souri l'idée d'un ciel, privé des jouissances de la terre. D'après Marracci, *quantum in suo paradiso spurcum, tantum in inferno suo ridiculum se Mohametus ostendit,* p. 591. On a essayé d'interpréter dans un sens plus spirituel les expressions par trop matérialistes du Coran; mais cette tentative n'a pas abouti. Il suffit de lire quelques sourates du Coran, par exemple la lxxvi·, pour se convaincre que la récompense dont Dieu gratifie les élus n'est comparable en rien aux joies d'outretombe que Jésus-Christ a annoncées à ses disciples. Wollaston, *The sword of Islam,* Londres, 1905, p. 296-307.

II. La morai.e du Coran. — Mahomet distingue entre l'impulsion de Dieu, qui à son gré pousse l'homme dans la voie droite, dans la voie du salut, et l'acquisition de la béatitude. Sans doute, l'élément premier du salut, dans la théologie coranique, est l'action de Dieu, qui prédétermine les âmes aux joies du ciel et au malheur de l'enfer; mais il existe aussi un élément secondaire, la participation de l'homme par ses bonnes œuvres. La damnation pèse sur ceux qui sont dans l'erreur au sujet de la religion, et dont les actions sont differentes de celles que Dieu veut. xxm. 64. Dieu tiendra compte au jour dernier de ce que l'homme aura fait sur la terre, et les actions de chacun seront alléguées pour ou contre lui, n, 286. Grimme, p. 110. Dieu déclare d'abord aux hommes sa volonté, il leur révèle ce à quoi ils sont tenus, et dans le cas ou ils désobéissent, il les punit en les égarant, ix, 116. Cependant cette doctrine qui parait admettre des limites à la prédestination absolue de la part de Dieu, et accorder à l'homme une inlluence relative dans l'œuvre de son salut, ne découle pas des principes moraux nettement énoncés dans le Coran. La théologie coranique ouvre un abîme entre Dieu et l'homme : Dieu est un maître capricieux et arbitraire, car il peut remplir a

son gré la géhenne, et l'homme est son esclave. Le trait distincti Γ de la prédestination coranique est l'absolutisme sans condition. Cela admis, il est difficile de sauvegarder les droits de la liberté humaine, et partant les bases de la moralité. L'édilice moral de l'islam repose donc sur la négation des fondements de la morale, car on ne saurait concevoir celle-ci sans admettre que l'homme est responsable de ses actions. Toutefois, cela ne nous autorise pas à condamner dans son ensemble le système moral du Coran. Il y a sans doute en lui un vice radical; mais quelques accessoires ne méritent pas le blâme qui a été infligé aux principes fondamentaux du système. Mahomet a recueilli dans le Coran des théories et des préceptes qui appartiennent soit â la loi naturelle, soit â la morale évangélique, mais il n'y a aucun lien logique entre eux et son enseignement. Ce sont là des conséquences qui ne découlent pas des prémisses. Bogolioubsky, p. 225-226.

Les théologiens musulmans divisent la morale du Coran en deux parties. Il y a d'abord ce qu'ils appellent *fard,* c'est-à-dire l'ensemble des préceptes révélés par Dieu et contenus explicitement dans le Coran; l'observance de ces préceptes est obligatoire pour tous. En second lieu il y a la *sunnah,* ou préceptes enseignés par Mahomet, soit de vive voix, soit par son exemple : ces préceptes sont conservés par la tradition, et leur observance est libre. La première partie comprend les préceptes relatifs à la foi en l'unité de Dieu, l'esprit prophétique de Mahomet, la prédestination, la récompense éternelle des justes, la résurrection dernière, etc.; la *sunnah* embrasse les prescriptions relatives à la circoncision, aux ablutions, etc. Léonardov, p. 200. D'autres distinctions, qu'il serait trop long de rapporter, sont mentionnées et expliquées par les théologiens musulmans. Nous nous bornerons à indiquer les cinq points principaux de la morale coranique, qu'on appelle les cinq piliers de l'islam, à savoir : 1» la profession de foi; 2° la prière; 3° l'aumône ; 4° le jeûne; 5° le pèlerinage à La Mecque. Nous ajouterons quelques détails sur : 6° la guerre sainte; 7° la condition de la femme d'après le Coran.

1° *La profession de foi.* — Le premier devoir de tout bon musulman à l'égard de Dieu est la foi en lui et dans son prophète. Le Coran l'atteste clairement en maints endroits : « Croyez en Dieu et à ses envoyés : si vous croyez, vous recevrez une récompense généreuse, » ni, 174; « croyez en Dieu, en son apôtre, au livre qu'il lui a envoyé, aux Écritures descendues avant lui, » iv, 135. Cetle foi consiste dans le repos du cœur en sécurité dans le souvenir de Dieu, xm, 28. Quant à la manière, dont elle est acquise par l'homme, les affirmations du Coran sont contradictoires. Tantôt .Mahomet insinue qu'on arrive à la foi librement, par ses propres moyens : « La vérité vient de Dieu : que celui qui veut croire croie, et que celui qui veut être infidèle, le soit, » xvm, 28; xxv, 59; xxx, 29; tantôt il attribue exclusivement au bon vouloir de Dieu le don de cette verlu : « Comment une âme pourrait-elle croire sans la volonté de Dieu? » x, 100. C'est Dieu qui à son gré rend l'homme croyant, et incroyant. *Jbid.,* 99. Celte foi en Dieu rend l'homme parfait, elle est le principe du salut, la source des bonnes dispositions, et des actions dignes de mérites. Le péché d'infidélité est considéré comme très grave, n, 214. et la malédiction de Dieu frappera les apostats qui changent de religion, iv, 136. Le Coran proclame l'inutilité des bonnes œuvres accomplies par les incrédules; elles sont comme le mirage du désert, que l'homme altéré de soif prend pour de l'eau, xxiv. 39; comme les ténèbres étendues sur une mer profonde, que couvrent des flots tumul•fi, ux. *Ibid.,* 40. Les incrédules sont comparés aux brutes; ils sont même à un degré inférieur, et ils s'égarent plus que les brutes, vu, 177. La foi doit s'allier â d'autres vertus pour que l'hommage qu'elle rend à Dieu lui soit agréable. Le fidèle musulman qui croit en Dieu doit le craindre : la crainte rend l'homme heureux, ni, 125; x, 32; xvi, 52-51; l'homme doitobéir à Dieu et â son prophète, ni, 29, 126; cette obéissance comporte une résignation complète â la volonté divine; l'âme s'attache fortement à Dieu, ni, 97-98; xi.n, 6. et met en lui une confiance absolue, m, 153-154; ix, 5I; l'homme doit être reconnaissant à l'égard de Dieu, xvi, 116; il doit l'aimer, et son amour doit surpasser celui qu'on porte à ses parents et à ses meilleurs amis, ix, 23. Le bon musulman doit penser souvent à Dieu, iv, 104, et lui adresser souvent ses supplications, XVI, 55.

Mais ces exhortations à la confiance en Dieu et au repos dans sa miséricorde et dans sa bonté ne répondent pas â la notion coranique d'Allah, le Seigneur du ciel et de la terre. Mahomet a creusé un abîme entre Dieu et l'homme; celui-ci est un esclave, un jouet dans les mains d'Allah, qui châtie sans miséricorde, voire même avec joie : Allah est le maître suprême qui impose ses préceptes, non parce qu'il les trouve justes et saints, mais parce qu'il lui plaît de les donner. Müller, *Der Islam,* p. 185; Wellhausen, *Die Heiligenverehrung im Islam,* p. 277-278. Le Dieu du Coran est donc plus apte à inspirer à ses fidèles une crainte servile, qu'une vénération découlant du respectet de d'amour.

2° *La prière.* — Le second fondement de l'islam, ou la seconde de ses prescriptions morales est la prière, *falâh, ηαηιάτ,* l'acte par lequel le croyant s'humilie devant Dieu, reconnaît son propre néant et exprime sa reconnaissance pour les bienfaits reçus. Le précepte de la prière est souvent mentionné dans le Coran. « Appelez à votre aide la prière, il, 43; accomplissez-la exactement, vi, 71 ; xx, 130; acquittez-vous de la prière, xxix, 44; observez-la, xxx, 30; répète souvent le nom de ton Seigneur, lxxiii, 8; chante ses louanges, » lxxvi, 26. La stricte observance de la prière est imposée comme un commandement de Dieu, xxiv, 37. L'objet de celte prière est le bonheur du ciel et le bonheur d'ici-bas, II, 196-197; xli, 49; le pardon des péchés, LXVlt, 21; le secours d'en haut, I, 4; II, 148; la préservation des péchés impurs et de tout ce qui est blâmable, xxix, 44. Elle doit être faite ordinairement au commencement du jour et à l'entrée de la nuit, xt, 116; elle est prescrite aux croyants â des heures fixes, iv, 104, c'est-à-dire le matin et le soir, lxxvi, 25-26; xxx, 16; xxxm, 39; avant le lever et le coucher du soleil, L, 38; lu, 48-49; au déclin du soleil et au moment de l'arrivée des ténèbres de la nuit, xvu, 80. Il faut y consacrer aussi la nuit, xi.ix, 38-39; LXXIII, 2; cette prière nocturne *('idbâr an-noudjoumi),* est une œuvre surérogatoire, xvu, 81, que l'on fait à l'exemple de Mahomet, qui parfois passait en prière les deux tiers de la nuit, parfois la moitié et parfois un tiers, lxxiii, 20. Elle peut être faite en n'importe quel lieu, n, 145, mais puisque chaque peuple a une plage du ciel vers laquelle il se tourne en priant, tout croyant doit tourner son visage vers l'oratoire sacré de La Mecque, u, 143-144, et c'est un précepte divin. La prière doit être précédée des ablutions ; celles-ci sont un moyen de se purifier, et Dieu aime ceux qui aspirent à la pureté, ix, 109. Avant de prier, il faut se laver le visage et les mains jusqu'aux coudes ; il faut s'essuyer la tête et les pieds jusqu'aux talons, v, 8. Cette cérémonie est appelée : *gousl.* Après les souillures contractées dans le commerce charnel, ou pour d'autres causes, énumérées par les théologiens musulmans, les ablutions légales prennent le nom de *tafhu·,* iv. 46; v, 8. Si l'eau manque, on peut se frotter le visage et les mains avec du sable fin et pur, ce qu'on app- *tayammoum.*

D'autres prescriptions visent à mettre en lumière

l'importance de l'acte de la prière, et le soin avec lequel il faut l'accomplir. Pour se rendre au temple, il tant revêtir ses plus beaux habits, vu, 29; se prosterner en présence de Dieu, fléchir les genoux devant lui, vu, 2G4; xxii, 76; ou rester debout, xxv, 65; lxxiii, 20. Si on craint un danger, on peut prier à cheval, II, 240. La prière ne doit être prononcée ni d'une voix trop élevée ni d'une voix trop basse, xvn, 110; laite à haute voix, elle est inutile, parce que Dieu connaît les secrets des cœurs, xx, 6. Il ne faut pas imiter les hypocrites qui prient avec nonchalance, et par leur feinte piété, cherchent à s'attirer les louanges des hommes, tv, 141. La prière accomplie négligemment ou par ostentation attire les châtiments de Dieu, cvn, 5-6. En temps de guerre, il est permis d'abréger la prière : une partie des troupes s'y livrera, les armes à la main, tandis que l'autre se reposera, iv, 103. Il ne sied pas aux croyants de prier pour les infidèles, puisque ceux-ci seront condamnés au feu, tx, 114, et même après leur mort, il faut s'abstenir de prononcer leur nom dans ses prières, tx, 85.

La théologie musulmane a essayé de régler minutieusement les moindres actes qui concernent la prière. Elle détermine dans quelles circonstances il faut pratiquer les ablutions, et quelles invocations à Dieu doivent les accompagner, Léonardov, p. 203-207; elle précise les mouvements et la posture des membres, et complète parfois les prescriptions vagues de Mahomet. La prière, par exemple, doit se répéter cinq lois par jour : le matin (jaldA *çoublf; çabâh namâzy; irlah namâzy);* entre le lever du soleil et midi *(falâh7.ohr; oeyleh namâzy);* le soir (jala/i a.yr.· *ikindi namâzy);* après le coucher du soleil (jalü/ı *magrib; afrsâm namâzy),* et la nuit *(salüh 'iià; yâtsi namazy).* Cette division de la prière en cinq heures différentes du jour ne se trouve pas implicitement indiquée dans le Coran, bprenger, t. t, p. 325, bien qu'on y mentionne la prière du matin, au lever, Ml, 48, celle de l'aube du jour, xvn, 80; celle du milieu, il, 239; et la prière nocturne, L, 39. Bogolioubsky, p. 229. Une autre condition fidèlement observée par les croyants est celle de se tourner vers la *qiblah,* la fameuse *Ka'bah,* le temple de La Mecque. Sabloukov, *Les récits des Mahomélans sur la qiblah* (en russe), Kazan, 1889, p. 4. D'abord, Mahomet n'avait donné sur ce point aucune indication spéciale: il disait que Dieu est en Orient aussi bien qu'en Occident, et qu'il n'était pas nécessaire de déterminer le lieu de la prière. Ensuite, pour flatter les Juifs, il conseilla â ses amis de se tourner vers le temple de Jérusalem, et se voyant enfin déçu dans ses espérances, il propose La Mecque. Léonardov, p. 209; Wollaston, p. 307-3I1.

Pour les musulmans, la prière, dit Müller, consiste dans une craintive admiration de l'incompréhensible majesté de Dieu, dans l'adoration mêlée de frayeur, du terrible souverain de la terre et du ciel. *Der Islam,* t. l, p. 192. Elle se réduit à un acte mécanique, ou le cœur ne joue aucun rôle. Il lui manque la vie, l'amour de Dieu, l'aliment de la piété. La prière musulmane est une série de vaines invocations. Hughes, *Notes on Mohammedanism,* p. 115. Dieu est tout-puissant, que son nom soit loué, qu'il exauce celui qui chante ses louanges, etc., Weil, *Mohammed der Prophet,* p. 70; Tikhov-Alexandrovsky, *Aperçu sur les prières musulmanes* (en russe), Kazan, 1877, et ces invocations, les croyants les répètent partout, dans la maison, dans les rues, en voyage, a des heures fixes. Ils les répètent sans réfléchir à ce qu'ils disent, sans élever leur âme vers Dieu, sans ajouter au mouvement extérieur des lèvres, le travail intérieur de la pensée qui médite les perfections de Dieu. Ils se bornent à remplir les prescriptions du prophète, dont le code religieux a réglementé les actes externes, sans aucun souci des besoins et des aspirations de lame.Muller, p. 191.

3« *L'aumône.* — Le troisième fondement de l'islam est l'aumône. Sur ce point la doctrine de Mahomet se rapproche beaucoup de la morale évangélique, et quelques expressions semblent puiséesdans nos Livres saints. L'aumône *(çadaqah, çadaqàl)* est un précepte divin. Le Coran le rappelle en bien des endroits : O croyants, donnez l'aumône de vos biens, n, 255; l'aumône est agréable à Dieu, tx. 105; il faut secourir ses parents, ses proches, les orphelins, les pauvres, les voyageurs, II, 211 ; elle doit servir aussi â ceux qui recueillent les pauvres, à ceux dont les cœurs ont été gagnés pour l'islam, au rachat des esclaves, aux insolvables, et à la cause de Dieu, IX, 60; xxx, 37. L'homme ne doit pas s'attacher aux biens de la lerre. Les jouissances de ce monde sont une pompe vaine, mais ce que Dieu tient en réserve pour ses élus vaut mieux et est plus durable, xxvill, 60. La richesse doit donc être employée â secourir les indigents. L'aumône attire les grâces et les bénédictions de Dieu sur ceux qui la pratiquent; ceux qui dépensent leurs richesses dans le sentier de Dieu ressemblent à un grain qui produit sept épis et dont chacun donne cent grains, II, 263; ils recevront de Dieu une récompense, *ibid.,* 275, *2TI,* magnifique, iv, 114, car ils accomplissent une œuvre méritoire, lviii, 13. La crainte ne descendra pas sur eux; ils ne seront pas affligés, n, 275; leurs péchés seront effacés, v, 49; leur âme sera purifiée, lviii, 13. L'aumône remplace aussi certaines prescriptions légales, n, 192. Mais pour qu'elle soit agréable à Dieu, il faut qu'elle soit faite avec charité et bienveillance. Une parole honnête, l'oubli des offenses, valent mieux qu'une aumône suivie d'un mauvais procédé, II, 265. Il ne faut pas distribue! en largesses la partie la plus vile de ses biens. II, 269. Il ne faut pas dispenser l'aumône par esprit d'ostentation, *ibid.,* 266; donner l'aumône au grand jour, c'est louable; mais la donner secrètement est plus méritoire. *Ibid.,* 273. Du vivant de Mahomet, les aumônes affluaient en ses mains, et ses ennemis le calomnièrentau sujet de leur distribution, ix, 8. Elles se transformaient en impôt légal; ces revenus étaient affectés aux besoins de la guerre sainte. Cependant l'aumône ne perdit jamais â l'égard des pauvres le caractère d'offrande volontaire. Grimtne, p. 141-142; Wollaston, p. 311-314.

4» *Le jeûne du Ramadan.* — Le quatrième fondement de l'islatn est le jeûne. C'est un précepte du Seigneur; il est donc du nombre de ceux qui appartiennent au *fard-* « O croyants, le jeûne vous est prescrit, » il, 179. Mahomet avait tout d'abord imposé le jeûne à ses disciples, pour imiter les Juils, et les gagner à sa religion. Sprenger, t. ni, p. 53-54. Le jeûne musulman ne consiste pas seulement dans l'abstinence de la nourriture; les deux mots arabes qui le désignent, *fiyâm, faoum,* dérivent du verbe *fânia,* qui signifie interrompre une occupation habituelle. Ostroumov, *Le ieûne musulman du mois de Ramadan* (en russe), Kazan, 1877, p. 4.

Mahomet a fixé en détail les règles du jeûne. Il doit commencer avec la nouvelle lune de Ramadan, il, 181, qui correspond au neuvième mois de l'année lunaire, et signifie mois des grandes chaleurs *(ramz).* Hughes, A *Dictionary o/ Islam,* p. 533. Puisque l'année musulmane est une année lunaire, dans l'intervalle de 32 années, tous les mois de l'année coïncident tour â tour avec le jeûne de Ramadan. La nouvelle lune, dont on gnette l'apparition du haut des minarets, des mosquées et des maisons, ouvre le jeûne, comme la nouvelle lune du mois suivant marque son terme. Ce dernier jour de jeûne constitue le petit *bairam,* une des grandes fêtes du monde musulman, distincte du grand *baïram,* qu'on célèbre le dixième jour du dernier mois de l'année. Le mois de Ramadan a été choisi de préférence, parce que, selon la croyance musulmane et l'affirmation du Coran, c'est pendant ce temps *que*

le Coran est descendu d'en haut, pour servir de direction aux hommes, n, 181, que l'archange Gabriel a nivelé au prophète les vérités d'en haut. Sprenger, t. lit, p. 59. Dans ce mois consacré au jeûne, les relations entre époux ne sont permises que durant la nuit; pendant le jour, il faut s'adonner à des actes de dévotion dans les mosquées. Depuis le moment ou l'on peut distinguer le fil blanc du noir jusqu'à la nuit, il est défendu de prendre de la nourriture, de la boisson, et même des médicaments. Ostroumov, p. 54. Mais pendant la nuit, on peut avoir commerce avec les femmes et manger à satiété. Il y a cependant des dispenses pour les malades, les vieillards et les voyageurs, II, 181. Spiess, *Al-Koran,* p. 57.

Le jeûne est imposé aussi en d'autres circonstances comme une œuvre d'expiation, ou pour remplacer des prescriptions légales. Est tenu au jeûne celui qui, se rendant à La Mecque pour de justes motifs, est obligé de se raser la tête, il, 192; ou même a tué un animal à la chasse, v, 96; celui qui manque à son engagement doit jeûner trois jours, v, 91 ; il jeûne deux mois celui qui lue un croyant involontairement, tv, 94, aussi bien que celui qui ayant juré de divorcer se repent de son serment, l v iii, 5.

Heineccius blâme, comme frivole, le jeûne imposé par le Coran à ses adeptes : pendant la nuit ils se livrent à des orgies et pendant le jour ils sommeillent. *Fides islamitica,* p. 56. Ce jeûne, d'après les polémistes chrétiens, est une caricature, puisqu'il ne dit rien à l'âme et qu'il n'est pas une mortification ni de l'esprit ni du corps. C'est une prescription légale très onéreuse pendant le jour; mais son but n'est pas de mortifier la chair, puisqu'on est libre pendant la nuit de lui donner toutes les jouissances matérielles qu'elle réclame. Ostrooumov, p. 118-140.

5° *Le pèlerinage à La Mecque.* — Le cinquième fondement de l'islam est le pèlerinage à la Mecque, appelé *hadidj.* Ce pèlerinage n'était pas inconnu aux Arabes; ils l'accomplissaient avec grande pompe dans la seconde semaine du douzième mois de l'année, dans la plaine située aux pieds de *V'Arafât,* montagne à peu de distance de La Mecque. Cette ville, appelée aussi *Bekkah* dans le Coran, m, 90, devint, grâce à Mahomet, le centre religieux du monde musulman. Mahomet annonça à ses concitoyens le précepte divin de s'y rendre des contrées les plus éloignées, et d'y vaquer à la prière dans le temple de la *Ka'bah.*

L'importance de ce temple, fameux pour sa pierre noire, *badjar asvsad,* est attestée à plusieurs reprises dans le Coran, qui raconte ses origines miraculeuses, et l'appelle le temple sacré, *al-niasdjid al-harâm,* vill, 34; la demeure sainte, l'oratoire sacré, la maison de Dieu, *al bayt al haràm,* v, 2, 98; xtv, -40; xxn, 25; x l v iii, 25; la maison antique, a/ *bayat al-'atîq,* xxn, 30, 34. D'après le Coran, c'est Dieu lui-méme qui donna à Abraham l'ordre d'élever celte maison de prière, et Abraham en jeta les fondements avec le concours d'Ismaël, II, 121. L'emplaceuient du temple avait été indiqué par dieu lui-inéme, xxn, 27, qui avait choisi cet endroit et avait chargé Abraham de le purifier pour ceux qui viendraient en faire le tour, et y vaquer à la prière, aux génuflexions et aux prostrations, η, II9; xxn, 27. C'est Abraham lui-méme qui adresse aux croyants l'appel *(a/Jân}* du pèlerinage, xxn, 28. Le patriarche et son fils Ismael y adorèrent Dieu, et leur exemple fut suivi par les premiers Arabes. Abraham fut le premier *iniâm,* et la *Ka'bah* sa station, III, 91. Le Coran rappelle plusieurs fois le précepte divin de ce pèlerinage : «faites les tours de dévotion de la maison antique, » xxn, 30. Le premier temple qui ait été fondé par les hommes est celui de Bekkuh, temple béni, qui garde les traces de miracles évidents... Quiconque entre dans son enceinte est à l'abri de tout danger; en faire le pèlerinage est un devoir envers Dieu pour quiconque est en état de le faire, m, 90-91; faites le pèlerinage de La Mecque, et la visite du temple en l'honneur de Dieu, n, 192.

Le mois sacré, v, 98, établi pour cet acte de religion est le douzième mois de l'année, et les cérémonies qui l'accompagnent doivent avoir lieu les 8«, 9» et 10' jours de ce mois. Durant le pèlerinage il est défendu de se livrer à la chasse, v, 96 (il est permis cependant de se livrer à la pèche, *ibid., 97);* on doit s'abstenir des femmes, des transgressions des préceptes et des rixes, n, 193; on est tenu de ne pas se raser la télé jusqu'à ce que l'offrande soit parvenue au lieu où l'on doit immoler, II, 192. Le prophète conseille de prendre des provisions pour le voyage, et autorise les croyants à exercer durant ce temps le commerce, n, 193-194. Les cérémonies principales consistent dans les tours de dévotion de la *Ka'bah,* ou des processions, n, 195; xxn, 30, dans des prières, des génuflexions et des prostrations, n, 119, xxn, 27, dans sept excursions (sa'j/) aux collines de Çafa et de Mervva, à cinquante pas au nord du mur d'enceinte de la *Ka'bah,* n, 153; Sabloukov. *Prilojenie,* t. i, p. 226-227; dans une autre excursion au mont *'Arafat* à une trentaine de kilomètres de La Mecque, il, 194, et dans l'offrande de sacrifices d'animaux. On immole dans la vallée de Mina des chameaux et des brebis. Au moment de les abattre, on prononce sur eux le nom de Dieu. Le chameau du sacrifice doit rester sur trois pieds; il est attaché par le quatrième. Quand la victime tombe, il faut en manger, et en donner à celui qui se contente de ce qu'on lui donne, ainsi qu'à celui qui en demande, xxn, 37. On suspend des ornements au cou des victimes, v, 2. Le pèlerinage accompli, on peut se livrer à la chasse, v, 3; au retour on ne doit pas rentrer dans sa maison par une nouvelle porte, n, 185. Autrefois les Arabes, qui se croyaient sanctifiés par leur visite de La Mecque, en rentrant chez eux, faisaient ouvrir une nouvelle porte du côté oppose à celui de l'ancienne.

Le pèlerinage de La Mecque est resté aujourd'hui encore une des grandes manifestations religieuses de l'islam. On s'y rend tous les ans par milliers de Constantinople, du Caire, de Damas, des Indes; bien des pèlerins n'atteignent pas leur but, décimés par les maladies contagieuses et les privations du voyage. La loi musulmane contient de nombreuses prescriptions relatives aux vêtements et à la nourriture des pèlerins, à la manière de voyager, et à d'autres cérémonies ou pratiques religieuses à accomplir dans le lieu saint de l'islam, par exemple, la cérémonie qu'on célèbre au mont 'Arafat en souvenir de la première fois où Adam connut sa femme Eve. Léonardov, p. 239. Les musulmans visitent aussi le tombeau du prophète à Médina, et quelquefois d'autres lieux saints, par exemple, le temple de Jérusalem, Sainte-Sophie de Constantinople, mais ces pèlerinages, bien que méritoires, n'appartiennent pas au *far<J,* et n'obligent pas comme loi divine.

6« *La guerre sainte.* — Un devoir religieux, qui se rattache au premier fondement de l'islam, est la guerre sainte. Elle a exercé une influence considérable dans les relations de l'islam avec le christianisme, et continue même de nos jours à élever un mur d'airain entre les deux religions. Pour bien saisir sa portée, il faut d'abord dégager la doctrine de Mahomet au sujet des rapports mutuels entre croyants et infidèles.

Les infideles, *kafir,* sont ceux qui ne croient pas â l'islam, n, 99; les idolâtres, les Juifs et les chrétiens en font partie. Mahomet ne cessa jamais de traiter les premiers avec hostilité et mépris. Le Coran, en 1 n des endroits, les menace des châtiments les plus terribles, et toute la vie du prophète fut une lutte continuelle contre eux. Il entretint d'abord avec les Ju.is

et les chrétiens des relations amiables. Le Coran allecte même des sentiments de bienveillance envers les chrétiens; ils sont plus disposés que les idolâtres et les Juifs a aimer les croyants, v. 85; il faut les traiter avec douceur; les controverses avec eux doivent être engagées de la manière la plus honnête, xxi.x. 45; v. 85; xv, 127; xlv, 13; on doit éviter toute contrainte pour les ramener à la foi. t., 44. Mais ces premières dispositions de Mahomet changèrent dans la suite. Pour unifier l'islam il devint l'ennemi du judaïsme et du christianisme, qui ne voulaient pas admettre sa révélation, et se moquaient de son esprit prophétique.

Il trace le portrait des infidèles sous les plus sombres couleurs. Ce sont des aveugles, leurs yeux sont couverts d'un voile, xvm, 101 ; un sceau est apposé sur leur cœur et sur leurs oreilles, il, II; ce sont des criminels, ix, 8, des injustes, *ibid.,* 10, des immondes. *ibid.,* 28; des êtres ne marchant pas dans la voie droite, II, 15, errant incertains çà et là, *ibid.,* 14, des méchants, xiv, 32; des ennemis du Seigneur, n. 92. les suppôts de Satin, iv, 78; les maudits de Dieu. x. 82. Ils perdent leur âme, vi, 26; ils éprouveront les châtiments terribles de Dieu, m, 3, seront la proie des flammes, m, 8; livrés éternellement au feu, ni, 112. et l'enfer entendra leurs plaintes désespérées, vt. 27. Bref, les musulmans divisent le genre humain en deux camps ennemis : eux et les infidèles, qui, nonobstant leurs différences de race et de religion, ne forment, en dehors de l'islam, qu'un seul peuple de damnés, Berezine, *l.a religionmusulmane dans ses relations avec la civilisation,* 1855, p. 106, et la terre est partagée en deux sections, le *dûr-al islam,* ou siège de l'islam, et le *dur al-harb,* ou siège de la guerre, habité par les infidèles. Le Coran défend les relations entre croyants et infidèles, a O croyants, ne prenez point pour amis les Juifs et les chrétiens; ils sont amis les uns des autres. Celui qui les prendra pour amis finira par leur ressembler, et Dieu ne sera point le guide des pervers, v. 56. Gardez-vous de vous asseoir avec les infidèles, ıv. 139. Ne formez pas des liaisons intimes avec eux, lu, 114; n'ayant point pour amis vos pères et vos frères, s'ils préfèrent l'incrédulité à la foi, ix, 23; ne les prenez pas pour alliés, in, 27; ne cherchez pas en eux des prolecteurs et des amis, iv, 91 ; ceux qui transgressent ce précepte sont des hypocrites, *ibid.,* 114; ne cherchez point d'appui chez les hommes qui ont reçu l Ecriture, » v, 65. Se lier avec eux c'est une action abominable qui provoque le courroux de Dieu, v, 83; l.x, 1. A celte défense, Mahomet ajoute celle d'entamer avec les Juifs et les chrétiens des discussions religieuses, m, 59; xxii, 66. Les disputes des infidèles sont inutiles, xi.it, 15, et lorsqu'ils les engagent, il faut s'éloigner d'eux, VI, 67. La raison de cette défense est la crainte que les croyants deviennent tortueux et incrédules, m, 94-96; II, 103. Mahomet recommande d'être sévères pour les infidèles, v. 59; de les traiter avec rigueur, ix, 74; d'être terribles à leur égard, xlviii, 29; i.xvi, 9. De cet ensemble de relations hostiles vis-à-vis des autres religions, est venu le précepte de la guerre sainte. La guerre sainte ou guerre pour la foi *(djihâd),* xxii, 77, est appelée aussi la voie de Dieu *isabil allâli),* n, 149, 186, la guerre simplement, *qilal,* n, 212, 214. C'est la guerre entreprise par les musulmans pour le triomphe et la propagation de l'islam sur toute la terre. Agronomov, *La doctrine musulmane de la guerre sainte avec les infidèles* (en russe), 1877, p. 118. Elle est présentée comme un moyen de mériter le ciel, ni, 135, comme la marque d'un véritable croyant, vm, 75, comme un acte qui attire sur ceux qui y prennent part l'indulgence, la miséricorde de Dieu, m, 151; xi.vii. 5; XLtX, 15, et une récompense généreuse, n, 264, iv, 76, 97; vm, 75; xxu, 57; Dieu la suscite pour guérir les cœurs des fidèles, IX, 14. Ceux qui sacrilient leur vie. qui donnent leurs biens et leurs richesses pour cette guerre, auront en retour le paradis, IX. 112, et occuperont un degré plus élevé devant Dieu. IX. 20; iv. 97 ; tous les biens leur sont réservés, ils seront bienheureux, tx, 89. Dieu elfacera leurs péchés, et les introduira dans les jardins où coulent des fleuves, ni, 194; xlviii, 17. La guerre sacrée est un devoir qui incombe â tous les musulmans; ceux qui resteront dans leurs foyers sans y être contraints par la nécessité. ne seront pas traités comme ceux qui combattent dans le sentier de Dieu, iv, 97; ceux qui croient en Dieu et au dernier jour sans aucune hesitation prendront les armes pour combattre les ennemis du Seigneur. IX, 44-45. Ne sont pas tenus à ce précepte les faibles, les malades, ceux qui n'ont point de moyens. IX, 92. les aveugles, les boiteux, xlviii, 17. Les croyants doivent employer leurs biens au bon succès de la guerre, n, 191 ; el faire généreusement le sacrifice de leur fortune et de leurs personnes, lxi, II. Ceux qui refusent de répondre à l'appel de Dieu, qui demandent de rester, seront punis, tx, 94; les avares n'auront pas la récompense qui attend les généreux, xi.vii, 40; lvii, 10-11; n, 263; xi.ix, 15. Dieu enverra un châtiment douloureux à ceux qui ne marchent pas au combat. Ils seront remplacés par un autre peuple, ix, 39; quiconque tournera le dos au jour du combat, à moins que ce ne soit pour revenir à la charge, ou pour se rallier, subira les coups de la colère divine, vm, 16. La guerre doit être dirigée contre deux classes d'infidèles : contre ceux qui ne croient point en Dieu ni an dernier jour, et adorent les idoles; contre ceux qui croient aux deux premiers dogmes, mais ne prêtent pas foi à la révélation du prophète, ix. 29. C'est aux croyants à prendre l'offensive. Toutefois, sur ce point, les théologiens musulmans ne sont pas d'accord. Les uns soutiennent que les croyants ne doivent pas attaquer les premiers, n. 186; les autres, au contraire, sont d'avis qu'ils doivent commencer eux-mêmes les hostilités. La guerre une fois déclarée, il faut tuer les infidèles partout où ils se trouvent; cependant il ne faut pas leur livrer de combat auprès de la *Ka'bah,* à moins qu'ils n'attaquent les croyants, n, 187. Ceux-ci n'iront pas à la guerre tous à la fois; chaque tribu enverra un détachement, qui, à son retour, sera plus à même d'instruire ses concitoyens, ix, 123. Quand la bataille est engagée, les croyants doivent garder leurs rangs, et rester fermes, comme un édifice solide, lxi, 4; la prudence leur conseillera d'avancer tantôt par détachements, tantôt en masse, iv, 73; vin, 62, restant toujours inébranlables aux assauts des ennemis, et répétant sans cesse le nom du Seigneur, vm, 47. Pour les exciter à combattre courageusement, Mahomet leur rappelle la brièveté de la vie el l'inell'able grandeur des biens du ciel. Le monde d'ici-bas n'a que peu de prix, et la vie future est le vrai bien pour ceux qui craignent Dieu, d'autant plus que la mort atteindrait ses victimes même dans des tours élevées, iv, 79-80. Un autre motif de confiance est la présence de Dieu, qui châtie les infidèles par les mains des croyants, et les couvre d'opprobre, ix, 14, et qui ainsi prend part à la bataille, car si les croyants aident Dieu dans la guerre sainte, Dieu les assistera, et affermira leurs pas, xlvii, 8. Le prophète menace de l'enfer ceux qui prendront la fuite, vin, 15-16. Durant la guerre, il faut continuer ses prières, les actes du culte, les ablutions avec du sable si l'eau manque, et garder le jeûne, iv, 102-103. La communauté des dangers et des fatigues durant les expéditions militaires établira un lien de parentcentre les croyants, â qui Mahomet conseille de se prêter une assistance mutuelle, vm, 73-74. La victoire leur est réservée. Vingt braves d'entre eux terrassent deux cents infidèles, el cent en mettront mille en fuite, vin, 66-67. On ne doit pas avoir pitié des infidèles. On doit les

tuer, en faire un grand carnage, xlvii, 4 (Mahomet fait ici allusion aux infidèles de La .Mecque et des autres tribus arabes, Kasimirsky, p. -466); vin, (58, et serrer les entraves des captifs qu'on aura pris, xlvii, 4. Quand les croyants s'aperçoivent qu'ils sont supérieurs en force et en nombre, il leur est défendu d'inviter les infidèles à la paix, xlvii, 37; cependant un autre texte du Coran conseille de faire des propositions de paix, lorsque les infidèles expriment le désir de la conclure, vin, 63. Après la victoire, il ne faut pas s'arrêter à poursuivre les ennemis, iv, 105. Lorsque la guerre aura cessé, on peut mettre en liberté les captifs, recevoir une rançon pour leur délivrance, xlvii, 5. Ceux qui auront embrassé l'islam, jouiront des droits que Dieu accorde aux croyants, et recevront de lui des richesses plus précieuses que celles qu'on leur a enlevées, vin, 7t. Le butin *(anfâl)* est permis, χι.νιιι, 20; vin, 70. Ce bulin appartient tout d'abord à Dieu et à son envoyé, et lorsqu'il s'élève des disputes au sujet du parlage, il faut s'arranger à l'amiable et éviter les discordes, vin, 1, 48. Le cinquième du butin revient à Dieu, au prophète, aux orphelins, aux pauvres et aux voyageurs; le reste doit être partagé entre les combattants, vin, 42; Lix, 6-10. Le but religieux de la guerre sainte, but de propagande de l'islam, est clairement énoncé dans le Coran : il faut combattre les infidèles jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'autre culte que celui du Dieu unique, II, 189 ; jusqu'à ce que toute sédition soit anéantie, et que tous croient en Dieu, VIII, 40; jusqu'à ce qu ils payent le tribut de leurs propres mains, et qu'ils soient soumis, ix, 29.

Les apologistes du Coran ont essayé de laver le prophète du reproche d'intolérance et de fanatisme. Barthélemy Saint-Hilaire, Gibbon, Renan, de Castries ont affirmé que la guerre répugnait au caractère modeste et paisible de Mahomet. Les événements politiques, l'hostilité de ses ennemis, la nécessité d'affermir son édifice religieux et social, et de satisfaire en quelque sorte le besoin qu'éprouvaient les Arabes de se battre et de piller, l'ont forcé à entrer dans une voie où il n'eût pas aimé à s'engager. Nous n'avons pas ici à réfuter ces assertions, à montrer que les sentiments de Mahomet ne sont passi humanitaires qu'il plaît à Renan de les d peindre, et que le Coran, surtout à l'égard du prochain, n'est pas un cinquième Évangile. Sans doute, au commencement de l'islam, des raisons politiques conseiller, nt au prophète une certaine tolérance : il espérait en retirer des fruits de conversion, et gagner les juifs. Mais après une année de séjour à Médine, se voyant déçu dans ses prévisions, méprisé par les juifs, et délaissé par les koréichites, dans la crainte d'assister bientôt à l'écroulement de son œuvre, il adopta le parti de l'intolérance. D'i Ile, aussi bien que du désir ardent de se venger des habitants de La Mecque, naquirent la théorie et le précepte de la guerre sainte, qui devait lancer l'islam hors des frontières de l'Arabie à la conquête politique et religieuse du monde entier. Les maux que cette doctrine du Coran a produits à l'humanité. les ruines qu'elle a amoncelées partout, le sang qu'. lle a fait couler sur toutes les plag s, sont attestés suffisamment par l'histoire. Même an xix· siècle la haine que le Coran a inoculée à ses adeptes a immolé des midiers de victimes en Grèce, en Asie-Mineure, en Bulgarie, en Arménie. Le principe fondamental de la morale coranique est l'égoïsme; la manifestation la plus éloquente de cet égoïsme est la guerre sainte, dl elarée parfois pour satisfaire les instincts brutaux de pillage et de massacre, parfois pour élargir les fronderes de l'islam, et augmenter ses conquêtes. Cet égoïsme et cette haine des infidèles ont isolé l'islam, et ne lui ont point permis de prendre une part active au travail de la civilisation moderne.

7· *La femme et le Coran.* — En étudiant la moralité d'un peuple, on ne peut faire abstraction de la condition de la femme, de l'estime dont elle y jouit, du degré de considération qu'elle y occupe. La femme, comme mère ou épouse, est un des facteurs les plus importants de la moralité d'un peuple, et lorsqu'elle est dépouillée de celte double auréole, la société porte en elle-même un germe de dissolution, le bonheur de la famille est sérieusement menacé, et la corruption se glissera dans les mœurs. Le Coran ne considère pas la femme comme la compagne de l'homme, mais plutôt comme son esclave, comme un être de nature inférieure, destiné par Dieu à satisfaire aux plaisirs sensuels de l'homme. La doctrine de la supériorité de l'homme est clairement formulée dans le Coran : « Les hommes sont supérieurs aux femmes, à cause des qualités par lesquelles Dieu lésa élevés au-dessus d'elles, et parce que les hommes emploient leurs biens pour doter leurs femmes, » iv, 38. La tradition musulmane a développé l'enseignement du prophète, et appelé les femmes des êtres à l'esprit borné, les ficelles de Satan; elle assuré que l'enfer est en grande partie peuplé par elles. Voronetz, *Le mahomélanisme, ses théories sociales et ses relations avec le christianisme,* Kazan, 1877, p. 44. Ln admettant que les marissonl supérieurs à leurs femmes, n, 228, le Coran a isolé la femme hors de la société·. Il ignore cet amour chaste qui est la source du bonheur domestique, et unit les cœurs par des liens plus spirituels que sensuels. La femme est un objet de scandale; elle doit donc se cacher aux yeux des hommes pour leur éviter de mauvais désirs. Mahomet introduisit l'usage du voile : les épouses et les filles des croyants doivent porter sur leur visage un voile qui est la marque de leur vertu et un abri ‹ outre les propositions des hommes, xxxm, 57. Elles ‹ oi ent couvrir leurs seins et ne montrer leurs ornements qu'à leurs maris, à h tirs proches parents ou aux enfants en bas âge, xxiv, 31 ; xxxm, 53. La femme n'existe que pour l'homme; Dieu a créé des épouses pour qu'elles habitent avec lui, xxx, 20. La femme est votre champ, dit le prophète; cullivez-le de la maniéré que vous l'entendrez, ayant fait auparavant quelques actes de piété, n, 223. De la est dérivée la polygamie. Mahomet l'a préchée d'exemple. Il avouait n'avoir aimé sur la terre que trois cho-es, les femmes, les parfums et la prière. Sprenger. t. m, p. 87. Le nombre de ses femmes et concubines s'élève à 26 selon les uns, à 21 ou 15 selon les autres. Les musulmans ont essayé de justifier ses excès voluptueux par l'exemple de Salomon, et par l'étrange théorie que les jouissances de la terre sont une prérogative des prophètes. Sprenger, t. ni, p. 87.

La polygamie est autoris"eà plusieurs reprises parle Coran. « N'épousez que deux ou trois femmes, ou quatre parmi celles qui vous auront plu, » iv, 3. Ceux qui ont de l'argent peuvent se procurer des épouse-, amant qu'ils en désirent; ceux qui ne sont pas as-ez riches pour se marier à des femmes honnêtes et croyanies, peuvent prendre des esclaves croyantes, iv, 28-29; i.xx, 30. La virginité est inconnue. La femme est née pour l'homme, et elle serait méprisable si elle ne se donnait pas à l'homme. Le mariage est un simple contrat civil, et de l'origine de l'islam à aujourd'hui, un achat l gai de la femme. Pichon, *Der Ein/luss des Islams,* Leipzig, 1881, p. 10. Il n'a jamais eu de caractère religieux, et la présence de l'iinan à la stipulation du contrat matrimonial ressemble à celle d'un notaire qui l'galise un acte civil. Machanov, *Le mariage mahomélan comparé avec le mariage chrétien,* Kazan, 1876. p. 63. Iæ mari est obligé de procurer à sa femme une dot(niecA), et ce prix d'achat lui donne sur sa femme la souveraineté du despote. Il a le droit non seulement de i rimander sa femme, mais aussi de la reI'guer à par', et de la battre, iv. 38; de la tromper même par de taux serments, LXVI, 2; de s'abstenir du commerce avc Je

pendant quatre mois, n. 226; de la répudier trois fois, *ibid,, 230,* de la renfermer, en cas d'adultère, même jusqu'à sa mort, iv, 19.

Le Coran détermine les degrés de parenté qui constituent un empêchement au mariage, iv, 26-32, el <e qu'il faut observer dans les relations mutuelles entre époux, n, 183, I93, 222; v, 9. II permet le divorce, iv, 129; les femmes divorcées peuvent se remarier. II. 227-228. Le délai accordé à la femme avant de quitter la maison de son mari est de trois ou quatre mois, n, 225; i.xv, 4. bans ce cas, le mari est tenu de donner à sa femme la dot, stipulée dans le contrat de mariage, mais il peut aussi en retenir une partie, et si la femme demande elle-même le divorce, il n'est obligé à rien à son egard. Le Coran contient des prescriptions nombreuses au sujet des relations enlre les époux et du divorce, qui ne rentrent pas dans le cadre de nos études.

Les textes que nous avons cités ne laissent aucun doute sur la déplorable situation que l'islam a créée à la femme musulmane. Des écrivains distingués se sont demandé si chez les Arabes les conditions de la femme avant Mahomet étaient meilleures que celles qui lui ont été faites par la législation coranique. Muir est d'avis que le Coran les a empirées. 7/ie *life of Mahomet,* t. ni, p. 302. Caussin de Perceval, Henan, Barthélemy Sainl-llilaire, etc., partagent l'opinion contraire. Il serait peut élre plus facile de reconnaître dans le Coran une amélioration relative du sort de la femme arabe; mais si l'on juge la femme musulmane au point de vue du christianisme et de notre civilisation, on ne peut que la plaindre. Il lui est interdit pour ainsi dire d'avoir un cœur, de décider en connaissance de cause de son avenir, de prendre à son foyer la place qui lui appartient. Ses parents disposent d'elle sans la consulter, et en allant dans la maison de son époux, elle n'y entre pas en mailresse, mais en esclave. En la mariant, on ne tient pas compte de ses sentiments; elle est comme un objet de luxe mis en vente. Les liens qui l'unissent â son époux ne sont pas indissolubles, et si son mari est riche, elle doit accepter de partager avec d'autres ses droits d'épouse; si le mari est pauvre, elle a toujours à craindre la répudiation. Sans doute la loi musulmane lui donne certaines garanties : l'homme est obligé de lui rendre la dot qui lui a été fixée par le contrat matrimonial. Mais l'homme a toujours à sa disposition le moyen de se soustraire à ce devoir; par ses mauvais traitements, il peut contraindre sa femme à demander elle-même le divorce, et dans ce cas, celle-ci quitte la maison de son mari, sans autre compensation que celle qu'il plaît à sa générosité de lui offrir. l a femme reste donc privée de protection contre son époux. Muller, t. i, p. 205.

Nous ne parlons pas des conséquences douloureuses de la polygamie : la première est la dissolution de la famille. On prétend que Mahomet l'a trouvée chez ses concitoyens, qu'il a été forcé de la conserver, parce qu'elle était enracinée dans les mœurs orientales et justiliée aussi par la mollesse énervante du climat. Testa, *Specimen juris inaugurale de conjugiis jure moslirnico,* Leyde, 1851, p. 17-18. Ce sont là des eon-id rations qui ne rendent pas licilece qui est illicite, et dont on ne doit pas tenir compte quand on juge la moralité d'un code ou d'un peuple. Les apologistes de l'islam se plaisent aussi à blâmer les exagérations très fréquentes à propos de la femme musulmane chez les pol'mistes chr tiens. Ces exagérations nous les avouons volontiers. Nous reconnaissons que la polygamie est plutôt rare chez les musulmans, et que la grande masse du peuple est forcément monogame. Mais cela ne tient pas à une raison supérieure de moralité, ou à la continence inspirée par un motif religieux. La monogamie musulmane n'a d'autre motif que la pauvreté, mais elle est en quelque sorte remplacée par la facilité et la fréquence du divorce dans les classes moins aisées. Sans doute. Mahomet a essayé de mettre un frein aux excès de la polygamie; niais la femme musulmane n'a pas à se réjouir des résultats qu'il a obtenus, parce que la polygamie a été sanctionnée officiellement comme licite et que la femme a été soumise plus durermnt au despotisme de l'homme. Enfin les apologistes de l'islam ne tarissent pas de louanges sur l'apparente austérité de mœurs des musulmans : les femmes se distinguent par leur mode-lie; on n'entend presque pas parler de scandales; les maisons de tolérance sont chez eux moins nombreuses qu'en pays chrétien. L'austérité apparente caehe quelquefois les vices les plus honteux et il faut avoir hal it longtemps les contrées de l'islam pour y Constater le relâchement de mœurs caché soigneusement aux yeux des profanes, et le dépeuplement continuel des races Islamites qui en est la conséquence. Piclion. p. 12. Sous l'inlluence de maîtresses et d'inslilulrices chrliennes, on remarque, en Turquie chez les femmes musulmanes, un certain esprit de révolte contre leur esclavage moral, la tendance à améliorer leur sort, à r'damer leurs droits, et Constantinople possède deux revues turques fémini-tes. Mais ce mouvement est 1res borné, et le relèvement de la femme musulmane ne pourrait pas avoir lieu sans une revolution religieuse el morale de l'islam. II y a sans doute en pays musulman de nombreuses familles où les époux vivent dans l'harmonie des esprils, el la femme est vraiment la tnuilre-se de maison; mais les conditions heureuses de ces familles ne sont pas le produit naturel de la morale du Coran, qui, de sa nature, contient tin principe dissolvant de la vie du foyer.

Conclusion. — Ce rapide aperçu de la dogmatique et de la morale du Coran nous permet de juger le code religieux de l'islam sans tomber dans les excès d'admiration de ses apologistes, ou dans les attaques violentes et parfois injustes de ses adversaires. Les anciens polémistes chrétiens n'ont pas épargné les injures au prophète, et leurs mal'dictions au Coran. Marracci disait de ce livre : *I'eue talus mendaciis, erroribus, blaspheniiis, fabulis, nugis, compertus et compactus est; guse in illo saniora videntur, insaniis plerumgue nmi carent,* p. 6. Hollinger l'appelait : *farraginem fabularum ad nauseam usgue repetitarum et absurdarum, S. Scriplurœ, nalurœ, el cultiorum gentium sensui contrarium. Historia oiienlalis. De fide istamilira,* p. 16. lleineccius : *rapsodia ex sacris ethnicorum, /ud/eorum et Christianorum veris el falsis commixta, el propriis hujus impostoris el cooperariarum gnoslieorum, neslorianorum et id genus hominum somniis aucta. Ibid..,* p. 18. Ses apologistes, au contraire, l'ont proclamé un *cinquième Évangile,* et même ont d couvert en lui une morale non moins élevée que celle du christianisme, sinon supérieure. On peut répondre aux premiers que le Coran, tout imprégné de l'idée monothéiste, renferme des morceaux d une grande beauté littéraire, d'une très noble envergure, d'un sentiment religieux très profond el 1res sincere. Sa morale ouvre toutes grandes les portes à la corruption; mais elle contient aussi des préceptes sans doute contradictoires, mais très conformes à la religion naturelle, et par là meme dignes d'éloges. Mahomet a écarté de son œuvre le surnaturel, le mystère; il a voulu, comme dit Benan, faire une religion d'hommes. *Les origines de l'islamisme,* p. 285. Compar au polvthéisme arabe du temps de Mahomet, le Coran représente un progrès, mais il n'est pas et ne sera jamais le code religieux d'une civilisation supérieure. « L'islamisme, dit encore Renan, est évidemment le produit d'une combinaison inf rieure, el pour ainsi dire ni diocre, des cléments humains. Voilà pourquoi il n'a été conquérant que dans l'étal moy en de la nature humaine. *Ibid.,* p. 295. Falke, *Duddha, Mohammed, Christus,*

Gütersloh, 1896, p. 85, 126-134. L'extrême simplicité de sa dogmatique, qui se borne à l'affirmation de l'unité de Dieu, le caractère mobile et accommodant de sa morale, qui o'étuulfe pas les passions humaines, le formalisme tout extérieur de son culte, l'absence de tout principe spéculatif et métaphysique dans ses doctrines, son esprit démocratique, ses exhortations à l'aumône, et son vernis de philanthropie, expliquent ses rapides succès et son triomphe dans les rangs de tribus barbares, ou de peuples doués d'une civilisation rudimentaire. Pour ces derniers, il l'emporte sur le christianisme, et ce fait était déjà attesté par Marracri, qui reconnaissait de bons épis dans les mauvaises herbes du Coran : *llabet hæc superstitio quidquid plausibile, ac pnhahile in Christiana religione reperilur, et quæ nain rte legi ac lumini consentanea videntur,* p. 4. Cf. Müller,'I. I. p. 187.

Mais cela admis, rien n'est plus contraire à la vérité que les éloges décernés au Coran par des admirateurs enthousiastes, et disposés à donner à l'islam la préférence sur le christianisme. Nous n'avons pas à examiner ici le rôle du prophète, qui, selon Weil, même en dehors de l'islam, devrait passer pour un *envoyé de Dieu, Mohamed der Prophet,* p. 402, mais son œuvre, à en juger par ses fruits, se révèle dépourvue non seulement de l'empreinte divine, mais même des éléments nécessaires au développement religieux, intellectuel, social et moral de l'humanité. Il est inutile de faire appel à la civilisation qui au moyen âge s'est greiïée sur l'islam, comme la branche d'un arbre fruitier se greffe sur le tronc d'un arbre sauvage. Un cas sporadique, qui s'est produit plutôt par une déviation des principes du Coran que par leur application, n'autorise pas les panégyriques des modernes apologistes de l'islam. « Faute d'avoir r<'lb'clii, écrit un savant voyageur et connaisseur du monde musulman, William Gilford Palgrave, faute d'avoir réfléchi que la nuit même n'est pas complètement dépourvue de lumière, quelques apologistes européens se sont pris pour Mahomet d'une admiration qui aurait bien étonné Mahomet lui-méme. Ils ont transformé en philanthrope du XIXe siècle le messager d'Allah; du Coran ils ont fait un cinquième Evangile. Des maximes détachées ont été présentées au public comme l'inspiration qui anime tout l'ouvrage de Mahomet. » (ne *année de voyage dans l'Arabie centrale,* t. i, p. 225-226. Une étude approfondie des Conditions morales el sociales des croyants a permis à M. Palgrave de porter sur l'œuvre du Coran ce jugement définitif : « L'abaissement des intelligences, la corruption des mœurs, la guerre au dehors, au dedans la discorde sous foules les formes, exerçant leurs ravages dans la famille, dans la société, dans l'Etat; les convulsions du fanatisme alternant avec une torpeur léthargique, une prospérité passagère, suivie d'une longue decadence, tel est le tableau que présente l'histoire des races ma hoim'tanes... » Des écrivains de mérite ont commis une étrange méprise ; ils ont lait honneur au Coran des vertus qui existent en d 'pit de sou influence, ils ont loué l'islamisme pour des résultats qui proviennent au contraire d'une réaction contre ses doctrines; dans les pays musulmans ce qui mérite nos éloges es! l'œuvre d'une tendauce hostile à l'islamisme, tandis que les vices odieux qui trop fréquemment souillent h-s meilleures quatit s natives des croyants, sont l'inévitable résultat de la dégradation produite par un joug avilissant... L'islamisme est stationnaire de sa nature, stérile, glacé, dépourvu de vie; il repousse toute modification, tout développement : c'est une lettre morte... Il y a, entre le christianisme et l'islamisme, toute la dut rencc qui sépare le mouvement de l'immobilité, l'amour de l'égoïsme, la vie de la pétrification, t. t. p. 328-329; t. Il, p. 35-42. Par quelques-unes de ses duclriues le Coran a atrophié et tué toute vue physique et morale dans les pays où il s'est établi. Muller, 1.l, p. 185. Partout l'islam a opposé une digue puissante à la civilisation européenne et chrétienne. Il ne s'est pas laissé pénétrer par des influences étrangères; il recule devant les nations civilisées, et lorsqu'il en subit l'influence, celle-ci n'exerce pas sur ses croyants une action bienfaisante, ou même elle reste tout à fait dépourvue d'heureux résultats. L'islam est une masse inébranlable, et le fatalisme coranique est pour beaucoup dans cette immobilité. La Turquie, travaillée depuis un siècle par l'invasion croissante de la politique et des mœurs européennes, se désagrège de plus en plus, même moralement, sans qu'elle songe à suivre des voies nouvelles. L'inlluence française en Algérie et en Tunisie, l'influence anglaise en Égypte et dans les Indes, l'influence russe dans le Caucase, au Turkestan, au milieu des Tatares musulmans, n'ont à leur actif que des succès éphémères, illusoires et de courte durée. L'islam ne se laisse pas entamer. Le Coran agit sur ses adeptes comme un narcotique puissant. Nous ne croyons pas â une résurrection des races mahométanes. Elle serait possible seulement dans le cas d'une refonte complète du Coran, d'une orientation nouvelle au point de vue théologique et moral, d'une renaissance intellectuelle de ces millions d'adeptes. Est-elle possible actuellement? Sera-t-elle possible à l'avenir? L'expérience du passé semble donner une réponse négative à ces questions. Quoi qu'il en soit de l'avenir, la doctrine du Coran, bien qu'elle soit un progrès pour les tribus barbares adonnées à l'idolâtrie et au fétichisme, ne cesse pas d'être, sur le terrain du dogme, de la morale et des relations sociales, l'antithèse du christianisme et un danger très grand pour la civilisation européenne.

Nous avons consulté et étudié les éditions suivantes du Coran : Marracci. *Alcorwri textus universus ex Correclioribus Arabum exemplaribus summa fuie, atque pulcherrimis characteribus descriptus eudemque ftdeac pari diligentiaex arabica idiomate in latinum translatas,* Padoue, 1698. L'édition est ancienne, mais, selon ia remarque de Paulz, l'ouvrage de Marracci. pur ses matériaux et le soin avec lequel ils ont été utilisés, reste toujours un aide précieux pour l'étude du Coran. *Muhammeds Lehre vim der Offenbarung,* p. 2; Flugel, *Al-qoran : Coram textus arabicas ad fidem librarum mannsci iplurum et impressorum et ad prxcipuorum interpretum leetiums et auctoritati s,* 1834.2- édit., Leipzig, 1842; G. Sale. *The Coran, commonly called the Alcoran of Mahommed ; translated into english,immediatelyfrom the original arabici u iih explanatory notes taken from the most approved commentators,* Londres, 1824; 4V. Nassau Lee, Mawlawis Khadin-Hosaim et Abd Al Hayi, *The Qoranwith the Commentary of the Imam nboo ab Hasim Mahmood bin Omar Al-Zumakhsari, eutilled The Knshsh ofAn llaqaiq al Tangil,* Calcutta. 1856 (le texte arabe seul, tant du Coran que du commentaire); Palmer. *The' Qui·' an translated,* 2 vol-. Oxford. 1880 (t. vt et tx de la *Collection of the sacred books of the east, de* Muller); Uilmann, *Der Koran, aas dem aruhischen wortgetreu neu ïibersetzt und mit erlauternden Anmerkungen versehen,* 9' édit., Bielefeld et Leipzig. 1897; Kasimirskl, *Mahomet; Le Koran, traduction nouvelle faite sur le texte, arabe,* Paris. 1898.

La bibliographie du Coran est immense : pour ce qui concerne les sources arabes nous renvoyons à la *Bibtiotluvu ur.duca* de Sclmuner. 2 édit., Halte. 1811; à Zenker, *Bibliotheca Orientalis, Manuel de bibliographie orientale,* Leipzig, ls.46. IMil ; Kuhn et Multer, *Wissenschaftliche Jahresb vieille uber die Murgeulandisehen Studien,* 1879, p. 1.10-138; Leijzig, 1881, p. 185-167: 1s83, p. 46-61, 155-181 ; Muller et Schernuui. *Orieutalische Bibliographie,* Berlin, 1887-1905, t. 1-xvui: a Bruckelmann. *Geschichte der ariibischen Lilteratur,* 44 eimar, 1898, t. i: Berlin. 1899-19.12, t. u. et à Huart, *Littérature arab-.* P.ris. 1902; Victor Chauvin, *La bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe ch> etirnne de 1810 à 1885,* 9 livraisons. Liège, 1892-IID5; ta partie qui concerne l'islam el le Coran n'a point encore pure; Gi.ldz !.· r *Die Portschritte der Islam-Wissenschalt in den leizi-n - -: Jahrwhnten,* duo *Preussische Juhrbucher.* luai>, u cxx,. p. 274-mu0.

Pour la recherche et le groupement des textes du Coran, nous avons utilisé G. Fiügel, *Concordantiæ Corani arabicas ad litterarum ordinem et verborum radices diligenter dispositae,* Leipzig. 1842; Sabloukov, *Prilojeniia k perevudu Korana (Additions à lu version russe du Coran),* 2* édit., Kazan, 1898. Citons aussi Kazem Bek, *Concordance complète du Coran, contenant tous les mots et expressions des textes pour guider les orientalistes dans les recherches sur la religion, sir la législation, sur l'histoire et la littérature d·· ce livre,* Saint-Pétersbourg, 1859 (éditée par l'Académie des sciences).

Quant à la bibliographie générale, nous citerons parmi les œuvres les plus importantes pour l'étude du Coran : Marracci, *Prodromi ad refutationem Alcorani in quo Mahumetis vita ac res gestæ ex probatissimis apud Arabes scriptoribus collectae ref· runtur (b* parties). Padoue, 1G98; Chr. Reineccius, *Muhamedis filii Abdallx pseudo-prophetx, tides islam itica, id est Al-Coranus ex idiomale arabico quo primum a Muhammeds conscriptus est, latine versus per Ludovicuin Marraccium... et ex ejusdem animadversionibus aliorumque observationibus illustratus et expositus, praemissa brevi introductione et tutius religionis mohammedicx synopsi, ex ipso Alcorano, ubique suris et surarum versiculis adnotatis, congesta,* Leipzig, 1721 ; Schroder, *Muhammed testis veritatis contra se ipsum, Tureis verax, qui mendacia admittat, Christianis verax, qui veritatem dicat utrinque ex locis Alcorani utrisque demonstratus,* Leipzig, 1718; Gagnier, *La vie de Mahomet,* Amsterdam, 1732; Herhelot. *Bibliothèque orientale,* Paris, 1697; trad, allem., Halle, 1789-1790; Clodius, *Muhammedis Religion ans dem Koran dargestellt, erlautert und beurtheilt,* Altona, 1809; Weil. *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, aus handschriftlichen Quellen in dem Koran geschôp/t und dargestellt,* Stuttgart, 1843; Sprenger, *Dos Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher grô*8lentheils unbenutzten Quellen,* 3 vol., Berlin, 1861-1865 (ouvrage capital); Muir, *The Life of Mahomet and history of Islam to the era of the Hegira, with introductory chapters on the original sources for the biography of Mahomet, and on the pre-islamite history ofArabia,* 4 vol.. Londres, 1858-1861 (œuvre capitale); abrégé en 1 vol., Londres. 1877 ; Nœldeke, *Geschichte des Qorans,* Gœttingue, 1860; Arnold. *Islam, its history, character and relation to Christianity,* Londres, 1874; trad, allemande, Gütersloh, 1878; Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Der Gotlesbegriff, die Prophetic und Staatsidee,* Leipzig. 1868; Id., *Culturgeschichte des Orients tinter den ('dialifen.* 2 vol., Vienne, 1875-1877 ; Hughes, *Dictionary of Islam, being a Cyclopaedia of the doctrines, rites, ceremonies, and customs, together with the Technical and Theological Terms of the Muhanimrdan Religion,* Londres. 189Ô; Id., *Notes on Muhammedanism being outlines of the religious system of Islam,* 3 édit., Londres, 1894; Keyzer et de GraalT, *De Koran voorafgegnan door het leven van Mahomed, eene inleidh.g omirent de gudsdienstgebruiken der Mahomrdanen,* Haarlem, 1878; Muir. *The Corân, its composition, and teaching, and the testimony it bears to the holy Scriptures,* Londres, 1878; La Beaume, *Le Koran analysé, d'après la traduction de M. Kasiniirski et les observations de plusieurs autres savants orientalistes,* Paris, 1878; Green, *The life of Mahomet, founder of the religion of Islam, and of the empire of the Sarracens,* New-York, 1877; Reymond, *L'islam el sun pruphete,* Lausanne, 1876; Hermann. W'/e *eine positive Religion entsteht. durgelhan an der Urgrschichte des Islams,* Bonn. 1«77; Perron. *L'islumisme. son institution, sun état present rt son avenir,* Paris, 1877; Sabloukov, *Sviedienia o Koranic zukunopolujitrlnui knighie Mukhammedanskgo vieroutch· niia (Renseignements sur le Coran, le code de la foi mu'U-mane),* Kazan. 1884 ;GarcindeTassy. *L'islamisme d'après le Curan, l'enseignement doctrinal et la pratique,*2' édit., Paris, 187); Kœlle, *Mohammed and Mohammedanism,* Londres, 1889. Steck, *Der Koran,* Bàle, 1887; Muller, *Der Islam im Murgen und Abmdland,* 2 vol., Berlin. 1885-1887; Wellhausen, *Sktzze·· und Vurarbriten,* Berlin, 1887, t. ni *(Reste arabischen Heid··· turns)* 1889, t. tv *(Medina vor dem Islam)·,* Goldziher. *Muhummedanische Studien,* Halle. 1889, t. i; 1898, t. n «ouvrage capital); Grimme. *Muhammed,* part. I. *Dus Leben,* Munster, 1sy2: part. H. *Einleilung in den Kuran : System tier kuramschen Thculogie, ibid-.A^Qô;* Pautz. *Muhammeds Lehre von der 'tffenbarung quellenmassig untersucht,* Leipzig, I898*très important»: Snouck Hurgronje, *Une nouvelle biographie de M hammed.* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 13' année, 1894. p. 1 »9-178: Krymsky, *Istutchniki dlia istorii Mokhammedn* i *literaturn o nem (Les sources de Chistuue de Mahomet et leur lulcialute),* Moscou, 1902; *Jizn i utchenie Mukhammeda, ili dukh Islama (La vie et la doctrine de Mahomet, ou l'esprit de l'Islam),* Berlin, 1902; Caetani. *Annali dell' islam,* Milan, 1905 (ouvrage capital), t. **i**; Sell, *Historical development of the Quran,* Londres. 1905; *Traité de théologie musulmane,* Alger, 1905; Goldziher, dans *Die orientalischen Religionen,* Leipzig, 1906, p. 87-135; Lhcreux, *Étude sur l'islamisme,* Genève, 1904.

Citons parmi les études moins importantes, et ayant un caractère général : Holtinger, *Historia orientalis,* Zurich, 1660; Schultz, *Ecclesia muhammedana breviter delineata,* Strasbourg, 1668; Turpin, *Histoire de VAlcoran,* Paris, 1775; Wiessner, *Der Muhammedanismus : Geschichte und Lehre des Islams, nach dem Koran, der Sunna, und anderen Quellen,* Leipzig, 1823; Dettinger. *Beitrüge zur einer Théologie des Kurans,* dans *Zeitschrift fur Théologie,* Tubingue, 1831, n 111, p. 1-74; Taylor, *Geschichte der Mahomedanismus und seiner Sekten,* Leipzig, 1837; Bourgade, *La clef du Coran,* Paris, 1852; Barthélemy Saint-Hilaire, *Mahomet et le Curan,* Paris, 1865; Ahmed Khan Baador, *A series of essays on the life of Mohammed,* Londres, 1870, t. i; Scholl, *L'islum et son fondateur,* Paris, 1874; Delaporte, *Vie de Mahomet d'après le Coran et les historiens arabes,* Paris. 1874; Iline. *Kratkoé izlojenie utchenia Mukhammeda (Court exposé de la doctrine de Mahomet),* dans *Pravuslavny Sobesiednik,* Kazan. 1876, t. n, p. 239-263; Smith, *Mohammed and Mohammedism,* Londres, 1876; Razoumov, *Istoritcheskue znatchenie Muhamnteda (L'importance historique de Mahomet),* Kazan, 1876; Weil, *Histurisch-kritische Einleilung in den Koran,* Leipzig. 1R44; 2 édit.. 1878; Williams. *Muhammed and his teaching,* dans *The Nineteenthy Century,* 1882, p. 60-83; Wherry, A *cumprensive Commentary on the Quran with additional nutes and emendations,* Londres. 1883-1886; Krehl, *Bvitrage zur muhammedanischen Do imatik. Berichte* de la section historico-philologique de la Société royale des sciences, Leipzig, lt85, t. xxxvn, p. 191-236; Derenbourg, *La science des religions el l'islamisme,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1886, t. xiii, p. 292-333; Hirschfeld, *Bi-itrage zur Erklarung dcsKorans,* Leipzig, 1886; Muir, *Mahumet and Islam,* Londres, 1887; Snouck Hurgronje. *Contributions récentes à la connaissance de l'islam,* dans la *Revue de l'histoire d· s religions,* 1889, t. xx, p. 64-90; Ali Syed Ameer, *The life and teaching of Mohammed, or the spirit of Islam,* Londres. 1891 ; Pool, *Studies in Mohammedanism historical and doctrinal,* Londres 1892; Soloviev. *Magomet, ego jizn i relighioznoe utchenie (Mahomet, sa vie et sa doctrine religieuse).* Saint-Pétersbourg, 1896; Sell, *The Faith uf Islam,* Londres, 1886; Léopoldov, *Opyt izlujmiia mukhammedanstva pu utcheniu khanifltov (Essai d'exposition du mahométisme d'après les doctrines des Hanéfltesh* Kazan 1897; Ostr«*ournov. *Araviia i Kuran, pruiskhujdenie i khuraktrr Islama (L'Arabie et le Curan : origines et caractère de l'islam),* Kazan, 1899; Hirschfeld, *New Researches into the Composition and exegesis o/ the Qoran,* Londres, 1902; Hondas, *L'islamisme,* Paris, 19<4: Blom, *Mohammed ug Koranmn et Biik iud i Mohamntedanism,* Hamar, 1903; Schm tz du Moulin, *Der Islam,* Francfort. 1905; Glagolev. *Koran, Boguslurvsky Viestnik,* Serghiev P<»sad, février, 190«. p. 248-28·; Wollaston, *Muhammad, his life and doctrines,* Londres. 11N*4.

Sur les reiat.ons entre le Coran et les autres religions : Mill, *Oratio inaaguralis de Muhammedanismo e veterum Hebrxorum script is magna ex parte cumposito,* Utrecht. 1718; While, *Vergleichung der christlichen Religion mit de· mahumetanischen.* Halle. 1786; Luth, *Quo successu Davidicos hymnus imitatas sit Muhammed,* Upsale, 1806-18117 ; Bergmann. *De religione Arabum anteislomica,* Strasbourg, 18; 4: Veth, *Oratio de religionis isla>niticse ••jusque hi ι·η i χ Studio a the· lugis chnstianis minime wgligendo,* Amsterdam, 1843: Krehl. *Uebrr die Religion drr vurislanns· hen A abrr,* l.eipzg. 186»: Voronetz, *Bervonatchalno-bugoutkrovennaia isttaa edm^tra Bujia v drevnei domukhammrthm-Skui relighii aravthan (La vérité de la révélation primitive cuncrrnant l'unité dr Diea dans l'ancienne religion arube jusqu'à l'epoque de MaInnuet),* dans *Pravuslavny Sobesiednik,* 1λ73. t. il. p. 364~400, 422-494; Gastfreund. *Mahommed nach Talmud und Midrasch,* Berlin, 1875; Hirschfeld. *.Iud»che Elrmente im Koran,* 1878; Schrameier, *Ueber dm FatoUsmus der vur-slamischen Araber,* Bonn. 1881 ; Hirschfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs de Médine,* dans la *Revu·· des étudrs j ires,* 1833, n. 14, p. 167-193; G< Idziher. *Islamisme et parsisme, du s U Revue de l'histoire des religions,* 1901, t. xi.in. p. 1-29: Ge ger, *Was hat Muhammed aus dem Judenlhumaufgenummen^* 2' édit., Leipzig, 191)2; Id.. *A Baddhismus hatâsa az Isila^ra (Influence du bouddhisme sur l'islam),* Budapest, Iau3;

cf. *Journal of the royal asiatic society,* janvier 1904, p. 125-141; *The Jewish Encyclopedia,* 19υι, t. vil, p. 560; Weil, *Biblische Leyenden der Musulmanner,* Francfort, 1845; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme,* etc.. 3 vol., Paris, 1848; Smith, *The Bible and Islam, or the influence of ihe Old and New Testaments on the › eligion of Mohammed,* Londres, 1897; Baumgarten, *Mohammed mid die Lileratur der Araber,* dans *Sliinmen aus Maria Laach,* 1894, t. xlvîii, p. 442-464; Sycz, *Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamenim Koran,* Francfort, 1903; Weber, *Arabien vor dem Islam,* Leipzig. 1904; Jaspis, *Koran und Bibel : ein komparativer Versuch,* Leipzig, 1905.

Sur Dieu, Haller, *Mochammads Lehre von Gott aus dem Kor'àn gezogen,* Altenbourg, 1779; Mœhler, *On the relation of Islam to the Gospel,* Calcutta, 1847; Petch, *Der Gottesbegriff in den heiduischen Religionen des Allerthums,* Fribourg, 1885, p. 105-109; Himpel, *Der abstrakte Einheit^begriff Gottes und der Heiligenkult im Islam,* dans *Theoloyische Quartalschrift,* 1882, p. 86-113; Goidziher, *Le monothéisme dans la vie religieuse des musulmans,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1887, t. xvi, p. 157-165; Gabrieli, *Un capitolo di teodicea musulmana, ovvero gli attributi divini seconda la Uumm al baràhin di as Sumùsl,* Trani, 1901.

Sur le Christ dans le Coran : Warner, *Compendium historicum eorum, quæ Muhammedani de Christo et præcipnis aliquot religionis christianæ capitibus tradiderunt,* Leyde, 1643; Bauer, Wtw *hiell Mohammed von d r christlichen Religion undihrem Stifter?*Nuremberg, 1782; Basse, *De Mohammede, resurrectionis Christi teste,* 1804; August. *Christologiæ coranicæ lineamenta,* léna, 1799; Gerock, *Versuch einer Durstellung der Christologie des Koran,* Hambourg, 1839; Zaborovsky, *Mgsli Al-Korana, zaimstvovannyia iz khristianstvu (Pensées du Coran empruntées au christianisme),* Kazan, 1875: A. Decourdemanche, *Les légendes évangéliques chez les musulmans,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1883, t. vu, p. 213-233; Goidziher, *Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de Cislam,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1888, t. xvm, p. 188-199; Derenbourg, *Le nom de Jésus dans le Coran,* dans la *Revue des éludes juives,* 1889, t. XVIII, p. 126-128.

Sur la création : Ostrooumov. *Mokhammedanskoe utchenie o dukhuvnom mirie (Im doctrine de Mahomet sur le monde des esprits),* dans *Pravoslavny Sobesiednik,* 1872, t. il, p. 129-147, 273-295; Arkhan^helsky, *Mukammedanskuia kosmogonia,* Kazan, 1889; Koblov, *Antropologhia Koruna v sravnenii s khrisliunskim utchenien o cheloviekie (L'anthropologie du Coran comparée avec l'enseignement chrétien sur l'homme),* Kazan. 1905; Jayakar, *The angelology of the Arabs,* dans le *Journal de la Société d'anthropologie de Bombay,* 1905, n. 6, p. 304-328.

Sur les prophètes : Kortholt, *Disputatio theologica inauguratis de enthusiasmo Mohummedis,* Gœttingue, 1745; Ostrooumov, *Istoria proiskhojdenüa i razvitiia mukhammedanskago utcheniia o prorokakh (Histoire de l'origine et du développement de la doctrine musulmane touchant les prophètes).* dans *Pravoslavny Sobesiednik,* Kazan, 1874, t. n, p. 13-58; Bogoliépov, *Vzghad na sposoby, konni, po skazaniu Mukhun medan, soobchlchalis svyche Mukhammedu otkrovenita (Aperçu sur les moyens par lequels, d'après les récits des Muhométans, la révélation fut faite à Mahomet),* Kazan, 1876; Decourdemanche, *La légende d'Abraham d'après les musulmans,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1890, L xxii, p. 54-76.

Sur la prédestination: Krüger, *Dissertatio historico critica de fato Muhammedano,* Leipzig, 1759; Spiet-s, *Die Piàdestinationslehre des Korân, Programm des Gymmasiums zu Weilburg,* 1873; Krehl, *Ueber die koranische Lehre von der Pradestination und ihr Verhaltniss zu anderen Dugmen des Islàm,* dans *Berichte de la Société royale saxonne des sciences* (classe hist-phil.), Leipzig, 1880; Vliéger, *Kitàb al Qadr. Maté, taux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane,* Leyde, 1903.

Sur l'eschatologie musulmane : *Mukhammedanskoe utchenie o zagrobnoi jizni tchelovieka, v sviazy s utcheniem o kontchinie mira (La doctrine musulmane sur la vie future de l'homme dans ses relations avec la doctrine touchant la fin du monde),* dans *Pravoslavny Sobesiednik,* Kazan, 1871, t. n, p. 298-329; Wolf, *Muhammedanische Eschatologie,* Leipzig, 1872; Knabenbauer, *Das Zeugniss des Mensrhengeschlechts füir die Unstrrblichkrit der Seele,* Fribourg-en-Brisgnu, 1878, p. 98-106; Abritch. *Le paradis de Mahomet (suivi de l'enfer), d'après '·' Coran et le prophète, traduit de Varabe.* Paris, 1892; Ruling, *Lettrage zur Eschatologie des Islams,* Leipzig, 1895; Malov> *Mukhammedanskoe utchenie o koncinie mira (La doctrine mahométane sur la fin du monde),* Kazan, 1897; Bevan, *The beliefs of early Mohammedans respecting a future existence,* dans *Journal of theological Studies,* t. vi, p. 20-36; Meyer, *Die Hoile im Islam,* Bide, 1901 ; Schmidt. *Exposé de l'eschatologie musulmane d'après le Coran et la tradition,* Genève, 1904.

Sur la morale et l'influence exercée par l'islam au point de vue de la civilisation : Michaelis. *Disputatio academica de Muhammedanismi caritate morali,* Halle et Magdebourg. 1708; Dollinger, *Muhammeds Religion nach Hirer inneren Enlwickelung, und ihrem Einfluss auf das Leben der Vôlker,* Ratisbonne, 1838; Palgrave. *Une année de voyage dans l'Arabie centrale* (traduit de l'anglais), Paris, 18CG; Ostrooumov. *Zamietka o znatchrnii Mukhammedanstva V istorii khnstianstva i v istorii tchelovietchestva voobchtche(Le rôle de Mahomet dans l'histoire du christianisme, et du genre humain en général),* dans *Pravoslavny Sobesiednik,* 1872, t. m. p. 13-39; Voronetz, *Kharakter mukhammedanstva po Palgrave (Le caractère du mahométisme, d'après Palgrave),* dans *Pravoslavny Sobesiednik,* 1874, t. n, p. 236-272; Hauri, *Der Islam in scinem Einfluss auf das Lebm seiner Bekenner,* Leyde, 1882; Berezine, *Musulmunskaia relighiia v olnochenii k obrazovannosli (La religion musulmane dans ses relations avec la civilisation).* dans *Otetch. zapiski,* t. xcvm, ir section, p. 92; Decourdemanche, *La morale religieuse chez les musulmans,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1887; Le Ghatelier, *L'islam au xix· siècle, P.xis,* 1888; Malcolm, *Islam and Civilisation, ibid.,* avril 1883, p. 537-539 ; Ostroumov, *Istoritrheskii otcherk vzaimnykh olnochenii mejdu khrisiianslcom i musulmanstvom (Essai historique sur les relations mutuelles entre le christianisme et le mahométisme},* dans *Strannik,* Saint-Pétersbuurg, 1888. t. I, p. 59-76; Washburn, *Christianity and Mohammedanism, (heir points of contact and co› bast,* dans *Contemporary Review,* novembre 1893 p. 654-669; *Islam and Christianity in India, ibid.,* février 1888, p. 161-180.

Sur les pratiques religieuses : Galland, *Sammlung von den Gebràuchrn und Ceremonien der Wallfahrtnach Mecca nebst verschiedenen Schriften welche die ReLgion, die Wissenschafien und die Sitten der Tiirken betreffen,* Nuremberg, 1757; Tallqwist, *Muhammedilaisten rukous* (Prière). *Valvoia,* Helsingfors, I. xxn, p. 163-181 ; Tikhov-Alexandrowski, *Uboznénie musulmanskikh molitv po ulcheniu sekty khanifltskoi (Aperçu sur 1rs prières musulmanes de la secte des Hanéfites),* Kazan, 1876; Ostrooumov, *Mukhammedanskii Post v miesiatzie Ramazan (Le jeûne mahométan du mois de Ramadan).* Kazan, 1877; Burton, *Narrative of a Pilgrimage to Meccah and Medinah,* Londres, 1879; Sabloukov, *Razskazy Mokhammedan o Kybtie (Les récits des Mahometans touchant la Ka'bah),* Kazan, 1889.

Sur la guerre sainte : Rosenmüller, *Institutiones juris Mahommedani contra eos qui ab Islamo sunt alieni,* Leipzig, 1826; Haneberg, *Das muslimische Kriegsrecht,* Munich, 1871; Agronomov, *Mukhammedanskoe utchenie o voinie s neviernymi (La théorie musulmane de la guerre sainte),* Kazan, 1877; Kamal Muhammed ben Mostefa ben el khodjia, *La tolérance religieuse dans l'islamisme,* trad, franç , Alger, 1902; Id., *Arguments réfutant le fanatisme religieux dans l'islam,* Alger, 1904.

Sur la femme : Sokolnicki, *Mahomet législateur des femmes, scs opinions sur le Christ et les chrétiens,* Paris, 1846; Machanov, *Mukhammedunskii Brak v sravnenii s khristianskini Brakom, v olnochenii ikh vlianiia na semeinuju i obchtchestvennuju jizn tchelovieka (Le mariage musulman comparé avec le mariage chrétien, eu égard à leur influence respective sur la vie domestique et sociale de l'humanité),* Kazan, 1876; *Le harem et les femmes turques,* dans la *Revue britannique,* Bruxelles, 1876, t. vi, p. 136-134; Osman bey, *Les femmes en Turquie,* Paris, 1877; *The real status of women in Islam,* dans *The Nineteenthy Century,* septembre 1891, p. 387-399; Loebel, *La femme turque el la vie de famille chez les Turcs,* Paris, 1896; Smith. *Kinship and Marriage, in early Arabia,* 2r édit., Londres, 1903; Lebedev, *Ixs nouveaux droits de la femme musulmane,* dans les *Actes du xnr Congrès international des Orientalistes,* Leyde. 1904. p. 314-319; Koblov. *Polojenie jenchtchiny musulmanski (La condition de la femme musulmane),* dans *Terzkovno-obchcheslvennma jizn,* Kazan, 1906, n. 5, p. 179-183.

Sur les conditions actuelles de l'islam : Dillmann. *Der Verfatl des Dlûm,* Berlin, 1876; Stephens, *Christianity and Islam. Bible and the Koran,* New-York, 1877; Lütlke, *Der Istam* i *seine Volker : eine rehgions-cultur-und zeitgeschiei ti* ı *r Skizzp,* Gutersloh, 1878; Dabry de Thiersant, *Le mai:· ' · · ^ · en Chine et duns le Turkestan oriental,* Pans, IbTb. Pai.-

eiera. *I Musulmani : Civiltà e deeadeiua,* Florence, 187": Meronsky. *Mohammedanismus und Christentum im Kampfe um die Negrrl&nder Afrikas,* Berlin, 1894; Malcolm. *Are reforms possible under Mussulman rule,* dans *Contemporary Review,* août 1881. p. 257-281; Gabrieli, *L'istamismo, il cristianesimo e la clvillà,* dans *Studi religiosi,* Florence, t. il, p. 542-552: Monte!, *La propagande chrétienne et ses adversaires musulmans,* Paris. 1890; Arnold, *Preaching of Islam, a history of the propagation of the muslim faith,* Westminster, 1896; Ostrooumov. *Koran i Progress,* Tachkent, 1903: Contenson, *Chrétiens el musulmans,* Paris, 1901.

A. Palmieri.

III. CORAN. POLÉMIQUE CHRÉTIENNE CONTRE LE CORAN. — L'hisloire de la polémique théologique qui a été engagée en Orient et en Occident contre le Coran, n'a pas encore été écrite. On se bornera donc ici à retracer brièvement la suite historique de ces discussions, qu'on peut grouper ainsi ; I. La polémique chrétienne contre le Coran en Orient. II. En Occident. III. L'apologie de l'islam.

I. La polémique chrétienne contre le coran en Orient. — Du vivant déjà de Mahomet, les chrétiens entrèrent en lice avec lui pour défendre leurs doctrines. Une allusion directe y est faite dans le Coran même : « A ceux qui disputeront avec toi à ce sujet, depuis que tu en as reçu la connaissance parfaite, réponds : Venez, appelons nos enfants et les vôtres, nos femmes et les vôtres, venons vous et nous, et puis adjurons le Seigneur chacun de notre côté, et appelons sa malédiction sur les menteurs, » m, 51. Les chrétiens du Nagrân, pays d'Arabie, sous la conduite de leur évéque Abûrijàrith, disputèrent avec Mahomet sur la passion du Christ. Sprenger, t. in, p. 488-502. Mais le prophète s'aperçut bientôt qu'il n'était pas à même de tenir tète aux théologiens du christianisme, ni de les gagner *à* sa secte; aussi roinpit-il toute relation avec eux, et engagea-t-il ses partisans à suivre son exemple. Le Coran à plusieurs reprises tâche d'élever un mur de séparation entre musulmans et chrétiens, et il défend aux premiers les disputes religieuses avec les inlideles, tv, '143; v, 56; ijf, 29; lx, 13.

Les chrétiens attaquèrent le Coran d'abord dans les pays nouvellement conquis par les Arabes après la mort du prophète, la Palestine, la Syrie et la Mésopotamie. Mais, à quelques exceptions prés, ils ne produisirent aucune œuvre importante,aucune réfutation scientilique du Coran. Selon la remarque de Krumbacher. la langue, la culture, la nationalité, le mépris pour le monde musulman ne permirent pas aux théologiens de Byzance de faire une élude approfondie de la théologie coranique. *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* p. 50; Sheeld, *Islam and oriental Churches : their historical relation,* Philadelphie, 1904. Ils crurent inutile de la prendre au sérieux, et s'en tinrent, pour la combattre, à des lieux communs. A l'époque où les croyants se mirent à répandre les doctrines de l'islam par l'épée plus que par la persuasion, la théologie chrétienne formait déjà un système complet de vérités logiquement enchaînées et étayées sur des preuves scripturaires et rationnelles. C'est pourquoi les théologiens byzantins estimèrent que cet édifice solidement établi résisterait aux assauts des musulmans. Ils s'attaquèrent donc plutôt à la personne du fondateur de l'islam, à sa morale qu'à son enseignement dogmatique. Mahomet lui-même avait admis la révélation, les Livres saints, la possibilité du miracle, la mission divine des prophètes, et en particulier celle de Jésus. Il s'ensuivait, au jugement des polémistes byzantins, que, pour décrier le Coran, il suffisait de lui opposer les textes de l'Écriture sainte, qui prouvent clairement le mystère de la Trinité et le dogme de la divinité du Christ. D'autre part, la vie de Mahomet permettait â elle seule de l'identifier avec le diable : le tableau luxurieux de son paradis servait aisément â montrer que le prophète était un suppôt de Satan. Aussi les travaux des polémistes byzantins contre le Coran ne sont guère réputés aux yeux des arabisants. Reland se moque du zèle faux et loquace des *græculi* qui, bien que vivant au milieu des mahométans, négligeaient d'étudier leurs doctrines, d'apprendre leur langue, de connaître leurs traditions, et recherchaient toute sorte d'absurdités et d'inepties pour diffamer leurs adversaires. L'ignorance de la langue arabe, chez les théologiens de Byzance, était telle qu'ils traduisaient les mots *Allahou as$aniadou* de la sourate cxu, 2, par Θεὸ; σφυρόπηκτο , σφυρήλατο , ὁλόδολο , ὁλόσφυρο . On leur faisait accroire que Mahomet avait rétabli le culte de Vénus. Kourganov, *A propos de la littérature byzantine contre l'islam* (en russe), p. 108. Ces reproches, fondés pour quelquesuns, ne sont pas mérités pour tous. Théodore Ahoukara, Barthélemy d'Edesse, Samonas de Gaza étaient très versés dans la littérature arabe. D'autres connaissaient les traditions de leurs adversaires et s'ils n'ont pas produit des œuvres de grande valeur, cela tient au peu d'estime qu'ils avaient de la théologie musulmane, à leur aversion pour les *barbares,* et peut-être aussi à la conviction qu'ils avaient de l'inutilité de leur travail. Il est certain, en effet, que la controverse religieuse n'a jamais été un moyen efficace de conversion pour les musulmans. Tchérévansky, *Mir islania i ego probujdenie (Le monde de l'islam et son reveil),* Saint-Pétersbourg, 1901, t. n, p. 231-232.

Le premier polémiste byzantin contre le Coran est saint Jean Damascene. Dans l'hérésie des Ismaélites, il découvre les signes précurseurs de l'Antéchrist : πρόδρομο ουσα τοὺ 'Αντἰχριστου. *P. G.,* t. xciv, col. 764. Il la réfute dans son traité *De hæresibus, P. G., loc. cil.,* col. 764-774. II a composé aussi deux dialogues entre un chrétien et un sarrazin, Διάλεξι Σαρρκίκνου καὶ Χριστιανοὺ. *Ibid.,* col. 1335-1318. Cf. Langen, *Johannes ion Damascus, Gotha,* 1879, p. 59-60, 158-160; Lupton, *St. John of Damascus,* Londres, 1882, p. 90-101.

Théodore Abucara a consacré un dialogue à démontrer que Mahomet n'est pas l'envoyé de Dieu, et que ses disciples sont des brutes: βοσκηματόδη ἔθνη. *P. G.,* t. xcvn, col. 1162-1602. Cf. dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1862, t. xit, p. 627. Voir t. i, col. 287. Le moine d'Edesse, Barthélemy, contemporain de Photius, est l'auteur d'un travail où il réfute les musulmans avec une mordante ironie, et une connaissance approfondie de leurs doctrines, "Ελεγχο Αγαρηνού, P. G., t. civ, col. 1383-1448. Voir t. il, col. 435, et Krumbacher, p. 78. Un écrit anonyme Κατὰ Μωάμεθ, se lit *P. G.,* t. civ, col. 1448-1457. Un chapitre de la Χρονογραφία de Théophane est consacré à l'œuvre de Mahomet. *P. G.,* t. cvm, col. 684-688.

Une lettre de Léon le Sage au calife Omar (dont l'authenticité est douteuse) a pour but d'expliquer aux musulmans les vérités du christianisme. *P. G.,* t. evil, col. 315-324. Quelques écrivains l'attribuent à Léon l'Isaurien. Popov, *Imperator Leo VI Mudryi i ego tzarstvovanie,* Moscou, 1892, p. 201. Samonas, évêque de Gaza (xr siècle), dans un dialogue, expose à un musulman le mystère de la transsubstantiation, Διάλεξι προ Ἀχμέδ τον Σαρακηνόν, *P. G.,* t. CXX, col. 821-833. Cf. Steitz, *Jahrbüc.her für deulsche 7 heologie,* 1868. p. 17-23. Le l. XX du Θησαυρὸ de Nicétas Akoiuinalos traite de la religion des Agarènes : περὶ τὴ βρησζ.έ.α τὼν 'Αγαρηνὼν, *P. G.,* I. CXL, col. 165-137. Le même sujet est très développé par Euthymius Zigabénos. *Panoplia dogmatica, P. G.,* t. exxx, col. 1331-1359. Le Coran est d'après lui un recueil de 113 labiés absurdes, μυβὰρια, le produit de l'ignorance et de la démence de Mahomet. *Ibid.,* col. 1331. Nicétas de Bvzance nous a laissé un des meilleurs spécimens de la polémique byzantine contre le Coran, qu'il réfute

ἐκ φυσικῶν λογισμῶν, *P. G.,* t. CV, col. 6.3, sans négliger toutefois les arguments puisés dans l'Écrilure· 'Ανατροπή τή παρὰ τοῦ Ἄραβο Μωάμετ πλαστο-ραφηΘείση βίβλου, *P. G.,l.* CV, col. 669-842. Cf. Pelrovsky, *Nicetas de Byzance, considéré comme apologiste du christianisme contre les mahomélans* (en russe), Saint-P K r-bourg, 1882. Il ne trouve pas d'expression assez forte pouranathématiser le Coran, τὴν μυσαρωτάτην καὶ ψευβ γόρον βίβλον, col. 704. Après lui, les meilleurs polémistes contre le Coran sont les empereurs .lean Cantacnzi ne et Manuel Paléologue II. Le premier appelle le Coran une collection de toutes les hérésies : συναγα-ὼν γὰρ σχεδὸν πᾶσαν αἵρεσιν, *P. G.,* t. CLIV, col. 5S9, voir t. Il, col. 1674; et le second, dans ses dialogues, nous a donné, dit Krumbacher, p. **I1I,** le plus grand ouvrage de polémique byzantine contre le Coran.

G., t. CLiv, col. 371-692; t. ci.vm, col. 125-174. Gennados Scholarios est le dernier des polémistes byzantins contre le Coran. Son traité Περι τή ορθή και αληθοὐ πίστεω τών χριστιανών, dont l'authenticité n'est pas à l'abri du doute, Zinkeisen, *Geschichte des osmanischen Reiches,* t. n, p. 10, expose d'une manière simple et avec beaucoup de clarté les points du christianisme, qui sont rejetés par les musulmans. *P. G.,* t. ct.x, col. 333-352. Cf. Lebedev, *Istoriia greko-vostotchnoi tzerkri pod vlasliu Turok,* Serghievo, 1893, I. i, p. 209-210.

Après la chute de Constantinople, les Grecs ne s'occupèrent presque plus de polémique musulmane. On ne cite qu'un court exposé de la foi des sarrasins, par Pachomios Roussanos, au xvi· siècle, Salhas, Νεοελληνική φιλολογία, p. 151 ; la version en grec vulgaire par Mélétios Syrigas (·[· 1664) de l'ouvrage de Jean Cantacuzène Sathas, p. 260; un ouvrage insignifiant de Cyrille Lucaris, Pichler, *Geschichte des Protestanlismus in der orientalisehen Kirche,* Munich, 1862, p. 130; une dispute de Panaghioles Nikousios (f 1673), publiée par Stamaliades, Βιογραφίαι τῶν ἑ/.λήνων μεγάλων διερμηνέων τοὐ οθωμανικοὐ κράτου , Athènes, 1865, ρ. 35-42; un écrit d'Anastasios Gordios (j- 1717), mentionné par Sathas, p. 438.

Le Coran a été aussi réfuté par plusieurs écrivains syriaques, arméniens el arabes. Cf. Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 378; Assérnani, *Bibliothecae aposlolieæ vaticanæ codices manuscripts,* Rome, 1756-17.59. t. il, in; Graf, *bie ehristliih-arabische Lilteralur bis . zur frânkisehen Zeit,* 1905.

Kourganov, *Zumietka k voprosu o vizanliiskoi protivomu-Sulmauskui litterarucie (Remarques au sujet de la littérature byzantine contre les musulmans),* dans *Prav. Subesiednik,* Kazan, 1878. t. Ill, p. 97-121, 149-189; Sabluukov, *Zumietka k voprosu o vnunliiskoi protiuo- musulnumskoi litleraturie, ibid.,* p. 3n3-327 ; Palmieri, *Die Polemik des Islam,* Salzbourg, 1902, p. 15-35.

II. La polémique chrétienne contre le Coran en Occioent. — Les théologiens de l'Occident traitèrent le Coran et son auteur avec plus de sans-gêne encore que les théologiens de Byzance; iis donnèrent libre cours à leur imagination pour accabler la religion du prophète d'injures les plus grossières, pour attirer sur lui la risée et la haine du monde chrétien. Les croisades tirent connaître en Occident l'œuvre de Mahomet, mais elle y arrivait déhgurée par l'ignorance, la mauvaise foi, le fanatisme religieux et les racontars fantastiques des croi-és. On se plut à considérer Mahomet comme un apostat du christianisme, que l'ambition déçue avait poussé aux forfaits les plus horribles,à la guerre la plus acharnée contre l'Église. Le Trésor de Brunetlo Latini répandait l'erreur que Mahomet était un cardinal nommé Pélagius, que la soif des honneurs et des richesses avait emmené en Orient. D'Ancona, *La* ■*ggeuda di Maomelli o Occidente,* dans *Giornale storico della lelleratura ilaliana,* 1889, t. xnt, p. 2. Mahomet étaitconsidéré comme un semeur de schismes et d'hérésies; on l'appelait la trompette du diable, */istula diaboli,* chef des brigands, *ibid.,* p. 36, un faux dieu, à qui l on offrait des sacrilices humains. Renan, *Études d'histoire religieuse,* p. 223. Il était à la lois un sorcier, un infâme débauché, un voleur de chameaux, un cardinal qui, n'ayant pas réussi à enlever la liare, s'était vengé de ses collègues, en déchaînant la tempête de l'islam. Sa biographie devint ainsi un répertoire de tous les crimes imaginables. *Ibid.,* p. 224. Ludolphvon Ludheini débutait en ces termes au sujet de Mahomet: *Anno Domini DCXX, diabolus, permittente Deo, hæresim seminarii machumelisiarum. Archives de l'Orient latin,* I. ii, p. 371. Dans le Coran, désigné sous le nom d'.4 *Iterianus,* Mahomet autorisait les pires dérèglements, *ubi suis sequacibus totius turpidinis per quod magis traherentur, fræna remisit. Historiens des croisades,* t. tv, p. 138.

Les polémistes chrétiens du xn» siècle font généralement bon accueil aux contes les plus étranges et les plus invraisemblables que les croisés colportaient d'Orient. L'abbé Guibert de Sainte-Marie de Nogent (-J-1124)avoue qu'il s'en tient pour la vie de Mahomet à des ouï-dire. *P. L.,* t. clvi, col. 689. Le prophète est mort en état d'ivresse dévoré par les porcs : *porcus ipse porcis devorandus exponitur. Gesta Dei per Francos, P. L., l. ci.vi,* coi. 689-694. Ilildebert de Tours se livre à tous les écarts de l'imagination dans son récit de la vie de Mahomet, et dans l'exposé de ses doctrines. *P. L.,* t. ci.xxt, col. 1345-1366. Pierre le Vénérable, qui eut le premier l'idée de faire traduire en latin le Coran, appelle le système religieux du prophète */æx universarum hæresum, omnium diabolicarum sectarum.* La fausseté du Coran est démontrée par le caractère moral de Mahomet, le grand imposteur. *P. L.,* t.CLXXxix, col. 661-720. Alain de Lille, *Contra hærelicos,* se fait l'écho des légendes les plus absurdes sur le compte du prophète. *P. L.,* t. ccx, col. 421-443. Le Coran, selon Alphonse Vivaldo, est un livre qui ne doit pas être lu, mais qui, au contraire, doit être bafoué, méprisé et jeté dans les flammes partout où on le trouvera; comme c'est une production tout à fait bestiale, elle ne mérite pas d'etre conservée dans la mémoire des hommes. De Castries, *L'islam, impressions et éludes,* Paris, 1897, p. 25; Scholl, *L'islam el son fondateur,* Neuchâtel, 1874, p. v-vni.

Les franciscains et les dominicains eurent le mérite de connaître le Coran d une manière plus exacte. Archives *de l'Urient latin,* t. u, p. 259. Ils n'ont pas toutefois fait preuve d'impartialité dans leur polémique : Mahomet est toujours pour eux le prophète des ténèbres, *scelerosus, lubricus, blasphemus contra beam el sacram Scripturam, bestia, mendacissimiis, unus de maxiriiis imitatoribus diaboli, famosus Anlichrisli precursor. Ibid.,* p. 268, 275, 278. 280. Ces épithètes et d'autres plus grossières encore sont semées à pleines mains dans les écrits des polémistes chrétiens de l'Occident jusqu'à la lin du xvn· siecle. Mais les franciscains et les dominicains puisaient des renseignements aux sources arabes, el inauguraient l'apologie scientifique du christianisme contre les mu-ulmans. Les plus illustres sont Raymond Lulle el Ricold de Montecroix. Le premier, dirigé par l'idée de convertir les musulmans à la foi chrétienne, se livra avec ardeur a l'étude de l'arabe, et dans son Ars *major* ou *general;s* il expose les arguments les plus aptes à combattre les doctrines du Coran. Zwemer, *Haymond Lull, the fini missionary to Moslems,* Londres, 1903. Le second (f 1320) a composé une *Confutatio Ahorani,* qu traduite en grec par Déinélrius Cydonius, et : r Rôhricht apprécie beaucoup pour la richesse d* son contenu théologique et la connaissance approiuuu.e uu

Coran et de ses commentateurs. *Archives de l'Orient latin,* t. il, p. 263.

Au xv« siècle la polémique contre le Coran a été cultivée avec succès. On peut citer le cardinal Nicolas de Cuse ('I 1464), *Cribratio Alcorani,* publiée par Bibliander, Bâle, 1543; Denys le Chartreux (j- 1471), *Contra perfidiam Mahometi,* Cologne, 1533, trad, tllemande, Strasbourg, 1540; Alphonse Spina, O. M. (-f- 1491), *Fi rlalitium fidei,* Lyon. 1525; .lean Andréas, mahomélan converti, dont l'ouvrage en espagnol, publié en 1573, eut plusieurs éditions et versions en italien, allemand, français, et latin, Hurter, t. tv, col. 849; le cardinal Jean de Turrecremata, O. P. (f 1468), *Tractatus contra principales errores perfidi ilahometis,* Paris, s. d.; Rome, 1C06. Hurler, t. iv, col. 731.

Au XVIe siècle, nous citerons Louis Vives (f 1540), espagnol. *De veritate fidei christianæ contra ilahomedanos,* Bâle, 1543, et le chanoine Jean Albrecht Widmansteller (j· 1557). Hurler, t. iv, col. 1299.

Le xvti' siècle a produit les meilleurs apologistes du christianisme contre l'islam. Citons le carme Thomas de Jésus (-[- 1627), De *procuranda salute omnium gentium, schismaticorum, hærelicorum, Judænrum, Saracenorum, cæterorumque infidelium libri XII,* Anvers, 1613; Bonaventure Malvasia, O. M., *Dilucidatio speculi verum monstrantis, in quo Hamel sive Ahmed F. Zin in fide Christiana instruitur,* Rome, 1628; Philippe Guadagnoli, *Apologia pro Christiana religione, adversus objectiones Achmed F. Zin Alabedini Asafensis Persie,* Rome, 1631; Michel Nau, S. J., *Ecclesiæ romance Græcæ vera effigies et consensus, et religio Christiana vonti a Alcoranum ex Alcorano defensa el probata,* Paris, 1680; trad, franç., 1684, Hurler, t. Il, col. 423; Ludovic Marracci, de la Congrégation de la Mère de'Dieu (j- 1700), dont les *Prodromi ad refutationem Alcorani* et la *Refutatio Alcorani* peuvent, à juste titre, être tenus comme l'œuvre principale de la polémique chrétienne occidentale contre le Coran. Les volumes de Marracci sont un trésor de renseignements sur la théologie coranique; ils contiennent sans doute des inexactitudes, l'érudition y est toullue et fatigante, certains arguments peuvent paraître naïfs; mais leur valeur apologétique reste indiscutable. Hurter, t. n, col. 388; Turpin, *Histoire de l'Alcoran,* Londres, 1775, t. I, p. xxi.

Après Marracci, la polémique contre le Coran cesse. D'abord, sen ouvrage avait en quelque sorte épuisé le sujet; ensuite les missionnaires latins avaient perdu tout espoir de gagner les Turcs au christianisme par les discussions théologiques. Celles-ci n'étaient certes pas dépourvues de mérite littéraire, pour ceux qui s'y livraient; mais elles ne présentaient aucune utilité pratique. L'islam reculait devant le christianisme, sans se laisser entamer par ses idées et son inlluence.

Les protestants n'ont pas non plus négligé la polémique avec les musulmans, ne fùl-ce que pour répondre aux attaques des théologiens catholiques qui leur reprochaient des accointances doctrinales avec eux. K«racci les appelait *genuini Mahomelanorum filii ac discipuli. Prodromus,* t. n. p. 70. Cf. Reland, *De religione mohammedica,* p. 22-23. L'ouvrage le plus important des théologiens protestants contre le Coran est celui de Théodore Bibliander (j- 1564), le successeur de Zwingle dans la chaire de théologie de Zurich : *Machumelis saracenorum principis ejusque successorum vilæ ac doctrina ipseque Alcoran, quo velut authentico legum divinarum codice Agareni et Turcte aliique Christo adversantes populi reguntur, quæ ante anno cccc* rir *mullis nominibus, divique Bernardi testimonio clarissimus, D. Petrus abbas Cluniacensis per viros eruditos, ad fidei christianæ ac sanctæ matris Ecclesiæ propugnationem ex arabica lingua* in *latinant transferri curavit : his adjunclæ sunt confutationes multorum et quidem probatissimorum aulhorum, arabunt, græcorum et latinorum, una cum doctissimi viri Philippi Melanchtonis præmonitione,* Bâle, 1543. La seconde partie du recueil, qui porte un titre distinct, est consacrée à la polémique: *Confutationes legis mahumeticæ, quam vocant Alcoranum, singulari industria ac pietate a doctissimis atque optimis viris, partim latine, partim græce, ad impiæ seclæ illius errorumque eius impugnationem et noslræ fidei christianæ confirmationem olim scriptæ-* Elle contient plusieurs traités contre le Coran, la *Cribralio Alcorani* de Nicolas de Cuse, la *Confutatio legis Mahometans:* de Ricold de Monlecroix avec la traduction grecque de Démétrius Cydonius, etc. Nous mentionnons encore spécialement Jean Callenberg (1694-1760), le fondateur de *l'Institutum judaicum* de Halle, qui eut une typographie orientale, d'où sortirent plusieurs ouvrages concernant le Coran. Fabricius a dressé la liste de théologiens protestants, Grotius, Resold, Zacharias Grapo. Esberg, Werenfels, Schwartz, Schroder, Haller, Hasse, Clodius, etc., qui réfutèrent la théologie coranique.

De nos jours, le Coran est surtout étudié au point de vue littéraire, juridique, philologique, historique, ou encore sous le rapport de l'inlluence qu'il a exercée sur la civilisation et le progrès de l'humanité. On ne pense plus â combattre l'islam sur le terrain dogmatique, et on s'attache de préférence à montrer que ses doctrines religieuses et sociales ont contribué en grande partie à la décadence des races Islamites.

H y a toutefois un pays où les études polémiques touchant le Coran ont été reprises avec succès. C'est la Russie. On évalue à 17 millions le nombre des musulmans qui l'habitent, et qui ont leurs centres principaux sur les bords du Volga. L'éparchie de Kazan est peuplée par un million environ de Tatars musulmans, qui dans ces derniers temps ont réussi, par leur activité, â ramener à l'islam plusieurs milliers de leurs coreligionnaires, que les Russes avaient convertis au christianisme par la violence ou par l'appât de privilèges civils et de dons pécuniaires. Les Tatars musulmans possèdent un grand nombre d'écoles, et leurs *mollah* savent tenir tête aux prêtres orthodoxes chargés de leur prêcher la foi chrétienne. Cf. *Tzerkovnyia Viedomosli,* 1906, n. 25, p. 1985-1987; *Revue du monde musulman,* Paris, 1906, t. I, p. 125-129. Pour mieux préparer ses missionnaires à la lutte avec l'islam, ('Académie ecclésiastique orthodoxe de Kazan ouvrait en 1845 une chaire d'arabe et de tatar, et en 1854 un cours libre d·· polémique musulmane. *Pravosl. bog. entziklopediia,* Saint-Pétersbourg, 1906, I. vu, p. 669. Au mois de mars 1872, l'archiprétre E.-A. Malov, professeur à la même Académie, proposait la fondation d'un recueil spécial de travaux, ayant pour but l'étude polémique du Coran dans ses relations avec la théologie chrétienne. Son idée fut agréée par le saint-synode, qui en 1K76 assigna à cette œuvre une subvention de 2000 roubles. La première livraison de ce recueil antimusulman *(Protivomusulmansky sbumik)* parut en 1873; elle contient des *Notices sur la section des missions adjointe à TA cadémie ecclésiastique de Kazan,* par Malov; un travail de E. Vinogradov sur la *M thode de polémique à suivre contre les Tatars musulmans,* et l'étude de B. S. Pétrov sur les *Causes de l'attachement fanatique des Tatars musulmans à leur religion.* Jusqu'à la lin de 1907, le *Prolivomusulmansky Sbomik* compte 23 volumes. Signalons parmi les travaux les plus importants contenus dans ce précieux recueil, ceux de Leopoldov, sur les *Croyances religieuses des Hanéphiles,* 1873, 1897; d'I ine et Philimonov, *Les preuves de l'inlr'grilé des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament contre les musulmans,* 1874; de l'archiprétre Ostroumov, *Examen critique de la*

doctrine de Mahomet sur les prophètes, 1874; de Koudiéevsky, *Les idées et l'esprit du Coran,* 1875; de Zaborovsky el Fortounatov sur *Les emprunts faits par le Coran au christianisme,* 1875; de Sviétlakov, *Histoire du judaïsme en Arabie et son influence sur le Coran,* 1875; Raëv, *La vérité de l'orthodoxie el la fausseté du mahométanisme,* 1875; Machanov, *Le mariage musulman comparé avec le mariage chrétien,* 1876; *£ssai sur la vie religieuse des Arabes à l'époque de Mahomet-,* 1885; Razoumov, *L'importance historique de Mahomet,* 1876; Bogoliépov, *Les moyens dont Dieu se servit pour révéler le Coran à Mahomet,* 1876; Tikhov-Alexandrovsky, *Analyse des prières musulmanes,* 1877; Agronomov, *Les théories des musulmans sur la guerre sainte,* 1877; Miropiev, *La signification politique et religieuse du pèlerinage de La Mecque,* 1877; Bobylev, *Le patriarche Joseph d'après la Bible et le Coran,* 1882; Sabloukov, *Les récits des mahomélans sur la Ka'bah,* 1889; Smirnov, *Le lien entre la prétendue révélation de Mahomet el les circonstances politiques de sa vie,* 1893; Mikhailov, *Les récits du Coran concernant les personnages el les événements du Nouveau Testament,* 1894; Jouzé·, *Les moutazilites et leur dogmatique,* 1899; Koblov, *L'anthropologie du Coran comparée avec la doctrine du christianisme sur l'homme,* 1905. Tous ces travaux sont rédigés sur les sources arabes, et quelques-uns témoignent d'une étude approfondie des commentateurs musulmans du Coran et de la littérature islamique.

A ce réveil d'études coraniques a contribué le *Pravoslavny Sobésiednik,* organe de l'Académie ecclésiastique de Kazan, fondé en 1855. On y trouve un grand nombre de travaux concernant la théologie du Coran et ses rapports avec le christianisme. La commission, chargée de la publication du *Protivom. Sbornik,* a édité en même temps la *Version du Coran* par Sabloukov, Kazan, 1878; les *Notices sur le Coran,* Kazan, 1884, et la *Doctrine des musulmans sur les noms de Dieu,* Kazan, 1873; du même auteur, la *Cosmogonie du Koran,* Kazan, 1884; l'ouvrage d'Ostroournov sur *Le jeûne du Ramadan,* Kazan, 1875; *La loi de Moïse selon la Bible et le Coran,* Kazan, 1889, par Malov. A Tachkent, M. Smirnov a publié une série de volumes sous le titre général de : *Matériaux pour l'étude du mahométanisme.* On y trouve des monographies concernant *L'état actuel duclergé musulman,* Tachkent, 1898; *La guerre sainte, ibid.,* 1899; *Le pèlerinage de La Mecque, ibid.,* 1899. Le *docens* de l'Académie de Kazan, P. K. .louzé, a présenté aussi au synode de Saint-Pétersbourg le plan d'une revue mensuelle *Le monde de l'islam (Mit· Jslama),* dont le but serait l'étude dogmatique et philologique du Coran, l'histoire du mahométisme et la controverse religieuse avec les musulmans. *Tzerkovnyia Viedomosli,* 1907, n. 4, p.48. Ces travaux font assurément honneur aux spécialistes de l'Académie de Kazan, et méritent d'être connus en Occident des orientalistes et des apologistes du christianisme; mais ils n'atteignent pas leur but, et l'islam gagne toujours du terrain en Russie; en dépit de tous les efforts, il s'y développe et s'y organise dans un esprit d'hostilité fanatique envers l'Église orthodoxe russe.

Krasnoseltzev, *Zapadnyia Missii protif totar ïazytchnikrvi osobeono totar mukhammedan (Les missions de l'Occident contre les Tutors païens et en particulier contre les Tatars musulmans),* Kazan, 1872, p. 163-242 : histoire des missions catholiques et protestantes pour la conversion des musulmans; Hauri, *Der Islam,* etc., p. 320-322; Arnold, *Der Islam,* etc., p. 271 sq. ; *Istoriceskoe i suvremennoe znacenie khristianskago missionerstva sredi musulman,* Kazan, 1894, p. 91-94; Fabricius, *Bibliotheca græca,* édit. Harles, t. vin, p. 136-138; Schnurrer, *Bibliotheca arabica,* p. 231-335; Bourgade, *La clef du Coran,* Paris, 1852; Amirchanjanz, *Der Koran, eine Apologie des Evangeliums,* Gütersloh, 1905: *Geschichte dues Muhammedaners der Christ wurde,* Berlin, 1965.

III. L'apologie du Coran. — Marracci se plaignait du petit nombre de théologiens qui en Occident s'étaient adonnés â l'étude du Coran pour le réfuter. Les Arabes pourraient adresser le même reproche à leurs coreligionnaires. Ils ont négligé de défendre leurs croyances contre les attaques des chrétiens. Renaudot en attribuait la cause à la défense faite par Mahomet de disputer avec les chrétiens. *Historia patriarcharum Alexandrinorum,* Paris, 1713, p, 159. Cependant il ne manque pas de circonstances, et Renaudot lui-même l'avoue, p. 377, où les musulmans ont argumenté sur des sujets religieux avec les chrétiens, Marracci, *Prodromus,* 1.l, p. 3, et ils nous ont laissé quelques écrits de polémique, dirigés contre les dogmes fondamentaux du christianisme. Ces écrits sont presque tous inédits. Dans la *Geschichte der arabischen Litteralur,* Weimar, 1898, 1902, Brockelmann en mentionne plusieurs. Un précieux catalogue des manuscrits qui contiennent cette littérature polémique a été dressé par Steinschneider, *Polemische und apologetische Litteralur, in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden,* Leipzig, 1877, *Abhandlungen* de la *Deutsche Morgenländische Gesellschaft,* t. vi. M. F. .l. de Ham a publié le texte arabe d'un de ces documents des luttes théologiques entre chrétiens et musulmans : *Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus chrisliauos,* Leyde, 1877-1890. Il n'y a pas d'exagération à affirmer que cette littérature a été jusqu'ici ignorée de l'Occident. La dificulté de l'étude de l'arabe la rendait inaccessible. D'ailleurs, plusieurs siècles durant, on s'était habitué à considérer le mahométisme comme la quintessence de toutes les hérésies, *omnium el prœcedentium et subsequenlium htereseon congeries et sentina* (Marracci), qu'il était inutile de réfuter.

Le premier qui essaya de présenter le Coran sous un jour favorable, et de dissiper les préjugés qui couraient sur son compte, fut l'orientaliste hollandais, Adrien Reland (1676-1718). En 1717, il publiait â Utrecht son ouvrage *De religione Mohammedica libri duo,* que David Durand traduisait aussitôt en français : *La religion des mahomélans exposée par leurs propres docteurs, avec des éclaircissements sur les opinions qu'on leur a faussement attribuées,* La Haye, 1721. Le but de l'auteur était d'exposer avec impartialité la doctrine du Coran contre ceux qui, « pour imprimer une note d'infamie à quelque dogme, bon ou mauvais, recourent aussitôt â l'épithète ordinaire : c'est un dogme mahométaii. »

Mais avant de justifier le Coran, il fallait embellir la physionomie morale de Mahomet, le réhabiliter luinéme devant l'histoire, tourner en ridicule les auteurs chrétiens qui avaient défiguré ses traits et discréditer leurs écrits. Aussi l'apologie du Coran, inaugurée par Reland, fut suivie à bref délai de l'apologie du prophète. Le premier, qui entreprit cette tâche difficile, est l'ex-chanoine Gagnier, devenu après son apostasie professeur de langues orientales à l'université d'Oxford, *La vie de Mahomet traduite et compilée de l'Aleoran, des traditions authentiques de la Souna, el des meilleurs auteurs arabes,* Amsterdam, 1732. Toutefois la tentative n'eut pas de succès, et les écrivains postérieurs ne renoncèrent pas à appeler Mahomet le grand Imposteur. Voltaire prit aussi la défense du prophète, sans réussir davantage â le réhabiliter. « Il était réservé à notre siècle, dit Scholl, de retrouver la véritable figure du fondateur de l'islam, figure toute humaine, où les côtés sombres ne manquent pas, mais figure intéressante toujours et parfois sympathique. *L'islam. et son prédicateur,* p. vni. Gibbon. Caussin de Perceval, Dozy, Sprenger. les trois derniers surtout. · qui on ne peut dénier la connaissance approfondie c· l'islam, eurent une part notable dans ce réveil de sympathies pour Mahomet et son œuvre. Des êcriiams

glais et français lui ont dédié de véritables panégyriques. Caryle le proclamait un demi dieu, un de ces hommes providentiels qui ont légitimement enchaîné ou fasciné· une partie de l'espèce humaine. Imberdis exalte le Coran, livre majestueux qui à côté du monde idéal fait une large part aux passions de la terre, *Mahomet et l'islam, élude historique,* Paris, 1876, p. 126, et invite les musulmans et les chrétiens à se mettre d'accord, â se traiter en frères pour le fond et pour la forme, p. 173. Renan affirmait n'êire jamais enlré dans une mosquée sans une vive émotion, sans un certain regret de u'étre pas musulman. Monlet, *La propagande chrétienne et ses adversaires musulmans,* Paris, I860, p. 17-18. Barthélemy Saint-Hilaire se montra plein d'admiration pour la doctrine religieuse et morale du Coran. D'après Meynier, Mahomet est sans conlredit la plus étonnante personnalité de son époque, une des plus grandes ligures de l'histoire, et la morale du Coran ne laisse pas d'etre quelquefois sublime. *Elude sur l'islamisme et le mariage des Arabes en Algérie,* Paris, 1868, p. v, 27. Lake a mime comparé Mahomet à Jeanne d'Arc et a trouvé que leurs visions offrent une ressemblance frappante. *Islam, ils origin, genius and mission,* Lund es, 1878, p. 39. Boswort Smith a comparé le Coran au christianisme dans leurs doctrines et dans leur développement hislori |ue, et a prétendu que les reproches adressés aux musulmans en raison de leurs croyances religieuses peuvent aussi être faits aux chrétiens. *Mohammed and Mohammedanism,* Londres, 1876, p. 235, 356-337. Vambéry s'est plu à abaisser le christianisme devant le Coran. *Der Islam im neunzehnlen .tatirhundert,* Leipzig, 1875, p. 238-264. Le Dr Hans Batch, *Tûrke, wehre dich,* Leipzig, 1898, dans sa d fense de la religion coranique, en est arrivé jusqu'à la haine du christianisme. Le comte Henry de Castries, dans ses *Impressions et études sur l'islam,* Paris, 1899, s'est appliqué à montrer que les reproches des polémistes chrétiens contre la polygamie, l'intolérance et le fatalisme prêches par le Coran, sont dénués de fondement.

Et à côté de ces écrivains de l'Occident, qui se flattent d'avoir rétabli la vérité historique sur l'œuvre de Mahomet, des musulmans commencent à faire l'apologie du Coran. A Constantinople, un rédacteur du *Maalumal,* Zéki bey, a écrit un *Essai sur la culture islamique,* traduit en français, ou il lâche de démontrer que le Coran n'a jamais été un obstacle â la civilisation et au progrès. En Russie, le représentant le plus autorisé de la défense de l'islam est *l'imam* Baïazitov, qui en 1887 publiait en russe la première apologie scienlilique de l'islam, *Olnocheniia islama knaukie ik inovierlzam (Les relations de l'islam avec la science et les hétérodoxes),* Saint-Pétersbourg, 1887; *La réponse au discours de Renan sur l'islam et la science,* Saint-Pétersbourg, 1883, et *Islam i progress,* Saint-Pétersbourg, 1898, tendant â présenter le Coran comme un code religieux qui, au point de vue de la morale et de l'inlluenee civilisatrice, n'a rien à envier à l'Evangile. Les musulmans des Indes anglaises ont trouvé leur meilleur apologiste de l'islam dans Syed Ameer Aly, pour qui la religion de Mahomet est la religion idéale, *the life and teachings of Mohammed, or the spirit of islam,* Londres, 1891, p. 281.

Tous ces elforls pour la r habilitation du Coran n'ont pas été inutiles. On a éloigné de la vie de Mahomet ce qu'il y avait de légendaire, voire même les appréciations injustes que l'on rencontre si fréquemment dans les écrits de polémistes chrétiens. Le Coran est apparu sous un jour plus favorable, et l'on s'est aperçu sans peine que. comine code religieux, il n'est pas un amas de niaiseries ou de doctrines infâmes et impies. Il n'y a aucun danger â le reconnaître, en particulier si l'on reüéchitquelelégislateurduCoraua puise dans l'Aucien et le Nouveau Testament. Les apologistes même les plus fougueux du christianisme contre l'islam ont rendu parfois justice au Coran, et ont reconnu les bons côtés de son influence morale. Ricold de Montecroix ne cachait pas son étonnement à ce sujet : *Obstupuimus quomodo in lege tautœ per/idiœ poterant opera lanlæ perfectionis inveniri... Quis enim non obstupescet, si diligenter consideret quanta in ipsis Sarracenis sollicitudo ad studium, devocio in oratione, misericordia ad pauperes, reverenda ad nomen Dei, et prophetas, in loco sancto, gravilasinmoribus, affabilitas adealraneos, concordia et amor ad suos.* Cf. Arnold, p. 345. Marracei est du même avis.

Mais en admettant la vérité partielle de la récente apologie de l'islam, on ne peut s'empicher de regretter la partialité, et bien souvent la fausseté de la méthode de ses tenants. Ils agencent quelques textes du Coran pour en déduire que l'islam marche de pair avec le christianisme dans la voie du progrès, que l'on se tromperait fort en lui attribuant l'état de stagnation morale et intellectuelle dans lequel se trouve le monde musulman. Ils ne veulent pas convenir que le Coran contient des doctrines qui pourraient difficilement s'accorder avec l'idée du progrès et l'élévation morale de l'humanité. Sous la plume de ces apologistes de l'islam, le paradis de Mahomet, malgré les textes explicites du Coran, n'est pas un séjour de voluptueux ; le fatalisme musulman mimplique pas le renoncement à l'esprit d'initiative, aux efforts personnels, aux énergies de l'âme; on s'évertue même à découvrir dans le Coran que l'intolérance du fanatisme musulman n'est pas un dogme de Mahomet. La civilisation des Maures en Espagne est surtout l'argument préféré de ceux qui veulent réconcilier l'islam avec la société moderne. L'on oublie aisément que l'arbre se juge à ses fruits, et que les conditions actuelles du monde musulman, partout où le croissant a été arboré, est ta meilleure réfutation de l'optimisme de ces apologistes. Le tort principal de ceux-ci est de mettre la religion de Mahomet sur le pied d'égalité avec la religion du Christ. Leur prétention n'aboutit qu'à mettre plus en relief les taches originelles de l'islam.

On pourrait à la rigueur soutenir que le code religieux de Mahomet, à cause de son monothéisme, peut servir de trait d'union entre les religions inférieures de l'humanité et le christianisme. Les peuplades sauvages ou moins civilisées, en passant à travers l'islam, pourraient atteindre le Christ. Après avoiradmis l'unité de Dieu, le dogme fondamental du Coran, il serait plus aisé ensuite de comprendre le christianisme. De.- historiens de l'Église, tels qu'llergenrœther, ont partagé cette opinion. Voir De Castries, p. 253. Malheureusement l'expérience de plusieurs siècles a démontré que Cet espoir est chimérique. L'islam n'a pas d'apostat. Les antinomies entre l'Evangile et le Coran ne s'effaceront jamais, et l'islam ou bien reculera lentement devant le christianisme, ou même vivra à ses côtés, en évitant tout contact avec lui, en le regardant toujours comme un étranger, dont il faut détester la foi, la puissance matérielle et meme les conquêtes de sa civilisation.

Réville, *Une apologie anglaise de l'islamisme,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 1" juillet 1877, p. 125-155; Zarinsky, *Apologia tzlamizma.* dans *Prau. Subesiednik,* 1878, t. il. p. 131-100, 252-288; Osman bey Kibrisli Zadé, *Il genio d› tl'islamismo,* Turin, 1890; Krymsky, *Musulmaustvo i ego buditcbtch- ust tke mahométisme et son avenir).* Moscou, 18"2. p. H 5114: Palmieri, *Die Polemik des Islams,* p. 82-137; OsU-oouinuv, *Koran i progress,* Tacbkent, 1003, p. 230-2,8.

A. Palmieri.

CORAS (Jacques de), poète français, né· a Toulouse en 1630, mort en 1677. Par sa famille il appartenait à la religion réformée. Il suivit d'abord le métier des armes, puis étudia la théologie et fut ministre en

Guyenne. Attaché pendant quelque temps à la personne de Turenne, il se convertit au catholicisme et publia : *La conversion de Jacques de Coras dédiée à Nosseigneurs du clergé de trance,* in-12, Paris, 1665. Dans la seconde partie de cet ouvrage, il rétracte un livre publié cinq années auparavant : *L'impossibilité de l'union entre l'Eglise réformée el l'Eglise romaine.* Les *Œuvres poétiques de ./arques de Coras,* in-12, Paris, 16ô5, sont complètement oubliées.

B. IlEtIRTF.BIZE.

CORDARA Jules César, des comtes de Calamandrana, né le 16 décembre 1704, à Alexandrie (Piémont), entra dans la Compagnie de Jésus à Rome le 20 décembre 1718, enseigna la rhétorique et la philosophie, et lut nommé, en 1742, historiographe de son ordre. Après la suppression de la Compagnie, il se retira à Alexandrie, où il mourut le 6 mars 1785. Nous n'avons pas à nous occuper ici des nombreuses pièces de circonstance, en prose et en vers, la plupart en latin, qui lui valurent un renom d'écrivain élégant, agréable, parfois caustique. L'histoire oflicielle (si l'on peut s'exprimer ainsi) de la Compagnie de Jésus, qu'il fut chargé de continuer, était arrivée, avec le volume publié en 1710 par le P. Jouvancy, à l'année 1616. Cordara la continua jusqu'en 1625, dans un lw vol. intitulé : *Historiée Societatis Jesu parssexla complectens res gestas sub Mulio Vilellescho, tomus prior,* in-fol., Rome, 1750. L'auteur nous apprend, dans ses mémoires, qu'il ne mit que cinq ans à rédiger ce gros volume; mais il en avait trouvé les matériaux déjà réunis et préparés par d'autres. Il avait aussi terminé le il· vol., allant de l'an 1625 à l'an 1633, quand la Compagnie de Jésus fut supprimée. Ce volume a été publié en 1859 par les soins du P. Ragazzini, qui a ajouté une préface et comblé une lacune du manuscrit de Cordara : *Ilisloriæ Societatis Jesu pars sexta, tomus secundus,* in-fol., Rome. Pour se délasser, comme il dit, des fatigues de sa grande tâche, Cordara écrivit aussi une relation de la vie et du martyre du *Il. Ignace d'Azevedo* (1743); des notices sur la vie et les miracles du *B. Grégoire Barbarigo,* évêque de Padoue et cardinal (1761), de la *Bst Euslnchium,* bénédictine de Padoue (1765), du *B. Simon de Boxas,* trinitaire (1766), enfin, œuvre de plus grande portée, une histoire du célèbre collège germanique de Rome : *Collegii Germanici el llvngarici historia libris VI comprehensa... Accedit catalogus virorum illustrium qui ex hoc collegio prodierunt,* in-4», Rome, 1770. Après la suppression de son ordre, il emploja ses loisirs forcés à rédiger les souvenirs de sa longue vie, passée pour la grande partie â Rome, en rapports fréquents avec la haute société romaine, ecclésiastique el civile. Dans ce travail, qu'il achevait â l'âge de ,5 ans et qu'il intilula : *Julii Cordaræ de suis ac sum uni rebus aliisque suorum temporum usque ad occasum Societatis Jesu commentarii ad Franciscum fratrem Comitem Calamandranæ,* le vieillard s'étend compl.iisamment sur ce qui le concerne lui-méme; mais les détails curieux sur les hommes et les choses de la cour romaine y abondent aussi. Cordara y parle très librement de ses anciens confreres, comme de tout le reste. Son ami le savant Cancellieri, à qui il légua ses manuscrits, a publié plusieurs fragments de ces mémoires; et Dœllinger en a inséré des extraits plus considérables dans le t. ni des *Beilnige zurpolitischen, kirchlichen und Cullurgesclàchte,* Munich, 1882.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la* C" *de Jésus,* L n, col. 1411-1433; Caballero, *Bibliothecæ scriptorum Societatis Jesu supplementa,* Rome, 1814, Suppl, i, p. 119-122; 1816, Suppl, il. p. 29 ; Hurter, *Nomenclator,* t. ni. col. 376. Reusch, *Der Index,* t. il, p. 797. parle d'une satire publiée par Cordara sous te pseudonyme de Secümus, *De tota græculorum hujus* •Eulû *lUeiaturu,* et qui a été mise à l'index, ainsi que les répllques de ceux qui s'étalent sentis visés; *Vindex* de 1900 ne mentionne plus ni la satire ni les répliques.

J. Brucker.

CORDEMOY (Louis Génaud de), théologien français, né à Paris, le 7 décembre 1651, fils de l'académicien élu en 1675, mort dans celle ville le 9 février 1722. Entré jeune dans les ordres, il se fit recevoir docteur en théologie et s'employa de toutes ses forces à ramener les hérétiques à l'Église catholique; tous ses écrits tendent à ce but. En 1679, il fut nommé abbé commendalaire de Féniers au diocèse de Clermont. Voici ses principaux écrits : *Bécit de la conférence du diable avec Luther fait par Luther même, traduit du latin,* in-12, Paris, 1681, 1684; *Méthode dont les Pères se sont servis en traitant des mystères,* in-4», Paris, 1683; *Lettre de M'", avocat au parlement, à un de ses fils retiré en Angleterre contre le système de l'Eglise de M. Jurieu,* in-4», Paris, 1683; *Traité de l'invocation des saints,* in-12, Paris, 1686; *Traité de l'eucharistie,* in-12, Paris, 1687; *Lettres des nouveaux catholiques de Tile d'Arverl en Sainlonge à l'auteur des lettres prétendues pastorales,* in-4», Paris, 1688; *Lettre écrite aux nouveaux catholiques d'Arverl en Sainlonge, où on répond aux deux premières lettres que le ministre Jurieu a écrites contre l'Hisloire des variations des Églises protestantes,* in-4», Paris, 1689; *Traité contre les sociniens, ou la conduite qu'a tenue l'Eglise dans les trois premiers siècles en parlant de la Trinité et de l'incarnation du Verbe,* in-12, Paris, 1696, dédié à Bossuet, voir *Bevue Bossuet,* du 25 juillet 1902, p. 182-183; *L'éternité des peines de l'enfer contre les sociniens,* in-12, Paris, 1697; *Les désirs du ciel, ou les témoignages de l'Écriture sainte contre le pur amour des nouveaux mystiques,* in-4», Paris, 1698; *Divers traités ou lettres sur divers sujets de controverse,* in-12, Paris, 1701, 1702; *Réflexions importantes sur la réponse des docteurs luthériens de Helmstadt à la question qui leur a été proposée par l'impératrice : Si l'on peut se sauver dans l'Église catholique; Dissertation sur le mariage des nouveaux réunis ; La dévotion au saint Cœur de Jésus; La véritable dévotion à la Mère de Dieu; Traité de l'infaillibilité de l'Église,* in-12, Paris, 1713; *Traité des saintes images, prouvé par l'Écriture et par la tradition contre les nouveaux iconoclastes,* in-12, Paris, 1715; *Traité des saintes reliques prouvé par l'Écriture et par la tradition contre les protestants,* in-12, Paris, 1719.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du xvir siècle,* in-8·. Pal is, 1704, col. 2689, 2945; Quérard, *La France littéraire,* in-8·, Paris, 1828, 1.11, p. 285.

B. Heurtebize.

1. CORDIER Balthasar, né à Anvers le 7 juin 1592, entré dans la Compagnie de Jésus le 31 janvier 1612, enseigna le grec, la théologie morale, l'Écriture sainle â Vienne, où il avait pris ses grades, et mourut â Rome le 24 juin 1650. Son habileté dans la langue grecque lui permit de publier de nombreux écrits des Peres, qu'il avait trouvés en manuscrits dans diverses bibliothèques de l'Europe. Ses publications de Chaînes bibliques sur saint Luc (Anvers, 1628), saint Jean (Anvers, 1630), les Psaumes (3 in-fol., Anvers, 1643-1646), saint Matthieu (2 in-fol., Toulouse, 1646, 1647), et son commentaire sur Job (Anvers, 1646), ont été signalés dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. Il, col. 967-968. Mentionnons ses autres publications patristiques : *Apologise morales S. Cyrilli,* in-12, Amers, 1630; *Joannis Philoponi in c. I Geneseos de mundi creatione libri septem,* in-4», Anvers, 1630; *Opera S. Dionysii Aeropagitie cum scholiis S. Maxim*(*et paraphrasi Pachymeræ,* in-fol., Anvers,1634; 2 in-fol.. Paris, 1644; Venise, 1755-1756; et dans la *P. G., ce* Migne, Paris, 1857, t. tu et tv; in-8», Brixen, 1854 xeite

seul); S. *Dorothei archimandrite) institutiones ascetics,* in-12, Anvers, 1646; Prague, 1726; *Vita S, Dosithei auctore coœlano,* dans Acia *sanctorum,* t. ni februarii, p. 382-381; 8. *Cyrilli, archiepiscopi Alexandrini, homiliæ xix in Jeremiam prophetam,* in-80, Anvers, 1648.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C|- de Jésus,* t. n, col. 1438-1442.

E. Mangenot.

2. CORDIER Philibert Louis, jésuite français, né à Langres, le 17 novembre 1696, entra au noviciat le 41 septembre 1711. Successivement professeur de philosophie et de théologie, il devint chancelier de l'université de Pont-à-Mousson. En 1746, parut à Amsterdam, sous l'anonymat, un *Nouveau système sur la prédestination, appuyé sur l'autorité de VEcriture, des saints Pères et de la raison,* publié par la Compagnie des libraires. Cet ouvrage, édité d'abord à Paris, avait été aussitôt retiré de la circulation. Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine,* Nancy, 1751, col. 303, croit savoir que l'auteur s'était contenté d'une autorisation implicite du P. Général pour publier son livre et qu'il avait été blâmé par les supérieurs de la province, puis envoyé en disgrâce a Ensisheim. Le P. Cordier mourut en effet, au collège d'Ensisheim, le 5 février 1753. Mais en 1746, il était encore prédicateur à Pont-à-Mousson; en 1747 et 1748, sa résidence était à Strasbourg; en 1750 seulement on le trouve à Ensisheim : ce qui parait bien inlirmer les explications de dom Calmet.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la C'- de Jésus,* t. n, col. 1444; Hurter, *Nomenclator,* 1893, t. π, col. 1269.

P. Bernard.

CORESSIOS Georges, théologien grec, né à Chio, en 1554. Il suivit les cours de médecine et de philosophie aux universités de Pise et de Padoue, exerça sa profession de médecin à Livourne, et de retour dans son Ile natale, travailla assidûment à rédiger des ouvrages de polémiquecontre les Latins. En 1635, le synode de la Grande Église l'appela à Constantinople pour y détendre contradictoirement les croyances orthodoxes contre les attaques du calviniste Antoine Léger, chapelain de l'ambassade hollandaise. Il laissa le manuscrit de ces conférences publiques aux archives synodales de Constantinople pour que ses compatriotes pussent s'en servir dans leurs démêlés avec la Réforme. D'après Papadopoli, il mourut en 1641. Mais cette date est fausse, puisque deux de ses lettres sont datées de 1654. Legrand, *Bibliographie hellénique du xvn» siècle,* t. m, p. 256. Coressios a été diversement apprécié. Le patriarche de Jérusalem Nectaire l'appelle « un homme très sage et d'une grande érudition : il s'adonna tout entier â renverser, par une exposition Odélede la saine doctrine, les nouveautés luthériennes ». Renaudot, *Défense de la perpétuité de la foy,* Paris, 1709, p. 47-48. Cyrille Lucardansses lettres le charge d'injures, Aymon, *Monuments authentiques de la religion des Grecs,* La Haye, 1708, p. 70-73, 108; Legrand, *Bibliographie hellénique du xvn» siècle,* Paris, 1896, t. iv, p. 477, 479, 482, 483,488. Pour le patriarche Nectaire (7 1669), il est un théologien très savant et très érudit. Renaudot, *Opusci la,* etc., p. 173. Le patriarche Dosilhée ne tarit pas d'éloges sur son compte. Τὸμο καταλλαγή , préface. Papadopoli Comnéne le dit calomniateur émérite des Latins, *Prænotiones myslagogicæ,* p. 117, un homme très vulgaire et d'une grande témérité, p. 156. De son côté, Allatius l'a jugé très sévèrement. *De consensione Ecclesias orientalis et occidentalis,* col. 998. Papadopoli affirme que, dans sa vieillesse, il se rapprocha des Latins, et montra quelque repentir d'avoir tant diffamé l'Eglise romaine. Mais l'autorité de Papadopoli est peu considérable.

Coressios a écrit un grand nombre d'ouvrages contre les Latins. Legrand cite 63 titres différents de ses travaux théologiques. Allatius déclare que son ouvrage contre la primauté du pape et sur la procession du Saint-Esprit ne peut être lu sans nausée. Le plus complet de ses traités théologiques est celui de la procession du Saint-Esprit : Εγχειρίδιου περι τή ἐκπορενσεω τοὐ 'Αγίου Πνευματο , διορΘωΘέν ἐν πολλοϊ , και διαιρεiιέν ει κεφάλαια ζ' τμήματα παρά ΔοσιΘέου πατριάρχου Ιεροσολύμων, qui a été inséré dans le Τόμο Καταλλαγή du patriarche Dosithée, Jassy, 1694, p. 276-412. Il y a ajouté trois chapitres sur la grâce increéée, la vision de Dieu et la lumière du Thabor. Il connaît la plupart des théologiens scolastiques qui ont écrit contre les Grecs.

Voici, d'après Démélracopoulo, les titres de ses autres ouvrages contre les Latins : 1° Διάλεξε μετά τivo τών Φράρων περί τή ἐζπορεύσεω τοϋ αγίου Πνευματο ; 2° Εγχειρίδιου περι τή ἐζπορεύσεω τοϋ άγιου Νεύματο ; 3° Συντομία τών ιταλικών ἀμαρτημάτων; 4° Περι τή αρχή τοϋ Πάπα; 5° ΠερΊ του ἐν δόξη -καθαρτηρίου πυρό ; 6° Ιiερ'ι τή ἀπολαύσεω τών ἁγιων; 7° Περί τή ἐζπορευσεω τοὐ ἁγιου Πνευματο προ τον Γάλλον Λεονάδον; 8° Διάλογοι περί τή ἐζπορεύσεω τοϋ άγιου Πνευματο κατά Λατίνων ; 9° Δογματική Θεολογία. Le premier ouvrage a été imprimé dans un recueil très rare d'écrits contre les Latins, par Cyrille Lucar, Constantinople, 1628, Vrétos, Νεοελληνική φιλολογία, t. I, p. 18-20; le troisième est inséré dans le volume de Simonidès, 'Ορθοδόξων Ελλήνων Οεολογικαί γραοαί τεσσαρε , Londres, 1859.

Dosithée, Περì τών Ιν Ίι^οσαλΰμσι τιατριαργιυσάνταν, Jassy,1715, ρ. 1178-1179; Τὸμο Καταλλαγή , Jassy, 1694, préface; Mélétios, 'Εκκλησιαστική Ιστορία, Vienne, 1784, t. m, p. 488; Vrétos, Νιοιλληνική φιλολογία, Athènes, 1854, I. I, p. 209-210; Aymon, *Alonumeuts authentiques de la religion des Grecs,* La Haye, 1708, p. 70-73; Vlastos, Τά Χ'ακά, ήτοι ιστορία τή νήσου Χίου, Ilermoupolis (Syra), 1840,t.It, p. 88; Sathas, Νιοιλληνική φιλολογία, Athènes, 1868-p. 247-250 ; Démélracopoulo, Ό θόδο ο Ελλά , Leipzig, 1871, ρ. 153-154: Zaviras. Αία 'Ελλά , Athènes, 1872, ρ. 321-325; Démétracopouto, Προσθηκα·. καί διορβώσ,ι , etc., Leipzig,1871, ρ. 40-41 ; Procope, ᾽Γΐΐτιτμηκίνη Ιαασίθμησι τών λογίων Γραικών; Sathas, Μισαιωνική βιβλιοθήκη, Venise, 1872, t. m, ρ. 481 ; Pékios, Πνιυματιχή ακούι τή τουρκοκρατούμενη 'Ελλάδο , Constantinople, 1880, ρ. 85; Rodocanachi, Αοχίμιον π<ρϊ το3 βίου καί τών συγγραμμάτων Γιωργίου Κοριτσιού το! Χίου, Athènes. 1872; Nectaire (patriarche), 'Εγκώμιου ιi Γιώργιον τλν Κορίσσιον, ΔιλτίοΧ τή ιστορική και iθνολογιχή ἳταιρία -ή 'Ελλάδο , 1801, t. ni, ρ. 521-528; Hypsilanti, Τα μιτά τήν &λωσιν, Constantinople, 1871, passim ; Papadopoulo Kerameus, Ίιροσολυμικιχή Βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1891,1.1, ρ. 219-223, 427-429 ; Id., "Εκ9ισ·. αιρî τών lv Τή βιβλιοθήκη τή σαλαιά Φωχαία ολληνικών χιιρογράφων, Smyrne, 1876, ρ. 4. 7; Id., Κατάλογο τών χιιροράφων τή <ν Σμύρνη βιβλιοθήκη:, Smyrne, 1877, ρ. 5, 10, 28; Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis utque orientalis perpetua consensione,* Cologne. 1648, col. 997-998; Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. XII, p. 116-117; Renaudot, *Opuscula seu appendix ad acta quæ circa Græcorum de transsubstantiations fidem relata sunt in opere de perpetuitate fidei,* Paris, 1709, p. 173; Schelstrate, *Acta Orientalis Ecclesiæ contra Lutheri hseresim,* Rome, 1739, p. 365-390, contient *Georgii ChiiCoressiicensura de synopsi fidei per Gregarium Hieromcmacum edita græcelatine;* Papadopoli, *Historia gymnasii patavini,* Padouo, 1726, t. II, p. 296-297; *Prænotiones mystagogicæ,* Padoue, 1697, p. 231, 286, 302, etc.; Legrand, *Bibliographie hellénique du xvirsiècle,* t. lu, p. 255-272; Kyriacos, *Geschichte der Orientalischen Kirchen,* trad. Rausch, Leipzig, 1902, p. 145-146.

A. Palmieri,

CORGNE Pierre, théologien français du xvni» siècle, né à Corlay au diocèse de Quimper. Docteur en théologie, chanoine de Soissons, il est l'auteur des ouvrages suivants : *Dissertation théologique sur la dispute entre le pape saint Etienne et saint Cyprien,* in-12, Paris, 1725; *Dissertation sur le pape Libère dans laquelle on fait voir qu'il n'est jamais tombé,* in-12, Paris, 1726, 1736; *Mémoire touchant les juges de la foy, où l'on prouve que les évêques seuls sont juges de la foy,* in-12, Paris, 1736; *Dissertation critique et théologique sur le monothélisme et sur le VP concile général,* in-12. Paris, 1741 ; *Les droits de l'épiscopal sur le second ordre pour toutes les fondions du* nu-

visière ecclésiastique, in-12, Paris, 1760; *Défense des droits des évêques dans l'Eglise contre le livre intitulé : Des pouvoirs légitimes du premier el du second ordre,* 2 in-4», Paris, 1762.

Quérurd. La *France littéraire,* in-8·, Paris, 1828, t. n, p. 287 ; Picot. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le xvur siècle,* 3' édit., Paris, 1855, t. V, p. 450.

B. Heuhtebize.

1. **CORINTHIENS** (Première Épitre aux). Le titre de celte Épilre varie suivant les manuscrits et les éditions critiques; x ABCD ont : προ; κορινβιου ἀ; FG portent : προ κορινθιου αρχεται ἀ, G omettant toutefois a); R. Estienne (1580) porte : η προ του κορινO'.ου επιστολή πρώτη; les Elzévier (1624) : παυλου του αποστολου η προ κορινθιου επιστολή πρώτη; Griesbach et Scholz : προ κορινθιου επιστολή πρώτη. — l. Exégèse. II. Théologie.

l. Exégèse. — *i. occasion et but de l'épitre.* — Des troubles agitaient la communauté de Corinthe; la paix et la tranquillité avaient cessé d'y régner; ces ferments de discorde provenaient de causes *intérieures* et *extérieures :* 1° L'élément grec de la communauté s'abandonna à ses défauts naturels; l'impureté, vice familier aux Grecs, ne tarda pas à se glisser dans la communauté de Corinthe; la célébration de la cène du Seigneur devint peu à peu un somptueux banquet; les femmes virent dans la liberté chrétienne un moyen de secouer toute dépendance à l'égard de leurs maris; les assemblées chrétiennes ne tardèrent pas, sous l'influence de l'éloquence grecque, à se transformer en véritables clubs de discussions. — 2° Des influences extérieures s'ajoutèrent à ces désordres intérieurs : Apollo, juif alexandrin, converti à Éphèse par Aquila et Priscille. Act., xvill, 26, était arrivé à Corinthe après le départ de Paul; homme doué de brillantes qualités, il enseignait, avec toute l'ardeur d'un néophyte, la foi qu'il venait d'embrasser, réfutait les Juifs en public, et prouvait par les Écritures mêmes la divinité de Jésus-Christ; il acquit ainsi un grand prestige auprès des lidèles de Corinthe, et cette inlluence offusqua, par la force des choses, dans une certaine mesure, l'aulorité même de saint Paul. Des chrétiens judaïsants étaient aussi revenus à Antioche qui contribuèrent à augmenter la division des esprits; ces chrétiens paraissent avoir attaqué l'autorité de saint Paul, et avoir contesté son titre d'apôtre, I Cor., ix, 1 ; xv, 9 ; il se forma ainsi divers partis dans la communauté de Corinthe. *Ibid.,* i, 11-12. Informé deces disputespar les gens de Chloé, *ibid.,* I, 11, saint Paul voulut y remédier; il se proposa en même temps de résoudre certains cas de morale, tels que la fornication, la virginité, vit, les viandes sacrifiées aux idoles, vin, sur lesquels on l'avait consulté. Le but de l'Épitre fut donc double : rétablir la paix dans la communauté de Corinthe, et résoudre certaines questions de morale pratique.

t/. date et lieu de composition de l'Épitre. — Cette Épitre fut écrite à Éphèse, vers la lin du premier séjour de l'apôtre dans cette ville, comme il le laisse entendre lui-mèine. I Cor., xvi, 8. Les Actes nous apprennent, xix, 22, que Paul envoya à cette époque en Macédoine deux de ses cooperateurs, Timothée et Éraste; la sédition, provoquée par Démétrius, *ibid.,* 23 sq., eut lieu quelque temps après. La lettre a donc dùèlre écrite en l'an 57 ou 58, peu avant la Pentecôte; certains indices, I Cor., v, 6, 7; xv, 4, 12, 20, 23; xvi, 15, permettent de conclure qu'elle le fut au temps de Pâques. On ne connaît pas le porteur de la fiaire; on peut supposer que ce furent Stephanas, Fortunat et Achaïque, dont il est question, I Cor., xvi. 15, ou plus probablement Tite. 11 Cor., vm, 16-24; xu. 18.

m. authenticité. — On la démontre par deux sortes de preuves : 1» *Preuves extrinsèques.* — Les Pères apostoliques citent parfois la Ir" Épitre aux Corinthiens. Cf. *I Clementis,* xlvii, 1-3, et l Cor., I, 11-12; *I Clementis,* xlix, 5, et l Cor., xm, 4-7, Funk, *Patres apostolici,* 2· édit., Tubingue, 1901, t. i, p. 160, 162; Ignace d'Antioche, *Ad Ephes.,* xvm, 1, et l Cor., 1,18, 23, 24; *Ad Rom.,* v, 1, et l Cor., iv, 4, Funk, *op. cit.,* t. i, p. 226, 258; Polycarpe, *Ad Philip.,* xi, 2, et I Cor., vi, 2, Funk,op. *cil.,* t. i, p. 308; *Epist. ad Diognet.,* xu, 5, et I Cor., vin, 1, Funk, *op. cil.,* 1.1, p. 412; *Didachè,* x, 6, et I Cor., xvi, 22. Funk, *op. cit.,* t. t, p. 24. Les Pères ou écrivains ecclésiastiques, qui viennent immédiatement après, connaissent aussi cette Épilre. Cf. S. Justin, *Apol.,* i, n. 19, *P. G.,* t. Vl, col. 357, et l Cor., xv, 53; Athénagore, *De resurect.,* n. 18, 19, *P.* G., I. vi, col. 1012,et l Cor., xv,53,32; S. Irénée, *Cont. hær.,* III, n, I, *P. G.,* t. vu, col. 816, et l Cor., n, 6; *ibid.,* Ill, xxill, 8. col. 965, et ICor., xv, 22; *ibid.,* IV, xxvti, 3, col. 1059-1060, el I Cor., x, 1-12; Tertullien, *De resurrect. carnis,* c. lix, *P. L.,* t. n, col. 881, et I Cor., ni, 22; Clément d'Alexandrie, *Psed., c.* vi, *P. G.,* t. vin, col. 304, et I Cor., m, 2. Les hérétiques du n· siècle recourent aussi à la I" Épitre aux Corinthiens; Marcion l'admettait dans son *Aposlolicon;* d'après l'auteur des *Philosophoumena,* v, 12, *P. G.,* t. xvi, col. 3162. les pérales s'appuyaient sur cette Epitre; les partisans de Ptolémée, d'après saint Irénée, *Cont. hær.,* 1, ni, 5, *P. G.,* t. vu, col. 477, et lléracléon, d'après Origène, *In Joa.,* torn, xm, 59, *P. G.,* t. xiv, col. 516, agissaient de même. Enfin cette Épitre se trouve dans les versions syriaques, les vieilles versions latines et le canon de Muratori, ce qui prouve tout ensémble et son authenticité et sa canonicité. — 2° *Preuves intrinsèques.* — 1. *La lexicologie.* — Quoique cette Épilre contienne 110 ἀπαξ λεγἀμενα, elle a cependant des mots qui caractérisent la langue de Paul ; αισχρό , ανέγκλητο , ἀπειμι, ἀπεχδέχομαι, etc., ainsi que d'autres mots qu'il a le premier employés : ἀπρόσκοπο , αρσενοκοίτη , ειδωλολατρία, οφειλή, συγκοινώνο , φανε'ρωσι , χάρισμα, etc. — 2. *Le style.* — On y relève les mêmes figures de style que dans les autres Épitres de saint Paul : l'antithèse, i, 18, 21; m, 2; iv, 10; vm, 1; la paronomase, n, 13; m, 17; vu, 31; l'asyndète, ni, 15, 18; xm 4-8; l'anacoluthe, iv, 2, 6, 8; xn, 28; l'ironie, iv, 8; vin, I; l'euphémisme, v, 1; le parallélisme, vu, 16; x, 23; xi, 4-5; la litote, xi, 17, 22. — 3. *L'accord avec les Actes.* — Les Actes des apôtres racontent la plupart des faits historiques, auxquels saint Paul fait allusion dans sa lettre; il a visité les Corinthiens, II, 1, et il est leur père dans la foi, iv, 15; cf. Act., xvm; il se propose de retourner à Corinthe, iv. 19; cf. Act., xx, 2; Apollo a prêché dans celle ville, m, 6; cf. Act., xvm, 27, 28; Paul travaille de ses mains, iv, 12; cf. Act., xvm, 3; xx, 34; il a baptisé Crispus, 1, 14; cf. Act., xvm, 8; il a été juif avec les Juifs, IX, 20; cf. Act., xvi, 3; xxi, 23-26; il ira à Corinthe en passant par la Macédoine, xvi, 5; cf. Act., xix, 21.

IV. analyse de l'épitre. — On la divise communément en trois parties : 1» *Prologue,* i, 1-9; salutation à l'Église de Corinthe, 1. 1-3, et action de graces pour les dons accordés aux Corinthiens, 4-9. — 2° *Corps de ΓΕpilre,* I, 10-xvi, 58. — I. *Correction des abus,* 1,10-vi, 20 : a) Exhortation à l'unité, i, 10; on doit éviter les divisions, parce que Jé<us-Christ est le seul rédempteur, i, 13-16, que le succès de la parole de Dieu ne repose pas sur la sagesse humaine, i, 17-31, et que sa prédication consisledans une démonstration d'esprit el de puissance, II, 1-5; il prêche une sagesse, inconnue aux princes de ce monde, qui a été révélée par le Saint-Esprit et qui est communiquée à ceux qui s ni spirituels, II, 6-16; tous les prédicateurs de l'Évan.. e sont les ministres de Dieu, m, 5-8; on ne doit donc : s se glorifier dans les hommes, 111, 18-23; on ne du.:

juger personne avant la venue du Seigneur, iv, 1-5, ni s'enorgueillir de ce qu'on a reçu, 7-8; *b)* l'apôtre reproche aux Corinthiens d'avoir toléré au milieu d'eux l'incestueux qui a la femme de son père, v, 1-2; quant â lui il l'excommunie, 3-5, pour supprimer le vieux levain, 6-8: qu'ils ne vivent pas avec les pécheurs publies, mais qu'ils ne jugent pas ceux qui n'appartienm nt pas à la communauté, 9-13; <:) ils ont tort de porter leurs procès devant les tribunaux païens, vi, 1-8; d) il reprend vivement les vicieux et les impudiques, vi, 9 20. — 2. *Réponses aux questions posées : a)* le mariage et le célibat, vu, 1 40; *b)* les idolothvles, vin, 1-χι, 1; c) la bienséance dans les assemblées liturgiques, xi, 2-34; *d)* l'exercice des dons spirituels, χιι, 1-xiv, 40; e) la résurrection des morts, xv, 1-58. — 3° *Épilogue,* xvi, 1-24; conseils et salutations.

J. Belser, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-cn-Brisgnu, 19<H, p. 472-489; M" Le Camus, *L'œuvre des apôtres,* Paris, 1905. t. m. p. 41-211 : Comely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros,* Paris. 1816, p. 432-447 ; Seidenpfennig. *Der erste Brief an die Kormlher,* Munich, 1893; A. Sabatier. *L'apôtre Paul, 3'* édit.. Paris. 1896. p. 152-161 ; Henrici. *Der erste Koriidherbrief,* Gœttingue. 1896; Lias, *First Epistle to the Corinthians,* Londres; J. Bohr, *Paulus und die Gemeinde von Koriulh au) Grund der beiden Korinlherbriefe,* Fribourg-en-Brisgau. 18!Î9; Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament.* Paris. 1963, t. l, p. 103 sq.; A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament,* 3' édit., Leipzig, 1901, p. 60-67 ; P. Godet, *Introduction au Nouveau Testament,* Neuchâtel, 1893, t. i, p. 289-363; T. Zabn, *Einleitung in dus N. T.,* 2* édit., Leipzig, 1900, t. I, p. 196-219; Blass, *Textlcritisches zu den Korintherbriefen,* Gütersluh, 1906.

II. Théologie. — La I'· Épitre aux Corinthiens est certainement une des plus riches en enseignements dogmatiques et moraux. Nous allons examiner les principales doctrines en suivant l'ordre même du document.

I. le baptême, i, 13-17. — Saint Paul déclare, 13, 15, qu'il n'a pas baptisé en son nom, ει το ἐμὸν ὄνομα. Cette déclaration laisse entendre, par voie de contraste, que le baptême est conféré au norn de Jésus-Christ ou des trois personnes de la sainte Trinité. « On ne demande pas, observe saint Jean Chrysostome, qui baptise, mais qui est invoqué dans le baptême, car c'est ce dernier qui remet les péchés. » Οὐ γάρ *i* βαπτίσα ἀλλ' ὁ καλούμενο ει τὸ βάπτισμχ ζητεῖται· ουτο γάρ αφίησι τα αμαρτήματα. *1η Iam ad Cor.,* homil. lit, n. 2, *P. G.,* t. lxi, col. 25. Saint Thomas fait cette réflexion : *Sic ergo, si solius Christi passio, si solius Christi nomen virtutem confert baptismo ad salvandum, verum est proprium esse Christo ut ex eo baptismus habeat sanctificandi virtutem. Unde qui hoc aliis attribuit, dividit Christum in plures. In* 2«" *ad Cor.,* lect. n, c. i, 13.

I/. *LES MINISTRES,* iv, 1. — Saint Paul affirme qu'on doit le regarder comme le serviteur du Christ et le dispensateur des mystères de Dieu. A propos du litre de serviteur, ὑπνρέτη, saint Jean Chrysostome dit : < N'écarte pas le Maître, pour recevoir la dénomination des ministres et des serviteurs. » Μή τοίνυ. τον Δεσπότην ἀ::▮▮, ἀποτών υπηρετών καλού καὶ τών διακονουμένοιν. Et à propos du titre « dispensateur », οικονόμο, il fait cette r lh-xion : « Il a dit ; *dispensateurs,* montrant qu'il ne faut pas confier ces choses à tout le momie, mais a ceux auxquels ce rôle convient, et qui sont dignes de les dispenser. » Οικονόμου δὲ εἶπε, δειζνῦ ὡ οὐ/ ἅπασιν αἰτχ - διδόναι, ἀλλ'οι, δεῖ, καὶ οι α ιον οικονομεῖν. *Ibid.,* homil. χ, n. 2, col. 84. Écoutons saint Thomas : *Qui..*I III r ; un» *debet cognoscere auctoritatem officii nostri, ad quos pertinet quod sumus mediatores inter Christum cui servimus... et inter membra ejus, q' æ sunt fideles Ecclesiæ, quibus dona Christi dispernant, ad quos perimet quod subditur :* i Et dispeusatuies an sicciorum bci, » *id est recretorum ejus, quæ quidem sunt spiritualia eius documenta... vel etiam ecclesiastica sacramenta, in quibus divina virtus secretius operatur salutem... Perlinet ergo ad officium prælatorum Ecclesiæ quod in gubernatione subditorum soli Christo servire deciderent, cujus amore e,us oves pascunt... Pertinet etiam ad eos ut divina populo dispensent... el secundum hoc sunt medialores inter Christum et populum. Ibid.,* c. iv, I, lect. i.

ut. le JUGEMENT dernier, iv, 5. — « Lorsque le Seigneur viendra, il mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres, el manifestera les desseins des cœurs. » Alors chacun recevra de Dieu la louange qui lui sera due. Pour détourner les hommes de juger leurs frères, saint Paul déclare qu'ils n'ont pas les connaissances requises. Le Seigneur seul, qui connaît lout, pourra porler un jugement équitable : « Les hommes, dit saint Jean Chrysostome, ne connaissent pas les desseins [des cœurs|; mais celui qui scrute les cœurs les sait très bien, el alors il les produira tous ouvertement. » Τα δέ βούλα αὐτὰ ἀνθρωποι μὲν οὐκ ἰσασιν, ὁ δὲ τα καρδία ερευνούν ἀκριβὼ ἐπίσταται, καὶ ει με'σον ἀξει πάντα τότε ἐκεῖνα. *Ibid.,* homil. χι. n. 3, col. 91. Saint Thomas commente ainsi ce passage : *Dominus ad judicandum veniens... faciet esse lucida et manifesta ea quæ occulta in tenebris facta sunt.* I*El manifestabit}... omnia cordis occulta... Quod quidem inlelligendum est tam de bonis quam de malis quæ non sunt per pænitentiam tecta. Ibid.*

tv. l'excommunication, v, 5. — Après avoir manifesté son étonnement de ce que les Corinthiens n'aient pas ôté l'incestueux du milieu d'eux, v, 2, saint Paul dit, v, 3, que, quoique absent, il a déjà jugé le coupable; il décide, au nom du Seigneur Jésus et avec sa puissance, qu'un tel individu soit livré à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus, 4-5. Nous sommes ici en face d'un cas d'excommunication ou de retranchement de la communauté chrétienne. Paul porte une sentence définitive ; l'incestueux n'est plus digne de faire partie du corps de l'Eglise; toutefois la porte de la pénitence lui reste ouverte pour le salut de son âme : « 11 ne permet pas, dit saint Jean Chrysostome, qu'on attende son arrivée pour le lier; mais, comme devant expulser une peste, avant qu'elle envahisse le reste du corps, il se hâte de la contenir. » Ουδέ ἀναμεῖναι αὐτοῦ την παρουσίαν ἀφίησιν, ουδέ ἐκδέξασΟαι αὐτὸν καὶ τότε δῆσαι. ἀλλ'ὥσπερ τινα λοιμὸν μέλλων ἀπελαύνειν, πριν η διαδο 6ηναι ει το λοιπὸν σιομα, επείγεται κατασχεῖν. *Ibid.,* homil. xv, n. 2, col. 123. Saint Thomas enseigne que ce passage est susceptible d'une duuble interprétation : *Quod sic potest intelligi, quod, sicut dicitur* (Maith., χ, 1), *Dominus dedit apostolis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos, et per eamdem potestatem poterant imperare spiritibus immundis, ut vexarenl corporaliter, quos hac pcena judicabant di guos... Alio modo potest intelligi... sc. per excommunicationis sententiam, per quam aliquis separatur a communione fidelium et a participatione sacramen torum, el privatur Ecclesiæ suffragiis, quibus homo munitur contra impugnationem üalanæ. Ibid.,* c. v, 5, lect. I.

V. *LA PROCÉDURE A SUIVRE DANS LES DIFFÉRENDS,* VI, 1-7. — L'apôtre réprouve la pratique même des procès enlre chrétiens. Si cependant ils ont enlre eux des dillérends, ils ne doivent pas s'adresser aux juges païens; mais ils doivent recourir à des juges chrétiens. Il serait sans doule téméraire d'affirmer qu'il y a là le premier germe des tribunaux ecclésiastiques; mais, pour le prestige du nom chrétien, saint Paul n'en exige pas moins que les différends soient vidés devant des juges qui font partie de l'Eglise; il faut donc soustraire ces procès à une juridiction étrangère. « Il ne répudie pas

immédiatement les procès, dit saint Jean Chrysostome, mais il change uniquement les juges, ramenant du deliurs dans l'Église ceux qui doivent être jugés. » 'Αλλὰ τοὺ δικάζοντα ήμειψε μόνον, εξωθεν ε' τὴν Εκκλησίαν ε-.σανων του δικαζοιχένου . *Ibid.,* homil. χνι, n. 2. col. 132.

vi. la vibc.inité et le mariage, vu. — Ce chapitre est plein d'enseignements. On peut ramener à six idées fondamentales la doctrine qui y est exposée : 1° saint Paul condamne la fornication, πορνεια, et, pour échapper à ce danger, il conseille le mariage, 1-2, 8-9; 2° il recommande la fidélité conjugale, 3-4; 3' il condamne le divorce et permet la séparation, 10-11 ; 4° dans les mariages mixtes, il conseille à la partie fidèle de garder la partie infidèle, pourvu que cette dernière y consente; si elle ne veut pas y consentir, tous les deux sont libres, 12-16; cf. J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblieum,* Gand, 1884, t. u, p. 488-494: 5° le mariage et la virginité sont bons et légitimes; cependant la virginit· est préférable, 25-38; 6° les secondes noces sont légitimes, 39. Commentant le verset 28, saint Thomas montre quelle est l'excellence de la virginité : *Primo quia carnis munditiam conservai... Secundo, quia animam décorai et ornai... Tertio, quia angelis cœli assimilatur... .Quarto, quia Christo desponsat... Quinto, quia jungit et approximat Deo... Sexto, quia caderis statibus privponderat... Septimo, quia odorem bonie famæ spirat... Octavo, quia ad nuptias ælernas invitat. Ibid.,* c. vu, lect. v.

Vit. les IDOLOTUTTES, vin. — La thèse, développée dans ce chapitre, est que les idolothytes sont p>r euxmêmes indillérents, qu'il n'est dès lors pas défendu d'en manger; il faut toutefois s'en abstenir si la conscience y répugne, ou si leur usage est une occasion de scandale pour les faibles. Ce chapitre pose donc la question du scandale occasionnel.

vin. l'eucharistie. — 1» *Signification,* x, 16-17. — La coupe est la communion au sang du Christ, et le pain est la communion au corps du Christ. A propos du calice, saint .Jean Chrysostome dit ; « Ce qui est dans le calice est ce qui a coulé de son côté, et à cela nous participons. » Τοὺτο τὸ ἐν τῷ ποτηρίω ον, ἐκεὶνὸ ἐστι τὸ απὸ τὴ πλευρὰ ρεὺσαν, καὶ ἐκείνου μετέχομεν. *Ibid.,* homil. xxiv, n. 1, col. 200. Et à propos de la fraction du pain : « Ce qu'il n'a pas soullert sur la croix [la rupture de son corps|, il le soutire pour toi dans l'oblation, et il souffre d'etre brisé pour remplir tous. » Ά/.λ 'όπερ οὐκ επαθεν επὶ τοὺ σταυροὺ, τοὺτο πάσχει ἐπ: τὴ προσφορὰ διὰ σε, καὶ ἀνέ/εται διακλώμενο , 'να πάντα ἐμπληση. *Ibid.,* n. 2, col. 200. Pour marquer cette union intimé, saint Paul ajoute, 17, que les chrétiens ne forment qu'un seul corps, puisqu'ils participent tous à un même pain : » Qu'est le pain? demande saint Jean Chrysostome. Le corps du Christ. Que deviennent les communiants? Le corps du Christ. Non plusieurs corps, mais un seul corps. » Ί'ὶ γὰρ ἐστιν ὁ ἄρτο ; Σὼμα Χριστοὺ. Ί'ι δε γίνονται ο, μεταλαμδάνοντε ; Σὼμα Χριστοὺ· οὐχὶ σώματα πολλὰ, αλλὰ σὼμα ἕν. *Ibid. Omîtes,* dit saint Thomas, snmns *unum in corpore ejus mystico. Ibid.,* c. x, 17, lect. iv. — 2» *Institution et celebration,* xi, 23-31. — Le récit de l'institution de l'eucharistie contient plusieurs instructions : 1. saint Paul déclare, 23, qu'il a appris du Seigneur ce qu'il a enseigné aux Corinthiens; 2. il rapporte, 24-25, les paroles prononcées par le Seigneur sur le pain et la coupe avec l'ordre d'avoir â réitérer la derniere cène en mémoire de lui; 3. il enseigne, 26, que, toutes les fois que l'on mange le pain et l'on boit le sang eucharistiques, on annonce la mort du Seigneur; 4. il affirme, 27. que quiconque mange le pain ou boit le calice du Seigneur d'une manière indigne, se rend coupable du corps et du sang du Seigneur; il mange et boit par là meme, 29, son propre jugement; 5. enfin il engage. 28. le chrétien à faire un sérieux examen de conscience, avant de manger de ce pain et de boire dece calice. Ces versets contiennent donc un développement théologique assez accentué de la dernière cène; la spéculation de Paul met en relief à peu près tous les aspects de l'eucharistie : institution par Jésus-Christ, paroles consécraloires, caractère commémoratif de l'eucharistie, dispositions requises pour y participer, tristes effets, 30, pour ceux qui y participent indignement. — 3« Certains auteurs, cf. Batillol, *Éludes d'histoire et de théologie positive,* 1re série, Paris, 1902, p. 284, pensent que l'agape n'a jamais existé, comme une institution régulière, dans la primitive Église : elle se serait, il est vrai, introduite dans l'Eglise de Corinthe, mais comme un abus; dans les versets 20-22, saint Paul réprouverait cet abus et condamnerait par là même la pratique de l'agape; la plupart des auteurs sont d'un avis contraire; ils croient que l'agape a existé comme un *fait normal;* dans les versets précités, saint Paul ne condamne pas la pratique même de l'agape, mais les abus qui en accompa naient la célébration dans l'Eglise de Corinthe. Cf. F. X. Funk, *L'agape,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique (de* Louvain), 15 janvier 1903; V. Ermoni, *L'agape dans l'Église primitive,* Paris, 1904, p. 9-16.

IX. TRINITÉ ET DIVINITÉ DES TROIS PERSONNES, XII, 4-6. — On voit que dans ce passage saint Paul met sur le même plan les trois personnes diiines, chacune en connexion avec une fonction particulière : les dons sont divers, mais l'Esprit est le même; les ministères sont divers, mais le Seigneur est le même; les opérations sont diverses, mais Dieu est le même. Saint Jean Chrysostome, *ibid.,* homil. xxtx, n. 3, col. 244, commente ainsi ce passage : « Vois qu'il ne montre aucune différence dans les dons du Père et du Saint-Esprit; il ne confond pas les personnes, mais il manifeste la même dignité de substance. Il dit que, ce que l'Esprit donne, Dieu le fait et le Fils l'ordonne et l'accorde. » Όρα δτι οὐδεμίαν διαφορὰν, δείκνυσιν ἐν ται οωρεαὶ Ιiατρὸ καὶ Iἵνεὺμαιο ἀγιου; οὐ τὰ υποστάσει συναλείφων, μὴ γένοιτο, ἀλλα τὴ ο ισια τὴν δμοτιμίαν ἐμφαίνων. "Οπερ γὰρ τὸ Iἵνεὺμα χαρίζεται, τοὺτο και τὸν θεὸν ἐνεργεῖν, τοὺτο καὶ τὸν Γιον διατάττειν καὶ παρέχειν φησί.

x. l'église, χιι, 12-27. — L'Église est comparée à un corps, dont les fidèles sont les membres. Pris collectivement, les fidèles forment le corps; considérés individuellement, ils constituent autant de membres particuliers, μέλη ἐκ μέρου , 27. Le rôle du Christ, dans cetle comparaison, est double : 12, saint Paul semble dire que le Christ est le corps meme dont les fidèles sont les membres : οὑτω καὶ 6 Χριστὸ . Au conlraire, au verset 27, le Christ est la tête du corps formé par les lideles : Ύμεῖ δε ἐστε σώμα Χριστοὺ. Comme le terme Χριστὸ du verset 12 ne s'encadre pas bien dans la comparaison, saint Jean Chrysostome pense, peut-être avec raison, qu'il tient la place du terme : 'Εκκλησία, « Église. » « Devant dire: *ainsi l'Église* — ce qui était la suite — il ne l'a pas dit, et il a posé le Christ au lieu de l'Église... Ce qu'il dit le voici : Ainsi le corps du Christ, qui est l'Église. Car de même que le corps et la tête sont un seul homme, ainsi il a dit que l'Église et le Christ sont un. C'est pourquoi il a posé le Christ à la place de l'Église, appelant ainsi son corps. » Κὰι δέον ειπεῖν, Οὑτω καὶ ἡ 'Εκκλησία (τοὺτο γὰρ ἀκόλουθον ἡν), τοὺτο μὲν ον φησίν, ἀντ' ἐκεί/η δε τὸν Χριστὸν τίθησι .. Ό δὲ λέγει, τοὺτο ἐστιν. Οὐ'τω καὶ τοὺ Χριστοὺ το σὼμα, ὅπερ ἐστιν ἡ 'Εκκλησία. ΚαΟάπερ γὰρ καὶ σὼμα καὶ κεφαλὴ ει ἐστιν ἀνθρωπο , οντω την 'Εκκλησίαν καὶ τὸν Χριστὸν ἓν εφησεν είναι. Διὸ και τὸν Χριστὸν αντὶ τὴ 'Εκκλησία τέθεικε, τὸ σὼμα αυτοὺ οὑτω ὀνομάζων. *Ibid.,* homil. XXX, n. 1, col. 250. Le même Père interprète aussi, d'une manière assez plausible, l'expression « membres particuliers» du verset27 l'Église de Corinthe est une partie de l'r.glise univ..r-

selle, et du corps qui est composé de toutes les Églises; ...ότι ή 'Εκκλησία η παρ' ὑμῖν μέρο βοτὶ τή πανταχοῦ κείμενη 'Εκκλησία , καὶ τοῦ σώματο τοῦ δια πασῶν συνισταμένου τῶν 'Εκκλησιών. *Ibid.,* homil. XXXII, n. 1, col. 264. Mais la meilleure interprétation consiste adiré que chaque Corinthien est un membre *particulier* du corps du Christ.

xi. *la hiérarchie,* xii, 28-29. — Ces deux versets dessinent un cadre incomplet de la hiérarchie primitive; l'apôtre n'y mentionne que trois groupes : les apôtres, les prophètes et les docteurs. Sur ces officiers, cf. V. Ermoni, *Les premiers ouvriers de l'Evangile,* Paris, s. d., t. I. A côté de ces groupes hiérarchiques, l'apôtre mentionne aussi certains dons particuliers : le don des miracles, les dons des guérisons, le don de secourir, de gouverner, de parler diverses langues.

xn. *les vertus théologales,* xiii, 13. — L'auteur mentionne les trois vertus théologales : la foi, πίστι , l'espérance, ἐλπί , et la charité, αγάπη, et déclare que la charité est la plus grande des trois. Sur ce verset, voir S. Jean Chrysostome, *ibid.,* homil. xxxiv, n. 3, col. 289, et S. Thomas, c. xin, 13, lect. iv.

xm. *le culte.* — 1° *La prière,* xiv, 'I5. — Saint Paul distingue dans ce verset deux sortes de prières : la prière par *l'esprit,* τώ *πνεύματι, et* la prière par *l'intelligence,* τώ voi. D'après saint Jean Chrysostome, *ibid.,* homil. xxxv. n. 3, col. 300, la prière par l'esprit est le charisme même que l'on a reçu; on prie par l'intelligence lorsqu'on comprend ce que l'on dit. — 2° *La prophétie et l'exhortation,* xiv, 24-33.

Xiv. *symbole de foi,* xv, 3-5. — Tous les critiques sont d'accord pour voir dans ces trois versets une formule de foi en quatre articles que l'on peut disposer de la manière suivante :

[Παρέδωκα γαρ ὑμῖν ἐν πρώτοι , *ο* καὶ παρέλαδον],
[1] ἵτι Χριστό ἀπέΟανεν ὑπερ τῶν αμαρτιών ημών,
[2] και ότι ετάφη,
|3| καὶ ότι έγήγερται τή τρίτη ημέρα,
|4| καὶ οτι ώφΟη Κηφά, είτα τοΐ δώο κα.

Ainsi la mort du Christ pour nos péchés, son ensevelissement, sa résurrection, son apparition à Pierre et aux douze formaient la substance de ce symbole. Cf. Lemme, *Nette Jahrbücher /ür deulsche 7 heol.,* 1893, p. 7; R. Seeberg, *Dogniengeschichte,* 1895, t. i, p. 47 ; Kaehler, *Der sogen. hislorische Jesus,* 1896, p. 95; Clemen, *Seue kirchliche Zeitschrift,* 1895, p. 330; A. Seeberg, *Der Catechisr.ius der trchristenheil,* Leipzig, 1903, p. 45 sq.

XV. *RÉSURRECTION des corps,* xv, 12-58. — 1° *Le fait de la resurrection,* 12-32. — Saint Paul établit le fait de la résurrection des corps par trois preuves : 1. *Par la résurrection de J-sus-Christ,* 12-28 : s'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ, non plus, n'est pas ressuscité, 13. 16; or le Christ est ressuscité des morts, et il est les prémices de ceux qui dorment [= qui sont morts); comme le premier homme a été l'auteur de la mort, le Christ est l'auteur de la résurrection, 20-22; 2. *Par le baptême des morts,* 29 : si les morts ne ressuscitent pas, pourquoi se fait-on baptiser pour les morts? Sur ce baptême des morts, voir t. h, col. 360-364; V. Ermoni, *Le baptême dans l'Église primitive,* Paris, 19u4. p. 40-41 ;3. *Par un argument ad hominem fondé sur l s consequences immorales qu'en liraient les Corinthiens,* 32 : si les morts ne ressuscitent pas, on n'a qua se livrer à tous les plaisirs de la chair : « mangeons et buvons, car demain nous mourrons. » — 2° Le *mode de la resur, .-cl'.*··n, 35-41. —A la question : c Comment les morts ressuscitent-ils? » saint Paul répond par une analogie empruntée a la nature : de même que le grain, jeté en terre, ne reprend vie, à moins q i il ne meure, ainsi le corps de l'homme ne peut ressusciter s'il n'est pas mort. — 3· Qualités *des corps ressuscités,* 42-50,54. — Elles sont au nombre de cinq : le corps ressuscite *incorruptible, ἐν* αφθαρσία, 42 (cf. aussi y. 52). *glorieuse,* ἐν δόξη, 43“, *plein de force,* ἐν δυ.άμει, 43 b, corps *spirituel,* σώμα πνευματικὸν, 44, *immortel,* ἐνδύσηται αθανασίαν, 54. Cf. J. Corluy, *Spicilegium,* t. i, p. 296-344. — 4» *Fin du monde,* 51-53. — Le verset 51, le seul qui mérite une explication, se rapporte à la génération contemporaine de la fin du monde : les hommes de celte génération ne mourront pas : « Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés. » Πάντε μὲν οὐ κοιμνΟησόμεΟα, πάντε δὲ ἀλλαγησόμεΟα. Nous voyons aussi, 52, que ce phénomène s'accomplira en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette, et 54-55, que la résurrection est une victoire sur la mort.

Ambrosiaster, *Commentarius, P. L.,* t. xvn, col. 183-276: Pélage ou un pélagien, *Commentarius, P. L.,* t. xxx, col. 717-772; Primasius d'Adrumète, *Commentaria, P. L.,* t lxviii, col. 507-553; Sedulius Scotus, *Collectanea, P. L.,* t. cm, col. 127-161 ; W. Strabon, *Glossa ordinaria, P. L.,* t. exiv, col. 519-550; S. Jean Chrysostome, *In /·■ Cor. homil., P. G.,* t. i.xi, col. 11-584; S. Cyrille d'Alexandrie, *Fragmenta, P. G.,* t. lxxiv, col. 855-916; Théodore! de Cyr, *Interpretatio, P. G.,* t. lxxxii, col. 225-376 ; S. Jean Damascene, Loci *selecti, P. G.,* t. XCV, col. 569-705 ; Œcumenius, *Commentarius, P. G.,* t. cxvm. col. 639-905; Théophylacte, *Explanatio. P. G.,* t. cxxiv, coi. 563-793 ; Haymnn d'Alberstadt, *Expositio, P. L,,* t. c.xvu, col. 509-605; Hugues do Saint-Victor, *Quxsliones. P. L.,* t. ci.xxv, coi. 513-5'13; Pierre Lombard, *Collectanea, P. L.,* t. cxci, col. 1533-1696; S. Thomas d'Aquin, *Commentarius,* Paris, 1880; Cajetan. *I.iteralis expositio,* Rome, 1520; B. Justiniani, *Explanationes,* Lyon, 1612; Estius, *Commentarius,* Douai, 1614; Picquigny, *Triplex expositio,* Paris, 1703; Noël Alexandre, *Commentarius litterarius,* Naples, 1741; Calmet, *Commentaire,* Paris, 1707; Corneille de la Pierre, *Commentarii,* Anvers, 1614; Mesmer, *Erklàrung des ersten Korintherbriefes,* Inspruck, 1862; Maier, *Commentar über den ersten Korintlierbrief,* Fribourg-en-Brisgau, 1857 ; Comely, *Commentarius in priorem Epist. ad Corinthios,* Paris, 1892; Schneedorfer, *Der erste Brief Pauli an die Korinther,* Munster, 1907; Seidenplenning. *Der erste Brief an die Korinther,* Munich, 1893; A. L. Ch. Heydenrcich, *Comment, in priorem Pauli ad Corinthios Epistolam,* Marbourg, 1825-1828; J. F. Flatt et Hoffmann, *Vorlesungen fiber die beiden Briefe Pauli an die Corinther,* Tubingue. 1827; J. G. Fr. Billroth, *Commentar zu den Briefen des Paulus an die Korinther,* Leipzig, 1833; L. J. Riickert, *Der erste Brief Pauli an die Korinther,* Leipzig, 1836; J. E. Osiander, *Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther,* Stuttgart, 1847 ; J. F. Rabiger, *Untersuchung·n fiber den Inhalt der Korinther Briefe,* Breslau, 1847, 1886; A. P. Stanley, *The Epistles of St. Paul to the Corinthians,* Londres, 1855; A. Neander et H. Beyschtag, *Auslegung der beiden Briefe an die Korinther,* Berlin, 1859; F. Kling, *Die Korintherbriefe,* Bielefeld, 1865 ; T. S. Evans, *Commentarg on the first Epistle to the Corinthians,* Londres, 1881 ; Ch. Edwards, *A Commentary on the first Epistle to the Corinthians,* Londres, 1885; Godet, *Commentaire sur la première Épitre aux Corinthiens,* Neuchâtel, 1886-1887; G. Heinrici, *Der erste Korintlierbrief,* 8ᵉ édit , Gœttingue. 1896; Ch. Ellicott, *A critic and grammatical Commentary on St. Paul's first Epistle to the Corinthians,* Andover, 1889; W. Schmicdel, *Briefe an die Thessalonicher und Korinther,* 2· édit., Fribourg, 1899; Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther,* Leipzig, 19'5; E. Kuhl, *Der erste Brief an die Korinthier,* Kœnigsberg, 1905; Bonnet, *Der erste Brief an die Korinther,* dans *Die Schriften des N. T.,* 2· édit., Gœttingue. 1907, L il, p. 72 sq. Cf. *Dictionnaire de la Bible,* t. il, col. 9a3-995.

V. Ermoni.

2. **CORINTHIENS** (Seconde Épitre aux). Le titre varie : x A B K ont : προ κορινΟιου β ; L : του άγιου αποστολου παυλου επιστολή προ κορινΟιου β'; l'édition des Elzévier (I624) porte : παυ/ου του αποστόλου η προ κορινΟιου επιστολή δεύτερα; Griesbach et Scholz ont: η προ κορινΟιου επιστολή δεύτερα. — I. Exégèse. 11. rhéologie.

1. Exégèse. — *i. occasion et bvt de l'épitre.* — La Ir» Epitre n'avait pas mis fin aux troubles qui agitaient la communauté de Corinthe. Paul y avait beaucoup d'adversaires qui contestaient son autorité et lui

adressaient beaucoup do reproches. Un de ses adversaires l'avait même gravement offensé. H Cor., il, 5-8; vu, 12. Tite, qui avait ôté envoyé à Corinlhe, lui avait, il est vrai, apporté de bonnes nouvelles; il lui avait raconté, vu. 7, l'ardent désir des Corinthiens de le revoir, leurs larmes et leur attachement pour sa personne. de sorte que Paul en avait éprouvé de la consolation; le plus grand nombre des Corinthiens avait infligé, II, 6. un châtiment à son insnlteur; on avait bien accueilli Tile, on se repentait et l'on revenait à Paul, vu, 8-16. Mais ces bonnes dispositions n'avaient pas désarmé l'opposition ; les partis hostiles continuaient d'attaquer l'autorité de l'apôtre. Sans doute, il n'est plus question des partisans de Paul, d'Apollo et de Cephas; le parti de l'opposition se réclame uniquement du Christ, x, 7; les adversaires de Paul se regardent comme les apôtres par excellence, xi. 5; xn, 11, et des ministres de justice; ils se présentent avec des lettres de recommandation, ill, 1, et ils proclament qu'ils sont Hébreux, Israélites, de la race d'Abraham, ministres du Christ, xi, 22-23; ils dirigeaient contre Paul ues attaques multiples, 1, 17-29; iv, 2-3; x. 2-3, 10; xi. 1-16; xn, 1-10,16. Ces attaques avaient porté atteinte au prestige de Pau let ébranlé la confiance que les Corinthiens avaient en lui. Le but de la lettre est donc, pour ainsi dire, *apologétique :* saint Paul *répond* aux reproches dirigés contre sa personne et *établit* en même temps son autorité d'apôtre.

il. date et lieu de COMPOSITION. — On peut dire que celte Epitre a été écrite à peu prés six ou dix mois après la Ir", suivant que l'on admet ou non que saint Paul écrivit une **III'** lettre entre la **P'** et la IIe, ce que nous examinerons bientôt sommairement. Elle a dû donc être écrite au mois de septembre de l'an 57 ou 58, ou vers le commencement de l'an 58 ou 59. On peut supposer qu'elle fut écrite à Philippes, et qu'elle fut probablement confiée à Tite et aux deux frères envoyés par saint Paul à Corinthe pour faire la collecte en faveur des pauvres de Jérusalem, vm, 17-24.

m. i.'hypothesb d'une iiic épitre. — 1° La majorité des critiques admet généralement que saint Paul écrivit, entre la Ir" et la II* de nos Epilres canoniques, une IIP Épitre, à laquelle il ferait allusion dans I Cor., Il, 3-4; vu, 7-12. Quelques-uns ont même parlé de deux lettres. Cf. A· Jülicher, *Einleilung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 59-60; A. Harnack, *Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther,* in-8°, Bonn, 1905. Les critiques les plus modérés eux-mêmes admettent la possibilité de celte IIP Epitre : « Notre conclusion sans doute n'exclut pas l.i possibilité d'une lettre entre la 1" et la 11" Epitre, mais cette lettre, si elle a existé, est probablement perdue. » E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament,* Paris, 1903, t. I, p. 145. — 2» Toutes les tentatives faites pour reconstituer celte lettre n'ont donné aucun résultat appréciable. — 1. On a pensé à retrouver dans I Cor., ni, 10-23; IX, 1-x, 22; II Cor., xi. 2-3; xn, 20-21, des restes de la plus ancienne Epitre aux Corinthiens; mais c'est là une pure fantaisie. Une opinion plus sérieuse voit dans II Cor., νι, 14-vn, 1, un de ces restes; mais cette opinion n'est pas, non plus, probable, car : *a)* les six ἀπαξ λεγομένα, à savoir :ἑτερο-?-γεϊν, μετοχή, VI, 14, σνμφώνησι , Βελίαλ, 15, σογχατάβε-σ·. , 16, μόλυσμά;. vu,1,ne signifient rien; *b)* le terme; ταρξ, vu, 1, dans le sens d'« homme extérieur », a des analogies dans II Cor., ni, 3; iv, 10, 1l ; v, 16; vu, 5; Cal., iv, 13; e) le ton et les pensées ne détonnent pas avec ceux de saint Paul; *d)* si la suppression de cette p· ricope ne brise pas l'enchaînement littéraire, car I 2, se lie fort bien à VI, 13, ce n'est pas une raison pour la rejeter comme étrangère à l'Épitre. Cf. A. Jülicher, *op. cit., p.* 63. — 2. *Vhypothèse des quatre chapitres* a rencontré plus de partisans. Ad. Hausrath et Schiniedel pensent que les c. x-xm constituent la lettre visée par il, 3-4; vu, 7-12. Cette hypothèse s'appuie surtout sur les raisons suivantes ; *a)* il existe une grande différence de Ion entre l-vn et x-xm; *b)* les appréciations sont aussi diverses : vm, 7, Paul reconnaît que les Corinthiens possèdent abondamment la foi, le discours, la science, la sollicitude et la charité; au contraire, xn, 20. il craint de les trouver, à son arrivée, en proie à bien des vices; c) enfin, ix. 15, parait être la conclusion d'une Épilre, et x, 1, le commencement d'une autre. Mais ces raisons ne sont pas concluantes : a) la tradition ignore absolument celte hypothèse; *b)* le contraste entre les deux parlies s'explique par la diversité des lecteurs visés par saint Paul : dans la première partie, l'auteur s'adresse aux fidèles de Corinlhe qui lui sont restés fidèles; dans la seconde, au contraire, il prend à partie ses adversaires; c) d'ailleurs, après sa violente sortie contre ses adversaires, Paul reprend, xm, 11-13, le ton de calme et de douceur de la première partie, ce qui prouve que les chapitres x-xm sont partie intégrante de l'Épitre. Cf. Jacquier, *op. cit.,* p. 143-145, et pour plus de détail, A. Jülicher, *op. cil.,* p. 63-67.

iv. authenticité. — 1» *La tradition patristique.* — On pourrait voir des allusions à la **II'** Épitre aux Corinthiens dans certains passages des écrits des Pérrs apostoliques : /» *Clementis,* xm, I, et II Cor., x, 17, Funk, *Patres aposlolici,* 2' édit.. Tubingue, 1901, t. i, p. 116; S. Polycarpe, *Ad Philip.,* n, 2, et II Cor., iv, 14; iv, 1, et II Cor., vi, 7, Funk, p. 298, 300; *Épitre à Diognète,* v, 13, et II Cor., vi, 10, Funk, p. 398. Les Pères qui viennent immédiatement après sont plus explicites. Cf. S. Innée, *Cont. hier.,* IV. xxvm, 3, *P. G.,* t. vu, col. 1063, et II Cor., n. 15-16; *ibid.,* col. 1064, et II Cor., iv, 4; Terlullien, /Idr. *Marcion.,* v, 12, *P. L.,* t. n, col. 501-502; Clément d'Alexandrie, *Slroni.,* iv, 16. *P. G.,* t. vm, 1305. Marcion avait inséré cette lettre dans son *Aposlolicon.* Cf. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons,* t. n. p. 513-515. Elle se trouve enfin dans les anciennes versions latines, dans la Peschito, et le canon de Muratori en fait mention. — 2° *Sa liaison avec la l'· Épilre.* — Les deux Epitres aux Corinthiens ont entre elles comme un rapport de cause à effet, dans ce sens que la **II'** semble être la suite naturelle de la Jr". Donnons quelques exemples : I Cor., xvi, 5, saint Paul annonce aux Corinthiens qu'il les visitera, lorsqu'il passera par la Macédoine, et II Cor., n, 3. il annonce aussi sa venue, et IX, 2, il est en Macédoine ; I Cor., v, 5-6, il excommunie l'incestueux, et II Cor., n, 6-8, il invoque pour lui le pardon; I Cor., xvi, 1, il indique la manière de faire la collecte, et II Cor., vm, **1**, 2, 5, 7, 11, il constate qu'elle a été faite. — 3» *Rapports avec les Actes.* — Cf. Act., tx, 23. 25, et II Cor., xi, 31-33; Act., xix, 23-40, et II Cor., I, 3-10; Act., xxm, 5, et Cor., i, 19. —4» *La langue.* — L'Épitre contient 92 ἀπαξ λεγομένα, et quelques expressions nouvelles, mais elle contient aussi des expressions que saint Paul a employées le premier, et qui se trouvent aussi dans les autres Epitres : ἀναζαινόω, tv, 16, et Col., m, 10; αντιμισθία, VI, 13, et Rom., I, 27; δυνάτεω, tx. 8; xm, 3, et Roin., xiv, 4; προεπαγγέλλοι, IX, 5. et Rom., I, 2; ὑπερπερισσεύω, vil, 4, et Rom., v, £0; χάρισμα, 1, 11, et Rom., I, 11 ; XII, 6; ψευδάδελφο;, XI, 26, et Gai., II. 4; on y trouve aussi les figures habituelles du style de saint Paul : l'anacoluthe, 1, 7; vu, 5; ix, 1013; la paronomase, m, 2; iv, 8; v, 4; vm. 22; l'oxymoron, vi, 9, 10. 14; vm, 2; xn, 5, 9, 10; le parallélisme, vu. 4-5: χ ιιι. 4; l'euphémisme, vu, 11; l'asindète, vm, 23; x, 16; xi, 20; la construction prégnante, x, 5; xi, 3; l'ironie, xi, 16; xn, 13. Cf. Jacquier, *op.* (., p. 165-166.

v. analyse. — Le prologue, i, 1-11, mis à part. l'Épitre peut se diviser en trois parties : Ie *Apologie*

de l'apôtre, i, 12-vii, 16. — Saint Paul commence par se défendre contre les accusations portées contre lui et explique en même temps sa manière d'agir à l'égard des Corinthiens, 1, 12-11, 17 ; il répond ensuite aux reproches d'orgueil qu'on lui adressait et s'efforce de justifier son ministère, Ul, 1-18; il explique de quelle manière il a rempli son ministère, et montre où se trouve le secret de sa puissance et de sa faiblesse, iv, 1-v, 21 ; il insiste sur le dévouement avec lequel il remplit son ministère, vi, 1-13, et exhorte ses lecteurs à n'avoir rien de commun avec les infidèles, 14-18; il termine enfin par quelques explications tendant à justifier sa conduite, vu, 1-16. — 2° *La collecte,* vm, 1-ix, 15__ Il exhorte les Corinthiens à donner avec largesse pour les pauvres de Jérusalem, vm, 1-15, et recommande à leur bienveillance les envoyés chargés de recueillir les offrandes, 16-24; il développe les raisons qui doivent les porter à se montrer généreux pour leurs frères de Jérusalem, IX, 1-15. — 3° *Défense de son autorité apostolique,* x, 1-XIll, 10. — Il menace les Corinthiens d'employer à leur égard les armes spirituelles, X, 1-6, et se défend de s'èlre glorifié, x, 7-18; il parle de la charité qu'il a pour ses adversaires, xi, 1-15, et énumère rapidement tous les travaux qu'il a entrepris et toutes les souffrances qu'il a endurées pour le Christ, 16-33; il passe en revue les faveurs qu'il a reçues de Dieu, xn, 1-21; il exhorte les Corinthiens à revenir au devoir et à ne pas l'obliger à employer à leur égard la sévérité, xur, 1-10. L'Épitre se termine par un épilogue, où l'on retrouve les sentiments ordinaires de Paul, 11-13.

R. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros,* Paris, 1880, p. 447-458; Jacquier, *Histoire des livres du N. T.,* Paris, 1903. p. 139-109; J. Belser, *Einleitung in dos N. T.,* Fribourgen-Brisgau, 1901, p. 489-507 ; A. Sabatier, *L'apôtre Paul,* 3* édit., Paris, 1896, p. 162-185; A. Jülicher, *Einleitung in dus N. T.*. 3' et 4'édit., Tubinguo et Leipzig, 1901, p. 67-79; F. Godet, *Introduction au N. T.*. Neuchâtel. 1893, t. 1, p. 364-403; Th. Zahn, *Einleitung in das .V. 7'.*, 2- édit., Leipzig, 1900, t. i, p. 219 250: Me Le Camus, *L'œuvre des apôtres,* Paris, 1905, t. ut, p. 228-303.

II. Théologie. — La П* Épitre aux Corinthiens n'est pasaussi riche en enseignements théologiques que la 1". Recueillons les principaux éléments doctrinaux.

I. christologie. — Saint Paul enseigne formellement la divinité de Jésus-Christ : 1,3, Dieu est père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, πατήρ τοὐ χυρίου ἡμῶν Ιησοὐ Χριστοὐ; χι, 31, contient la même affirmation et dans les mêmes termes : 'Ο θεὸ καὶ πατὴρ τοὐ κυρίου ἡμῶν Ιησοὐ Χριστοὐ. Jésus-Christ, en tant que Fils de Dieu Je Père, lui est donc consubstantiel, 1, 19. L'apôtre renverse les rapports et enseigne que Jésus-Christ est le Filsde Dieu: Ὁ γὰρ τοὐ θεοὐ υιό; 'Ιησοὐ Χριστὸ ,iv,4; le Christ est l'image de Dieu : δ ἐστιν εἰκών τοὐ Θεοὐ.

II. L'ONCTION ET LA SIC,ILLATION, I, 21-22; V, 5. — Dans ces passages, saint Paul déclare que Dieu nous affermit pour le Christ, ὁ δὲ βεβαιὼν... ει Χριστὸν, qu'il nous a oints, και χρίσα ἡμὰ , qu'il nous a marqués d'un sceau, ὁ καὶ σφραγισάμενο ἡμὰ , et qu'il a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit, και δοὐ τον αρραβὼνα τοὐ πνεύματο ἐν ται; καρδίαι ἡμῶν. Quel est le sens de ces expressions? Saint Jean Chrysostome dit, *Jn 11 ad Cor.,* homil. Ill, n. 4. *P. G.,* t. lxi, col. 411, que Dieu nous affermit pour le Christ, parce qu'il ne permet pas que nous défaillions de la foi dans le Christ : ὁ [Θεὸ] μὴ ἐών ἡμὰ πατασαιἑ ιεσὀαι ἐκ τἡ πίστεω τἡ ει τον Χριστόν. Saint Thomas, *In Pa ad Cor.,* c. 1, 21, lect. v, dit que Dieu nous affermit *in rera prædicalione Christi, ...ex quo* [C/irislus] *est nobiscum et nos sumus in Christo, non mentimur.* Les autres expressions font très vraisemblablement allusion au baptême. Par la réception du baptême le chrétien est comme marqué d'un sceau, qui le distingue des non-baptisés et en lait un membre du corps mystique de Jésus-Christ. Et comme le baptême comporte la réception du Saint-Esprit, l'apôtre ajoute que Dieu, en nous marquant du sceau baptismal, nous donne les arrhes du Saint-Esprit. Écoulons le beau commentaire de saint Jean Chrysostome, *ibid.,* n. 2, col. 417-418 : « Ainsi, par le baptême, toi aussi tu deviens roi, prêtre et prophète ; roi, parce que tu as jeté par terre toutes les mauvaises actions et tu as égorgé les péchés; prêtre, parce que tu t'es offert toi-meme a Dieu, tu as immolé ton corps, et es toi-même immolé...; prophète, parce que tu apprends les choses futures, tu es divinement inspiré et marqué d'un sceau. De même que l'on imprime un sceau aux soldais, ainsi le Saint-Esprit est imposé aux fidèles, et si lu abandonnes ton poste, tu seras en vue à tout le monde. Les Juifs avaient poursceau la circoncision ; mais nous nousavons [pour sceau] les arrhes de l'Esprit. » Οὔτω καὶ οὐ γίνη βασιλεὐ , καὶ ἱερεὐ , καὶ προφήτη ἐν τω λουτρὼ-βασιλεὐ μέν, πάσα χαμαὶ ριψα τὰ πονηρὸ πράξει , καὶ τάἁμαρτήματα κατασφάξα - ἱερεὐ δέ, εαυτὸν προσενεγκὼν τὼ Θεὼ καὶ καταΟὐσα τὸ σὼμα, και σφραγεὶ και αυτὸ - ...προφήτη δὲ τα μέλλοντα μανΟάνων, και ενΟου γινόμενο καὶ σφραγισἀμενο . Κατάπερ γὰρ στρατιὼται σφραγὶ , οὕτω καὶ τοὶ πιστοὶ; τὸ Πνεὺμα ἐπιτἱθεται- καν λειποτακτήση , κατάδηλο γίνη πάσιν. 'Ιουδαιοι μἑν γάρ εἰχον σφραγὶδα τὴν περιτομήν, ημεὶ δετὸν αρραβὼνα τοὐ Ιἰνεὐματο .

Ht. LA TRANSFORMATION, in, 18. — La première partie de ce verset s'oppose à ce qui vient d'être dit. En voile cachait aux Juifs la Mie de Jahvéh. Il n'en est pas ainsi du baptisé : celui-ci,le visaga découvert, contemple dans un miroir la gloire du Seigneur. Quelle est cette image dans laquelle il est transformé?Saint Jean Chrysostome, *ibid.,* homil. vu, n. 5, col. 448, répond : « Lorsque nous avons été baptisés, l'âme, purifiée par l'Esprit, devient plus brillante que le soleil; et non seulement nous contemplons la gloire de Dieu, mais nous en puisons quelques rayons. » Ὁμοὐ τε γὰρ βαπτιζὸμεὀα καὶ ὑπὲρ τον ἥλιον η ψυχὴ λάμπει, τὼ Πνεὺματι καὐαιρομένη- καὶ οὐ μόνον ὁρὼμεν εἰ τὴν δὸξαν τοὐ Θεοὐ, ἀλλὰ καὶ ἐκεἰΟεν δεχὸμεΟὰ τινα αἰ'γλην.

IV. la résurrection, tv. 14. — Ce verset affirme le fait de la résurrection, et en indique la cause : Dieu, qui a ressuscité Jésus-Christ, nous ressuscitera et nous fera paraître en sa présence.

v. *la gloire éternelle,* iv, 17; v, 1-4. — Le premier de ces textes nous apprend que nos légères afflictions du moment présent produisent, pour nous, au delà de toute mesure un « poids éternel de gloire », αιώνιον βάρο δὸξη . D'après saint Paul, il existe donc un lien de causalité entre les épreuves de la vie présente et la récompense future. Commentant le terme « poids », saint Thomas, *ibid.,* c. iv, 17, lect. v. s'exprime ainsi : *Et dicil* « pondus » *propter duo. Pondus enini inclinai, et trahit ad motum suum quæ subsunt sibi. Sic gloria alterna erit tanta, quod lotum hominem faciet gloriosum, et in anima et in corpore : nihil erit in homine, quod non sequatur impetum gloria.·. Vel dicitur* « pondus » *propter pretiositatem, nam pretiosa solum ponderari consueverunt.* Au verset 18, saint Paul donne la raison de cette récompense en disant que les chrétiens regardent, non point aux choses visibles, mais aux choses invisibles; car les choses visibles sont passagères et les choses invisibles éternelles. « Quoi pie, dit saint Jean Chrysostome, *ibid.,* homil. tx, n.2, col.462. le présent soit doux, il n'est cependant pas éternel; mais sa douleur est éternelle et impardonnable. » El γὰρ καὶ τὸ παρόν ἥδυ ἀλλ' οὐ διηνεκέ - τὸ μέντοι οδυνηρὸν αυτοὐ, διηνεκέ καὶ ἀσὐγγνωστον. — V, 1, est une comparaison sensible : le corps est comme la demeure, la tente, οικἰα τοὐ σκἡνου, de l'âme. *Homo enim,* dit saint Thomas, *ibid.,* c. v, 1, lect. I, *ut dictum est, dicitur mens, ami sit principalius in homine, quæ quidem*

mens se habet ad corpus sicut homo ail domum. Sicut enim destructa domo, non destruitur homo eam inhabitans, sed manet; sic destructo corpore, non destruitur mens seu anima rationalis, sed manet. La demeure qui est l'ouvrage de Dieu, οικοδομὴν *is.* Θεού, la maison éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, et qui est dans les cieux, οικίαν αχειροποίητον, αιώνιον ἐν τοϊ οὐρανοϊ , n'est autre que la gloire éternelle, ou le corps glorifié : *Ædi/icium,* dit saint Thomas, *ibid., dico,* « domum non manufactam, » *id est non opere hominis, nec opere naturae, sed corpus incorruptibile quod assumemus; quod quidem non est manufaclum, quia incorruptibilitas in corporibus nostris provenit solum ex operatione divina.* Le verset 2 exprime le désir que l'on a d'étre revêtu du domicile céleste. « Quel domicile, se demande saint .lean Chrysostome, *ibid.,* hornil. x, n. 1, col. 467. Le corps incorruptible, τὸ σώμα το ἀφθαρτον..., il l'appelle céleste â causede son incorruptibilité, » ἐξ οϋρανου δὲ αυτό φησὶ δια τὸ ἀφθαρτο?. Le verset 3 : « Si du moins nous sommes trouvés vêtus et non pas nus, » est assez obscur. Saint .Jean Chrysostome, *ibid.,* propose deux interprétations, dont il préfère la seconde : « Si nous déposons le corps, nous ne nous présenterons pas là sans le corps, mais nous nous présenterons avec un corps incorruptible... Pour que tous ne se confient pas en la résurrection, il [saint Paul| dit : « Si du « moins nous sommes trouvés vêtus, » c'est-à-dire si nous avons l'incorruptibilité et un corps incorruptible; « et « que nous ne soyons pas trouvés nus, » de gloire et de sûreté. » Κῖν ἀποθώμεθα τὸ σώμα, οὐ χωρὶ σώματο ἐχει παρασθησόμεθα, αλλὰ και μετὰ τοῦ αὐτοϋ ἀθάρτου γενομένου... "Ινα γὰρ μη *ἀηα* τὴ ἀναστάσεω πάντε θαρρώσι, φησιν. Ei" γε καὶ ἐνδυσάμενο" τουτέστιν, αφθαρσίαν χαὶ σώμα ἀφθαρτον λαβόντε οὐ γυμνο'ι εὑρεθησόμεθα, δὸξη καὶ ασφαλεία . C'est aussi au même Père qu'il faut demander l'explication du verset 4 : « Je ne dis pas que nous gémissons, à cause de la déposition du corps... mais parce que nous [aspirons] à le revêtir d'incorruptibilité. Ce qui fait que nous sommes accablés par le corps, ce n'est pas parce que nous avons un corps, mais parce que ce corps est corruptible et passible; c'est ce qui nous afllige ; lorsque la vie vient, elle détruit la corruption, mais non le corps. » Οὐδὲ ἐγώ τοὺτο λέγω, φησιν ὀτι διὰ τοὺτο στενάζομεν, "να αὐτο ἀποθώμεθα... ἀλλ' ἵνα ἐπενδυσώμεθα αὐτω τὴν αφθαρσίαν. Και γὰρ τοϋτό ἐστιν, ὡ τὸ σώμα βαρυνόμεθα, οὐχ ὀτι σώμα, ἀλλ'οτι Οαρτὸν περικείμεθα σώμα καὶ παθὴτον τούτο γὰρ ἡμϊν χαΐ τὴν λὐπην παρέχει" ἀλλα αναλίσκει καὶ δαπανὰ την θορὰν ἡ ζωὴ παραγινομένη, τὴν φθοράν, οὐ τὸ σώμα. *Ibid.,* n. 2, col. 468.

vi. le JUGEMENT dernier,N,W. — Tous les hommes sont appelés à comparaître devant le tribunal du Christ. Chacun recevra la récompense ou le châtiment pour les actions bonnes ou mauvaises qu'il aura faites par le corps, δια τοὺ σώματο . Ce verset enseigne donc que le Christ sera le juge, ἐμπροσθεν τοὺ βήματο τοὺ Χριστοὺ, et que l'âme et le corps seront également récompensés ou punis selon le bien ou le mal, εϊτε αγαθὸν εϊτε κακόν, qu'ils auront faits dans la vie présente.

Vil. JÉSUS-CURIST EST mort pour tous les hommes, v, 1-4-15. — Saint Paul affirme deux fois ce fait : 14 *b,* « si un seul est mort pour tous, » ει ει ὑπέρ πάντων ἀπέθανεν, 15α. « Et il est mort pour tous, » και ὑπέρ πάντων ἀπέθανεν. C'est là une vérité de foi définie dans le canon 4 du concile de Quiercy (849) contre Gottescalc. Cf. Benzinger, *Enchiridion,* 6« édit-, p. 97. La tin du verset 14 : « tous sonls morts » ne peut se rapporter qu'au péché originel. On voit ainsi l'enchaînernenl des idées de saint Paul. Jésus-Christ n'est mort pour tous les hommes que parce que tous les hommes étaient morts à la vie de la grâce; si tous les hommes notaient pas morts, Jésus-Christ ne serait pas mort pour tous : l'universalité de la mort des hommes est la condition de l'application universelle de la mort de Jésus-Christ; puisque le mal était général, le remède devait l'être aussi. Mais si la mort de Jésus-Christ a été occasionnée par le péché de l'homme, elle a aussi, d'après saint Paul, un but : c'est que ceux qui vivent, ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité, c'est-à-dire pour Jésus-Christ. *Totam vitam suam,* dit saint Thomas, *ibid.,* c. v, 15, led. in, *ordinet ad servilium et honorem Christi... Et horum ratio est, quia unusquisque operans sumit regulam operis sui a /ine. Unde si Christus est finis vilæ nostrie, vitam nostram debemus regulare non secundum voluntatem nostram, sed secundum voluntatem Christi.*

vm. la rénovation intérieure,n, 17. — L'apôtre continue son argumentation et tire, pour ainsi dire, une conclusion : « Si quelqu'un [est) dans le Christ, [il est] une nouvelle créature, » εϊ τι ἐν Χριστώ, καινὴ κτίσι . « Les choses anciennes sont passées, τα αρχαία παρῆλθεν, toutes choses sont devenues nouvelles, » γέγονεν καινὰ τὰ πάντα, « Si quelqu'un, dit saint Jean Chrysostome, *ibid.,* hornil. xi, n. 2, col. 475, croit en lui [au Christ], il entre dans une autre formation; car il a été engendré d'en haut par l'Esprit. » Ei τι ἐπίστευσεν αὐτώ, φησιν, ει ἑτέραν ἡλθε δημιουργίαν" και γάρ ἀνωθεν ἐγεννήθη διὰ Πνεύματο . Par cela même, que celui qui est dans le Christ, est une nouvelle créature, il s'est dépouillé de tout ce qui était en lui,et a comme revêtu une nouvelle nature. Cf. tv, 16.

IX. LA RÉCONCILIA I ION PAR JÉSUS-CERIST, V, 18-19. — La cause principale de la réconciliation est Dieu ; Jésus-Christ est la cause médiatrice, διὰ 'Ιησοὺ Χριστοὺ. Dieu le Père s'est réconcilié le monde, dit saint Thomas, *ibid.,* c. v, 18, lect. v, *per incarnatum Verbum Homines enim erant inimici Dei propter peccatum ; Christus autem hanc inimicitiam abstulit de medio, satisfaciens pro peccato, et fecit concordiam.* Dieu était dans le Christ, ἡν ἐν Χριστώ, se réconciliant le monde; l'expression : ἐν Χριστώ a, pour saint Jean Chrysostome, le même sens que ."διὰ τοὺ Χριστοὺ. Dieu se réconciliait le monde,en n'imputantpas aux hommes leurs offenses, *id est,* dit saint Thomas, *ibid., }.* 19, *non habens in memoria illorum delicta tam actualia quam originalia ad puniendum, pro quibus Christus plene satisfecit. Et secundum hoc dicitur nos reconciliasse sibi, in quantum non imputat delicia noslra nobis.* Le verset 21 complete cette considération : pour nous justifier devant Dieu, il [Dieu] a fait péché pour nous celui [Jésus-Christ] qui n'a point connu le péché : Τον [Χριστόν) μὴ γνόντα αμαρτίαν, ὑπέρ ἡμών αμαρτίαν ἐποίησεν [ὁ Θεὸ], c'est-à-dire, observe saint Jean Chrysostome, *ibid.,* n. 3, col. 478, il [Dieu] permit qu'il fût condamné comme un pécheur, et qu'il mourût comme un maudit, ὡ αμαρτωλόν κατακριθῆναι ἀφῆκεν, ὡ ἐπικατάρατον ἀποθανεϊν.

x. LA TRINITÉ, χιιι, 13. — Cette doxologie contient l'affirmation du dogme trinitaire. Démarquons l'attribution des dons, qui n'est pas toujours la même dans les Épitres de saint Paul : la grâce appartient à Jésus-Christ, la charité à Dieu [le Père] et la communication au Saint-Esprit. Saint Jean Chrysostome, apres avoir comparé ce passage à d'autres, *ibid.,* hornil. xxx, n. 2, col. 678, fait la réflexion suivante : « Ainsi les choses de la Trinité sont indivises; là où se trouve la communication de l'Esprit, on la trouve aussi [appartenant] au Fils; et là où est la grâce du Fils, [elle est aussi au Père et au Saint-Esprit. » Οὺτω τὰ τὴ Τριάδα αδιαίρετα" καὶ οὐ τοὺ Iΐνεύματὸ ἐστι ἡ κοινωνία, *ζ'.ζ:.-* χαι τοὺ Ποὺ" καὶ οὐ τοὺ Γιοϋ ἐστιν ἡ χάρι , κα; τοὺ Iίατρο και τοὺ ἀγιου Πνεύματο .

S. Jean Chrysostome, *In II" ad Cor. hom., P. G..* I. Lxr. col. 381-1610; S.CyriUed'Alexandrie,*Fragmenta, P. G.,t.* l x x î-

col. 915-951 ; Théodoret. *Interpretatio. P G.,* t. l x x x ii, col.376-460; Œcuménius, *Comment., P. G.,* t. cxvill, col. 909-1088: 'Vhéophylacte, *Explanatio, P. G.,t.* cxxiv, col. 795-952; Ambrosiaster, *Comment., P. L.,* t. XXX, col. 771-806: Primasius d'Adrumëte, *Comment., P. L.,* t. i.xvin, col. 553-584: Sedulius Scotus, *Collect., P. L.,* t. Cl*l, col. 161-184; Walafrid Slrubon, *Glossa ordin., P. L.,* t. cxiv, col. 551-570; Haymon d'Alberstadt. *Expositio, P. L·.,* t. cxvii, col. 605-668: Hugues de Saint-Victor, *Quxst. el drcis., P. L.,* t. c l x x v , col. 543-553; Hervée de Bourges. *Comment., P. L.,* t. ci.xxxi, col. 1001-1126: Pierre Lombard. *Collect., P. L.,* t. c x c ii, col.9-94: S. Thomas d'Aquin, *Comment.,* Paris, 1880; Cajetun, *J.itéralis exposil.^* Borne; 1529; Salmeron, *Comment.,* Cologne, 1614, t. xiv; B. Justiniani, *Explanat.,* Lyon, 1612; Estius, *Comment..* Douai. 1614; Corneille de la Pierre, *Comment.,* Anvers, 1614; B. de Picquigny, *Triplex expositio,* Paris, 1703; Noël Alexandre. *Comment, literalis,* Naples, 1741; dom Calmet, *Commentaire,* Paris. 1707; Maier. *Commentar über den zweiten Brief an die Corinther,* Fribourg-en-Brisgau, 1865; Maunoury, *Commentaire sur les deux Epitres de saint Paul aux Corinthiens,* Paris, 1880; R. Comely, *Comment. iwEpist. ad Corinthios alteram,* Paris, 1892; Schneedorfer. *Der zweite Brief Pauli an die Korinther,* Munster, 1907; .l. G. Fr. Leun, *Pauli ad Curint. epistola secunda græce perp, annot. illustrata,* Lemgo, 1805; E. A. G. Krause. *Animadversiones in IP" Epistolam ad Cor.,* Kœnigsberg, 1818; Chr. Emmerling, *Epistola Pauli ad Cor. posterior,* Leipzig. 1823; L. J. Rückert, *Der zweite Brief Pauli an die Korinther.* Leipzig, 1837; E. Osiander, *Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinther,* Stuttgart, 1858; A. Klopper, *Commentar über das zweite Sendschreiben des Ap. Paulus an die Gemeinde zu Korinth,* Berlin. 1874; G. Heinrici, *Das zweite Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinther,* Berlin. 1887 ; ld., *Der zweite Brief an die Korinther,* 8· édit., Gœttingue, 1900: Plumptre, *Commentary on Second Corinthians,* Londres, 1881 ; Waite, *Speaker's Commentary on second Epistle to the Corinthians,* Londres. 1881 ; Farrar, *Pulpit Commentary on second Epistle to the Corinthians,* Londres, 1883 : A. Beet, *Commentary on the Epistles to the Corinthians,* Londres, 1885; Reinecke, *Der zweite Brief Pauli an die Korinther,* Leipzig, 1886; Bousset, *Der zweite Brief an die Korinther,* dans *Die Schriften des N. T.,* 2* édit., Gœttingue, 1907, t. n, p. 161-217. Cf. *Dictionnaire de la Bible,* t. n, col. 995-1005.

V. Ermoni.

CORNEILLE, pape, successeur de Fabien, élu en avril 251, mort en juin 253.

A la mort du pape Fabien, martyrisé au commencement de la persécution de Déce (20 janvier 250), le siège romain demeura vacant pendant seize mois. Durant une si longue vacance,tes prêtres de Rome qui avaient gouverné collectivement l'Église romaine s'étaient acquis une certaine notoriété, particulièrement le prêtre Novatien, auteur de plusieurs ouvrages et qui avait rédigé plusieurs des lettres que le clergé de Rome adressait aux Églises du dehors. Il était un candidat désigné pour le saint-siège, lorsque la lin de la persécution permit d'élire un pape. Cependant les suffrages se portèrent en majorité sur le prêtre Corneille (avril 251). Novatien, élu par une minorité, se lit sacrer par trois évêques italiens qu'il avait mandés à Rome et expédia des lettres aux Eglises pour se faire reconnaître. Manifestement le bon droit était du côté de Corneille qui fut reconnu par Denys d'Alexandrie, par Cyprien de Carthage et par l'ensemble de l'Église. Ea lettre de Corneille à Fabien d'Antioche, conservée par Eusèbe, est une des sources précieuses de cette histoire.

Il y avait, à la source du schisme de Novatien, autre chose qu'une vulgaire déception d'ambitieux. Les deux rivaux ditli raient d'avis sur le traitement qu'il convenait d'appliquer aux chrétiens qui avaient renoncé à la foi pendant la persécution. Le rigorisme de Novatien n'acceptait point les *lapsi* à la réconciliation avec l'Église, laquelle ne devait compter que des *purs (en* grec *cathares).* C'était, en somme, une reprise de la querelle plus générale qui avait agité les pontificats de Zéphirin (198-217) et de Calliste 217-222) au sujet de la réconciliation avec l'Église ou de l'exclusion perpétuelle des grands pécheurs. Les évêques d'Urient étaient enclins à la sévérité envers les chrétiens qui avaient succombé dans la persécution et disposés à prêter l'oreille aux suggestions des novatiens. Tels étaient Méruzanes d'Arménie, Thélymidrès, évêque de Laodicée, Fabien d'Antioche, le plus notable de tous, auquel Denys d'Alexandrie écrivit en faveur du pape Corneille. Eusèbe nous a conservé une analyse de la lettre qu'il écrivit également à Novatien pour l'exhorter à la démission.

Mais ce fut surtout Carthage qui fut troublée par l'affaire des *lapsi,* chrétiens tièdes qui avaient renoncé, sans grande lutte et seulement en apparence, à leur foi et qui redemandaient la communion de l'Eglise aussitôt le danger passé. Ils mettaient même en jeu d'une façon peu discrète l'intervention des confesseurs de la foi qui. au lieu de recommander simplement les coupables à l'indulgence de l'évêque, semblaient vouloir d'autorité réconcilier ces pécheurs avec l'Eglise. Saint Cyprien manœuvrait entre les deux écueils de l'indulgence excessive et du rigorisme désespérant. Il avait noué une correspondance très suivie avec le pape Corneille, qu'il avait reconnu après avoir reçu de la députation de l'Église romaine les éclaircissements nécessaires sur la double élection au siège de Rome. Toute cette correspondance témoigne des sentiments personnels de confiance et d'amitié des deux évêques; elle offre aussi les documents les moins suspects sur la prééminence de l'Église romaine, et sur la nature el le mode des rapports qu'entretenaient les Eglises. Saint Cyprien à son tour eut affaire à un petit schisme local suscité par le diacre Felicissimus à propos des mesures qu'il avait prises à l'égard des *lapsi,* et il eut à demander l'appui et la reconnaissance de l'évêque Corneille.

De la lettre du pape Corneille à Fabien d'Antioche, à retenir ce renseignement statistique que l'Église romaine comptait alorsquarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes, et cinquante-deux exorcistes, lecteurs ou portiers.

Exilé à Centumcellæ (Civitavecchia) en 252, le pape Corneille y mourut martyr en 253. Sa mort eut lieu au mois de juin ; mais la translation de ses restes à Rome eut lieu très vraisemblablement un 14 septembre, date de la mort de saint Cyprien, dont la mémoire demeura unie à celle de Corneille dans une fête commune. La date du 14 septembre fut ainsi accréditée par les martyrologes comme celle de la mort de Corneille. Le pape fut enterré dans une crypte voisine du cimetière de Calliste. Son épitaphe n'est pas rédigée en grec comme celle des papes du lit' siècle. Elle porte les mots : *Cornélius martyr. E. P.* Son successeur fut le pape Lucius.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum,* 2· édit., 1885. t. i, p. 243; Duchesne, *Liber pontificalis,* 1886, t. I, p. 150; Eusèbe, *H. E.,* l. VI, c. x l iii, xi.v; S. Jérôme, *De «iris illustribus,* 67; *Acta sanctorum,* t. iv septembres, p. 143 sq.; Lettres de saint Cyprien, édit. Hartel, spécialement epist. x i.iv , XLV, X1.VHI, XI.1X, i.v, l v iii, i.tx, i.xi, i.xvn, Lxvui; *Passio S. Cornelii papæ,* dans *Catalogus cod. hagiogr. bibl. reg. Bruajell.,* 1886, t. I. p. 80.

H. Remuer.

CORNEJO DE PEDROSA pierre, carme espagnol que le *Dictionnaire des dictionnaires,* de Paul Guérin, t. ni, p. 396, confond à tort avec son homonyme et contemporain qui écrivit sur la Ligue, naquit à Salamanque en 1566. Il conquit le grade de maître en théologie dans une circonstance mémorable. Philippe III d'Espagne étant de passage à Salamanque, le corps professoral de la célèbre université de celte ville lui proposa d'assister à la soutenance d'une thèse; choisi pour cet honneur périlleux, le P. Cornejo défendit sa thèse avec un incomparable éclat. Devenu plus tard professeur à cette université, il acquit promptement une grande autorité : les hommes les plus doctes, les princes, le roi Philippe recouraient yolou-

tiers à ses lumières dans leurs afi'aires les plus importantes. Le pape Paul V, qui l'avait en la plus haute estime et qui l'appelait *vere dignus Ecclesiæ Dei doctor,* voulut à diverses reprises l'élever aux honneurs de l'épiscopal, mais l'humble religieux réussit chaque fois à les éviter, trouvant son bonheur, disait-il, dans la pauvreté évangélique. Son couvent édita ses écrits qu'une mort prématurée, arrivée le 31 mars 1618, ne lui permit pas de publier. '2 in-fol., Pintia, 1628, 1629. Le I. i. dédié à Philippe IV, comprend les traités *De scientia Dei; De prædeslhiatione; De Trinitate; De voluntario et involuntario; De actibus humanis; De bonitate et malilia; De conscientia.* Le t. n traite *De incarnatione; De scientia Christi; De. conceptione U. Γ. Mariæ; De sacratissima eucharistia; De censuris; De matrimonio,* Une 2' édition de cet ouvrage a paru à Bamberg, 1671.

Cosme de Villiers. *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, -1752, t n. col. 566: Moréri. *Grand dictionnaire historique,* Paris. 1712. t. n. p. 460; Le Mire, *Bibliotheca ecclesiastica sæculi xvn,* Anvers, 1639, p. 202.

P. Servais.

CORNOLDI Jean-Marie, jésuite italien, naquit à Venise, le 29 septembre 1822, entra au noviciat le 8 août 1840, et enseigna la philosophie à Modéne. à Feldkirch, à Padoue, à Vérone et à Fagnano. Il se dévoua avec une extrême ardeur à défendre la doctrine de saint Thomas et à propager le mouvement de retour à la philosophie scolastique, dont Liberatore, Kleutgen et Sanseverino avaient donné le signal et l'exemple. En vue de promouvoir ces idées, il fonda à Bologne, le 9 mars 1874, avec Travaglini, l'académie philosophieo-médicale de saint Thomas, dirigea la revue : *La scienza italiana,* qui, à partir de 1876, en fut l'organe et s'unit en 1891 à la *Scuola cattolica,* de Milan. C'est encore lui qui à Rome eut l'initiative de la fondation de l'académie de saint Thomas et de son organe périodique *L'Accademia romana di S. Tommaso,* En 1880, il fut attaché officiellement à la rédaction de la *Civillà caltolica,* à laquelle il collaborait déjà depuis plusieurs années et qu'il dirigea durant trois ans. Il mourut à Rome, le 18 janvier 1892. Il a laissé des ouvrages importants et de nombreux articles dans les revues qu'il avait fondées ou dirigées. Les principaux sont: en 1854, une brochure sur *les systèmes mécanique et dynamique;* en IS68, il s'efforça de prouver, avec beaucoup d'ingéniosité, que saintThomas n'avait point nié l'immaculée conception de .Marie, et sa dissertation fut insérée dans le t. xxv de l'édition de Parme des Œuvres de saint Thomas, 1873; en 1871, il réédita le *Thesaurus philosophorum* de Reeb. Son œuvre capitale fut les *Lezioni di filoso/ia,* Florence, 1872, qui, dans leur 3· édit., 1882, prirent le titre de : *La filosoiia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquiuo,* et furent traduites en anglais, en français, 1878, et même en lalin par le patriarche de Venise, 1878. En outre, il publia un commentaire théologico-philosophique de la *Divine comédie,* 1888; un autre commentaire : *Della pluralità delle forme,* Bologne, 1877, sur l'opuscule de saint Thomas dont Uccelli venait de découvrir la dernière partie ; plusieurs articles sur *l'ontologisme* en 1878, sur la *doctrine de Rosmini* en 1881; *La conciliatione della fede cattolica con la vera scienza,* Bologne, 1877; *Dei principii /izico-razionali seconda S. Tommaso d'Aguino,* Bologne, 1881; *La sintesi chimica,* Rome, 1882; 5. *Pietro in Rama,* 1872, trois conférences sur la venue de saint Pierre à Rome, et la r filiation d'un opuscule protestant sur ce sujet. Tout en louant son œuvre et l'heureuse influence de ses écrits, on a reproché au P. Cornoldi certaines exagérations et surtout un dédain injustifié de la philosophie moderne, dont l'histoire n'est pour lui que « l'histoire des aberrations intellectuelles de l'homme..., la pathologie de la raison humaine ». *Philosophie scolastique,* trad, franç., p. 16.

Hurler, *Nomenclator,* t. m. col. 1215: *Civillà cattolica,* série xv, t. i, p. 318; Sommervogel, *Bibliothèque delà C· d Jésus,* t. ix, col. 114.

H. Dutouquet.

CORONA Matthias est le nom latinisé dont signa son grand ouvrage un carme, d'une famille originaire de VVestphalie, né à Liège en 1598 et entré en religion en 1614. Le P. Matthias avait été reçu docteur de théologie en Sorbonne ; il fut pendant de longues années prieur â Liège de son couvent, qu'il avait reconstruit, et il exerça la charge de commissaire dans la province belge. On le représente comme très zélé pour la régularité de l'observance dans les communautés de sa famille religieuse, et l'ouvrage qu'il composa, sans arriver à l'imprimer en entier, reste comme témoin de sa profonde science théologique. Le P. Matthias mourut à Liège le 18 février 1676. Outre une vie de saint Albert éditée en français, il est auteur d'une véritable encyclopédie théologique, en 12 in-fol., sous ce litre assez bizarre : *Sanctitas Ecclesiæ Romanæ in S. Elia propheta, carmelitarum protoparenle figurata, seu expositio litteralis, mystica et moralis sparsim a c. xvii libri III Regum usque ad c. xn; libri IV Regum inclusive, sanctitatem Ecclesiæ Romanæ delineans.* Le Ier volume parut à Liège en 1663 et le vit', imprimé après sa mort, fut édité en 1677. Les autres sont restés manuscrits. On trouve difficilement cet ouvrage complet qui traite : *De existenlia, signis, origine, propagatione Ecclesiæ romanæ,* Liège, 1663, t. t; *De Ecclesia romana et ejus primatu ubique recepto,* 1664, t. it : *De S. Petri et successorum eius potestate spirituali et infallibili in rebus fidei, morum et regimine Ecclesiæ,* 1668, t. m; *De dignitate et potestate spirituali episcoporum,* 1671, t. tv; *De potestate judiciali episcoi orum et jure militari præsulum juridiclionem temporalem habentium,* 1673, t. v; *De missionibus aposlolicis seu de utilitate sacrarum missionum, virtutibus, privilegiis, officio et potestate missionariorum,* 1675, t. vi; *Tractatus posthumus de potestate et dignitate S. R. E. cardinalium, nuntiorum, legatorum apostolicorum et inquisitorum fidei, cum auctario ad E. R. sanctitatem confirmandam,* 1677, t. vu. Ce volume fut édité par le P. Timothée de la Purification, auquel l'auteur avait laissé ses manuscrits. Les autres volumes devaient traiter : *Quomodo E. R. sil sancta : a principibus christianis ; a populo fideli ; quia sanctitatem Dei propugnat ; quia sanctitatem Dei defendit ; quia septem sacramenta sustinet.*

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. π. col. 408: Foppens, *Bibliotheca belgica,* Bruxelles, 1739. t. n, p. 872; Hurter, *Nomenclator, t.* n. coi. 86.

P. Édouard d'Alençon.

CORONEL Grégoire Nunez, Portugais, de l'ordre des auguslins. Appelé à Rome pour enseigner la théologie dans les couvents de son ordre, il fut nommé par Clément VIII secrétaire de la Congrégation *De auxiliis,* et y combattit vigoureusement le molinisme. En 1607, Paul V voulut lui conférer l'épiscopal, qu'il refusa par humilité. Sa mort eut lieu bien avant 1650. (In a de lui : 1» *Libri X de vera Christi Ecclesia,* Rome. 1594; 2» *De optimo reipublieæ statu libri VI,* Rome, 1597 ; 3° *De materiis in congregatione de auxilii? agitatis,* Francfort, 1605 ; 4» *De traditionibus apostolicis,* Rome, 1597

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana,* p. 636-637; Berti, *B··, viarium ecclesiasticae historia*;* Herrera, *Alphabetum slinianum,* p. 304; Elssius. *Encomiasticon augustiniannm* p. 249; Jucher. *Allgemeincs Gelehrten-Lexicon,* t. lit. coi. ·.‹«? Narducci, *Catalogus manuscriptorum bibliotheca A-* ■:.? Rome, 1893, p. 350; Lantech *Postrenia sæcula sex* r- : ı ·› *augustinianæ,* t. n, p. 280; *Kirchenlexikon,* t. in. - · - Lupez, *Monastici Crusenii additamenta,* p. 194- Hurter *menclator,* t. i, p. 152.

A. Palmieri.

CORPORATIONS. — I. Définition, d'après l'encyclique *Rerum novarem.* II. Nouveauté du problème pour les théologiens. Ill. De quel droit les corporations existent. IV. Principes religieux des corporations. V. Principes sociaux d'organisation. VI. Rapports avec l'État. VII. Effets sociaux. VIH. Questions controversables. ·.

I. Définition, n'APBÈs l'encyclique *Rerum novarum* (15 mai I89I). — Léon XIII recommanda fortement les *sodalitia opificum,* pour une honnête et chrétienne solution de la question sociale. Le traducteur officiel de l'encyclique (cardinal Penaud) interpréta le mot par celui de *corporations ouvrières (§ Postremo domini ipsique opi/ices).* Un peu plus loin, le texte original appelle *sodalitia opificum* des sociétés purement ouvrières et des sociétés mixtes d'ouvriers et de patrons. Dans un autre passage, le latin *collegia* se traduit par *corporations ou syndicats* (§Veruni *tamen in his).*

Ainsi, dans l'usage de Léon XIII et de son interprète approuvé, corporation devient synonyme de groupement entre des travailleurs de la même industrie ou du même métier; et cela, *dans un sens large* qui inclut aussi bien le syndicat moderne, soit ouvrier, soit mixte.

C'est un *sens neuf* du mot corporation. Dans l'usage ordinaire des historiens, sociologues ou économistes, le terme ne manque pas d'une saveur prononcée d'archaïsme, qui lui donne une toute autre compréhension : il signifie à proprement des groupements de maîtres-artisans qui, par degrés, s'assurèrent le monopole des métiers, au moyen âge et dans l'ancien régime.

L'acception nouvelle de ce vocable antique chez Léon Xlll répondit sans doute à sa spéciale acception parmi les groupes de catholiques allemands, autrichiens, belges, français, italiens et suisses, qui sont connus maintenant sous le nom de catholiques sociaux. Ces groupes constatèrent les graves injustices auxquelles son isolement expose l'ouvrier moderne, et en particulier l'ouvrier de la grande industrie ; de là, cette conclusion que les anciennes corporations furent injustement supprimées par la Révolution et que de nouvelles sont réclamées par la justice, en vue des temps actuels. L'écho direct de ces pensées se retrouve dans l'exorde même de l'encyclique *Rerum novarum.* Ainsi le pape introduisait dans son propre enseignement un terme que les fidèles, des hommes d'action, en même temps que d'étude, prenaient l'initiative de rajeunir et de populariser. C'était comme une parole de l'Église enseignée, de l'Église chercheuse et apprenante, que l'Église enseignante vérifiait bonne et consacrait, par l'organe de Léon XIII.

Observons, toutefois, une réserve incontestable du pontife. Il s'abstient de prendre parti avec tel ou tel groupe de catholiques, dans la définition controversée du *régime corporatif.* Association professionnelle entre ouvriers seuls ou bien entre patrons et ouvriers, tel est le sens général du mot *corporation* dans l'enseignement de Léon Xlll. C'est dans ce sens que le problème corporatif se pose comme relevant de la morale chrétienne; et. â ce titre, il intéresse la compétence des théologiens.

IL Nouveauté nu problème pour les théologiens. — Cette nouveauté ressort de la comparaison entre le silence général des anciens et les paroles de Léon XIII ou de plusieurs contemporains; de part el d'antre, des raisons de temps et de circonstances expliquent l'opposition des attitudes.

1« *Comment les anciens ignoraient le problème corporatif.* — Contrairement à d'autres problèmes sociaux, les anciens théologiens ne se posèrent jamais le problème des corporations; c'est que ce problème n'était pas directement inlluencé par des données de J'Écriture ou de la tradition, comme celui du mariage; il n'était pas non plus posé par Aristote, le philosophe des théologiens et leur initiateur méthodique à la philosophie sociale; il n'était pas imposé par les événements et les discussions de l'époque, à la manière de la question juive chez saint Thomas; il était résolu pratiquement, sans discussions juridiques ni philosophiques, entre artisans, en dehors du monde universitaire où spéculaient les théologiens. Par cet ensemble de causes, le problème corporatif leur demeurait étranger.

Cependant, une *attitude* existait déjà, dans l'Église, où se dessinait *implicitement* une doctrine *générale* sur le *droit* des ouvriers à s'assembler professionnellement. »

Du côté de l'Église qui est peuple, de l'Église enseignée, l'esprit chrétien des maîtres-artisans les portait à des actes spontanés et collectifs de religion, tandis que leurs intérêts de métier les groupaient économiquement. A Toulouse, au xlll· siècle, les corporations possèdent chacune son patron et sa lampe, qu'elles allument devant l'autel du saint : les charpentiers ont saint Joseph pour protecteur; les forgerons, saint Éloi; les boulangers, saint Pierre; les parcheminiers, Notre-Dame de la Chandeleur. Aux xiv· et xv' siècles, les corporations forment des sociétés religieuses, dénommées confréries. Celles-ci se réunissent dans une chapelle spéciale pour des services funèbres ou des solennités particulières. Le serment consacre l'observance des statuts. Cette dernière pratique atteste évidemment une certaine utilisation de la religion pour les fins et les intérêts de la corporation; mais elle n'atteste pas moins l'initiative religieuse des ouvriers, comme membres laïcs de l'Église : ils ont conscience pratiquement que Dieu bénit leur groupement professionnel. C'est le *commencement instinctif* d'une doctrine catholique *dans la conscience des fidèles.*

L'Église dans sa hiérarchie partage cette attitude et les pensées qu'elle enveloppe. Si les prieurs, abbés, chanoines, recteurs, évêques, ouvrentleurs locaux réguliers, chapelles, collégiales et cathédrales aux assemblées corporatives et aux confréries, comme cela se voit pendant des siècles, ces actes constituent la reconnaissance pratique d'une organisation religieuse et sociale. Or ils se retrouvent dans toute l'Europe, ces actes de bon accueil, dans toute la chrétienté. La hiérarchie catholique prend là une attitude universelle. Sans rendre aucune sentence doctrinale, elle proclame usuellement le droit corporatif dans une foule de relations amicales, au bénéfice des corporations.

Ce n'est pas que partout l'Eglise approuve en bloc tout ce que font les corporations. Elle proteste en particulier contre l'abus de certaines dévotions. Ces mesures de prudence accusent d'autant mieux *l'approbation tacite et pratique* donnée au principe général de l'association ouvrière.

Cependant, au point de vue de la *doctrine,* cette approbation purement usuelle ne constitue qu'un *état implicite,* un état *imparfait* de la pensée catholique. Il appelle des développements.

2° *Les faits nouveaux qui posèrent le problème corporatif.* — C'est depuis la Révolution française que les maux de la classe ouvrière et les problèmes conséquemment soulevés ont provoque ce développement. Dans un mélange de centralisation jacobine et de réaction contre des abus, la Constituante interdit toute assemblée particulière des citoyens pour motifs d'intérêt commun. L'État devait pourvoir à tout, et, en dehors de son action, chaque ouvrier devait se suffire. Le Play, *La Réforme sociale en France,* t. ni, p. 352. Malheureusement, les anciennes corporations s'étaient aliéné l'opinion. Leurs exigences de monopole, si souvent tyranniques et ridicules, allaient trop manifestement contre l'essor de la production par l'usage des

machines hydrauliques, l'essor des affaires par la facilité plus grande des cominunicalions, l'extension et les moyens accrus aussi de la clientèle. A ces communautés oppresives, la Révolution substitua un isolement contre lequel bientôt les ouvriers réclamèrent et agirent, soit par pétitionnement, soit par des assemblées plus ou moins clandestines.

Et bientôt, *un fail social nouveau,* propre au xtx* siècle, rendit plus manifeste encore le déni de justice que constituait l'interdiction des assemblées et sociétés ouvrières. L'âge de la houille et des machines à vapeur commençait ; c'était en apparence un fait économique et non un fait moral, que l'emploi progressif des machines à vapeur, dans la fabrication, ,les mines et les transports. La machine plus coûteuse, plus productive que l'outil à la main et le petit moteur mécanique, sans cesse perfectionnée par de nouveaux inventeurs, sans cesse utilisée à de nouvelles fins, devenue l'organe essentiel de l'industrie moderne, suscitait de tous côtés les grandes entreprises, la concurrence entre provinces, entre nations, d'un continent à un autre.

De là une classe nouvelle de patrons, une classe nouvelle d'ouvriers : le fait économique du machinisme à la houille engendrait un *fait de classement social,* également nouveau. D'une part des patrons, absolument étrangers au travail manuel, gérants de grands capitaux, organisateurs d'un outillage sans cesse perfectionné, acheteurs de matières considérables, devant pourvoir au mouvement et à la qualité de la production, soutenir la concurrence de leurs pairs, s'ouvrir et se maintenir des débouchés nombreux. En face de ce nouveau type du patron, des salariés en foule, non plus les compagnons de son labeur et de sa vie domestique, mais les servants ou les surveillants de ses machines, sans aucun lien de famille avec lui. Le patronat cesse d'étre une extension de la paternité, comme le disait l'étymologie; c'est une location de bras et de journées par le même homme à des centaines d'individus. A la communauté de famille et d'atelier des maîtres-artisans avec leurs ouvriers, le machinisme substitue *un pur contrat de location.*

Ce fait social nouveau, voilà ce qui soulève à notre époque des *problèmes nouveaux de justice,* et spécialement celui de la corporation ou syndicat.

D'acheteur à vendeur les intérêts s'opposent toujours distincts : l'un veut le plus bas prix, et l'autre, le plus haut. Mais ces oppositions s'atténuaient beaucoup entre artisans et compagnons, dans un régime d'intimité à la même table quotidienne ou au même atelier. La concurrence, moindre aussi, n'obligeait pas comme de nos jours à rogner âprement les frais de production. C'est ce que vise, au contraire, l'industriel achetant du travail à de nombreux individus, comme il achèterait du coton brut, de la houille ou de la fonte. Il se désintéresse à proportion du coût de la vie chez ses ouvriers. Alors le marchandage du travail entre lui et chacun de ces individus entraîne chez ce patron, qui est surtout un acheteur, un oubli qui peut être cause des plus graves injustices : l'oubli des besoins nécessaires et du bien-être suflisant au foyer de ses salariés.

Au point de vue moral, voici une *tendance* et une *tentation de l'état patronal* dans la grande industrie. Mais les anciens théologiens ne pouvaient que l'ignorer, tandis que les moralistes contemporains la constatent puissante et générale.

Parallèlement, ceux-ci observeront sans peine combien l'ouvrier, demeurant isolé, demeure aussi *impuissant* dans ce marchandage *trop inégal.*

Sans doute, l'économie politique, dite *libérale,* avança que l'ouvrier demeurait libre de vendre ou de refuser son travail; théorie vaine, car, en pratique, cet homme a faim et il a des enfants, et il n'est pas muni de capitaux. Dans l'urgence de ses besoins, il est réduit à subir des salaires diminués : d'autres le remplaceront, s'il quitte l'atelier. La raison du plus fort décidera en faveur du patron, contre cet isolé. L'isolement de l'ouvrier, voilà le fait injuste, que Leon XIII reconnaît sans détour dès les premières lignes de l'encyclique *JReruni novarum : Factum est ut opifices, inhumanilali dominorum, effrsenalæque cupiditati, solitarios atque INDEFENSOS tempus tradiderit.* C'est un fait d'oppression, sinon toujours pratiquée, du moins toujours possible, et qui ôte à l'ouvrier sa liberté dans la stipulation de son louage de travail.

Dans leur instinct de leurs intérêts et de leurs droits, les ouvriers ne tardèrent pas à se coaliser dès les commencements du xtx» siècle. A Paris, notamment, les charpentiers et les imprimeurs; ils réclamaient précisément des salaires plus hauts et des journées moins longues. Des phénomènes analogues se reproduisirent en Angleterre où, cependant, des lois anciennes interdisaient sévèrement toute réclamation collective des compagnons-ouvriers. Un mouvement vers la justice existait là, visant à remplacer l'isolement des ouvriers par le contrat collectif.

Ce mouvement représentait une idée juste en soi ; les théologiens ne sauraient le méconnaître, malgré l'abus anarchique ou révolutionnaire qui est aussi bien possible à toute action collective des ouvriers. Tandis que l'ouvrier isolé esl une espèce d'atome insigniliant au regard du grand patron, l'ouvrier associé à ses pairs est une force que le patron ménage, parce que de son concours dépend la marche de l'usine. Entre le vendeur et l'acheteur de travail, l'équilibre se rétablit par le contrat collectif, qui est l'ouvrage capital du syndicat ou de la corporation.

Il convient, néanmoins, de ne pas oublier que le mouvement des ouvriers vers l'action collective ne se réalisa pas sans de regrettables déviations. C'est le sort inévitable de toute juste cause, lorsque des hommes inexpérimentés et naïfs la soutiennent. Dans la classe ouvrière, l'inexpérience des groupements libres, l'ignorance de la situation économique entraîna de cruels mécomptes et de longs apprentissages : avant d'en venir aux syndicats organisés et compétents, comme les *Trade-Unions,* les ouvriers s'exercèrent : 1' aux grèves violentes, puis 2" à des grèves plus calmes; 3° des syndicats de façade et de combat, menés par des politiciens, rendaient les plus mauvais services à la cause ouvrière; 4» enfin, au bout de toutes ces écoles, les ouvriers comprirent qu'ils devaient se grouper et se régir eux-mêmes, en étudiant eux-mêmes les conditions techniques, économiques et sociales de leurs ateliers. Les plus anciennes Unions ouvrières de l'Amérique et de l'Angleterre en sont à la quatrième phase de cette évolution; trop de syndicats industriels, en France, demeurent encore à la troisième; et malheureusement, elle semble devoir se prolonger sous les excitations des agitateurs. Mais ces déviations n'cmpêchent pas qu'une revendication juste se fasse jour dans le mouvement syndical. Voir notamment à ce sujet l'ouvage de M. Paul Bureau, professeur à la faculté de droit de l'institut catholique de Paris : *Le contrat de travail, le rôle des syndicats professionnels,* Paris, 1902.

A raison même des abus, possibles et réels, de l'idée syndicale, il appartient aux moralistes chrétiens d'en circonscrire sans étroitesse les justes exigences. La crise morale du syndicalisme exige là elle-même l'intervention éclairée de spécialistes impartiaux.

3« *Les pionniers du problème syndical parmi ies catholiques.* — Dans le cours du XIXe siècle, et sorte-: dans la seconde moitié, des catholiques se reconnurent un devoir de travailler à ce problème. Ils ne furent pas la majorité. Beaucoup de croyants demeurai· r ; apeurés du mouvement syndical, satisfaits de l ur condition matérielle; dépourvus, par ailleurs, de tou:

contact sympathique avec le monde ouvrier, ils se bornaient à se lamenter entre eux sur le malheur des temps. Mais, en face d'eux, des évêques, comme Ketteler ou Manning, ues laïcs, comme Vogelsang, Decurlins, le comte de Mun, examinèrent les revendications ouvrières au point de vue de la justice et de la conscience chrétienne. De leurs publications et de leurs actes, l'opinion bourgeoise et aristocratique, en Europe, fut remuée, parfois même scandalisée, en tout cas salutairement éclairée. Le problème moral, le problème legal du droit d'association professionnelle se posa dans la presse, les congrès et les milieux catholiques. Lorsque des hommes d'Etat portèrent ces problèmes dans les parlements, sous forme de projets de loi, des catholiques-députés figurèrent parmi les plus actifs promoteurs de ce progrès social. On sait, en France, l'action de M. de .Mun dans le vote de la loi de 1884 sur les syndicats.

En France, néanmoins, les catholiques amis de ce mouvement et compétents pour le suivre avec fruit ne se multiplièrent pas comme en Angleterre, en Allemagne, en Belgique et en Suisse. Avec l'Espagne et l'Italie, la France comptait beaucoup de croyants qui regardaient les promoteurs du mouvement syndical comme des utopistes. On suspectait leur orthodoxie. On ignorait, d'ailleurs, que le groupe international d'études, dit *l'Union île Fribourg,* se tenait en relations suivies avec le saint-siège, et que, dans ce groupe, s'élaboraient les doctrines des *catholiques sociaux.* Quoi qu'il én fût de celle ignorance, une doctrine morale, une doctrine catholique se préparait, en matière d'associations professionnelles et ouvrières. Le théologien reconnaît là une de ces manifestations de *l'Ecclesia discens,* qui est l'Église enseignée; mais l'Église enseignée, dans sa partie instruite, chercheuse, qui élabore les données explicites sur lesquelles un jour où l'autre se prononce *VEcclesia docens.*

4» *L'Eglise enseignante se prononça par l'organe de Léon XllI.* — Individuellement, le pontife était prêt de longue main a cet acte de son magistère. Depuis longtemps le cardinal Pecci s'intéressait aux mouvements et aux problèmes des temps nouveaux, avec la compétence d'un ferme théologien et d'un esprit ouvert. Dès les commencements de son pontilicat, Léon XIII appela, reçut, interrogea, observa les promoteurs de la doctrine sociale catholique; au terme de son enquête, il conclut que les promoteurs avaient opportunément rappelé ou développé les principes traditionnels de la justice chrétienne ; et l'encyclique *Herum novarum* approuva en principe, en termes généraux de morale, le mouvement corporatif ou syndical.

Sans promulguer aucune définition de foi, Léon XПI publia une doctrine pour toute l'Église universelle, rappelant lui-méme qu'il agissait en vertu de sa charge apostolique. Ce n'était pas seulement une opinion privée du théologien portant la tiare; mais bien un enseignement ordinaire et catholique du saint-siège, doté de la certitude et de l'autorité pour tout fidèle.

Voici ce qu'il recommandait quant au contrat collectif du travail : 1. Fixation du salaire et des autres conditions du travail réservée préférablement et en principe aux corporations ou syndicats (§ *Verum tamen in* Ai. . *2. Dans les cas litigieux, arbitrage commun de délégués ouvriers et de délégués patrons, dont les statuts corporatifs doivent prévoir la mission (§ *Socialium legum posito in fundamento).*

Par cette doctrine, un problème de morale inconnu aux anciens théologiens s'incorporait à la *tradition de l'Église enseignante.* Ce n était pas une incursion du pape sur le domaine des sociologues ou des économistes, ni une juxtaposition artificielle de leurs doctrines à celle de l'Église; mais, au contraire, une application des maximes naturelles de la justice au cas nouveau des ouvriers syndiqués. Puisque la charité chrétienne inclut éminemment la justice de l'honnête homme, Léon XIII s'est regardé comme en droit et en devoir d'authentiquer le droit syndical aux yeux des catholiques.

Il fit même davantage. La tradition catholique ne tient pas toute dans l'enseignement officiel du saint-siège : elle s'y formule à litre de règle pour tous, du haut de la première chaire qui soit dans l'Église; aussi n'obliendra-t-elle son plein effet et ne jouira-t-elle de sa pleine vie que par sa *diffusion dans l'Eglise enseignée.* C'est pourquoi Léon XlII n'achève pas son encyclique sans recommander le développement des corporations au zèle des catholiques. Et il est incontestable que ces enseignements pontificaux ont suscité pareillement des études et des eiforts, non pas universels. mais dans une certaine élite, et dans toutes les nations. Les promoteurs de ce mouvement se sont trouvés plus forts contre les dédains ou les suscipions qui, plus d'une fois, les avaient visés, sous couleur de prudence ou de piété.

5» *Objet formel de l'enseignement de Léon XllI.* — Nous voici donc finalement, au terme d'une application *des principes de la justice;* mais d'une application explicite, ce qui différencie l'attitude actuelle de l'Église dans la question syndicale, de son ancienne attitude en face des corporations. Celle-ci se bornait à la reconnaissance tacite et pratique d'un droit exercé; l'attilude nouvelle consiste dans l'affirmation explicite et déterminée d'un droit, nié d'abord par les gouvernements, au grand dommage des ouvriers, et ensuite revendiqués par ceux-ci avec plus ou moins de justesse. En présence du mouvement ouvrier et des initiatives catholiques, l'Église enseignante a formulé des principes, jadis latents dans sa pratique elle-même.

Ces principes sont essentiellement des principes de justice et de droit naturel. S'il est vrai que la vertu chrétienne et, notamment, la charité fraternelle manque de son intégrité, quand elle ne commande pas la justice, le droit corporatifest matièred'enseignement catholique. Ce n'est donc pas une doctrine révélée que Léon XlII propose directement dans son encyclique; mais une doctrine de morale naturelle, immédiatement *comprise* dans la pratique *intégrale* de la *vie chrétienne.*

Cependant le pape invoque à bon droit deux passages bibliques, où l'Esprit-Saint consacre le bienfait naturel des groupements volontaires : *Melius est duos esse si mul quam unum; habent enim emolumentum socie tatis sute : si unus ceciderit, ab allero fulcietur. Vie soli : quia cum ceciderit, non habet sublevantem.* Eccle., tv, I, 12. *Frater qui adjuvatur a fratre, quasi civitas firma.* l'rov., xvm, 19. Mais le pontife allègue simplement ces deux textes comme disant la *propension naturelle* de l'homme à la société; c'est seulement par voie de raisonnement qu'il en conclut à la licéité des sociétés privées comme de la société publique. Il s'en tient donc toujours à une simple revendication de la justice naturelle, et ne cherche pas à retrouver dans la révélation ce que Jésus-Christ ou les prophètes n'y ont pas mis.

III. De quel droit les corporations existent. — 1° *Ses fondements* (S Virium *suarum explorata exiguitas).* — L'expérience de nos étroites ressources nous rapproche de nos semblables : voilà le premier fondement de toute société. Cette propension naturelle établit aussi bien la société politique et les sociétés particulières. Tandis que la première pourvoit aux garanties universelles de sécurité et de paix, les secondes pourvoient aux avantages fragmentaires d'un groupe ou d'une classe de citoyens. Léon XlII emprunte cetle distinction à saint Thomas, *Contra impugnantes cultum Dei ac religionem,* c n, iv; encyclique *De condit. opi/ic., § Privata autem societas.*

Il y a, dans cet enseignement, une inspiration thomiste et une application au temps présent : deux traits constants de la méthode sociale de Léon XIII; elle est également traditionnelle et observatrice des faits nouveaux. Le principe traditionnel est toujours un de ces principes de justice et de droit naturel que la révélation n'apporte pas elle-même, mais que la charité et la vie chrétiennes postulent; c'est à ce titre que le droit d'association intéresse l'Eglise et la conscience catholique. Elles l'affirment toutes deux, en termes généraux, mais vigoureux, qui sont d'une grande portée pour limiter honnêtement les zones respectives de la puissance publique et des initiatives particulières.

2° *L'application de ce principe aux syndicats ou corporations.* — Au temps où l'encyclique paraissait (1891), des catholiques, nombreux encore, s'effrayaient des tentatives d'association ouvrière; l'approbation de ces tentatives par des chrétiens scandalisait ces effrayés. Parmi ceux-ci, se trouvaient des patrons de la grande industrie, généralement peu disposés à traiter de puissance â puissance avec leurs salariés. A vrai dire, l'inexpérience de ces derniers, maintes revendications irréfléchies, extrêmes, violentes, paraissaient justifier les répugnances patronales. Même pour des chefs d'atelier, personnellement humains et chrétiens, l'autocratie chez eux se présentait sous apparence de nécessité. La bourgeoisie et les fonctionnaires partageaient cette mentalité. Elle se justiliait légalement, en France, par les art. 291 et 292 du Code pénal, interdisant le droit de réunion pour tout groupe supérieur à plus de vingt personnes; la loi du 10 avril 1834 étendait ces interdictions à toute fraction de groupe inférieure â la vingtaine, avec ou sans réunions périodiques. Même lorsque la loi du 21 mars 1884 eut reconnu le droit syndical, ce ne fut pas sans le limiter étroitement au point de vue de la propriété collective, cette grande force des associations. Le légiste français ne donne jamais une liberté sans la reprendre au moins à demi, on quoi d'ailleurs il ressemble à ceux de l'Autriche, de l'Allemagne ou de l'Italie.

Tels sont les préjugés contre lesquels l'encyclique établit le droit des corporations, non pas comme un octroi de l'État, mais comme un droit naturel : « De ce que les sociétés privées n'ont d'existence qu'au sein de la société civile, dont elles sont comme autant de parties, il ne suffit pas, à ne parler qu'en général et à ne considérer que leur nature, qu'il soit au pouvoir de l'Etat de leur dénier l'existence. Le droit à l'existence leur a été octroyé *par la nature elle-niënie* et la société civile a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir » (§ *Privata autem societas).*

On ne saurait plus nettement répudier l'omnipotence de l'État. « Rendre à César ce qui est â César, » ne lui permet jamais de confisquer ce qui est aux citoyens.

Naturellement, Léon XII! reconnaît aussi, dans le S suivant, *Incidunt aliquando tempore,* le légitime refus d'existence aux sociétés immorales ou anarchiques; les pouvoirs publics doivent, en justice, les empêcher de naître ou les dissoudre. « Mais encore faut-il qu'en tout cela ils n'agissent qu'avec une très grande circonspection, pour éviter d'empiéter sur les droits des citoyens et de statuer, sous couleur d'utilité publique, quelque chose qui serait désavoué par la raison, car une loi ne mérite obéissance qu'aulant qu'elle est conforme à la droite raison et à la loi éternelle de Dieu. » Contre les droits des particuliers à se réunir, le droit de l'État ne prescrit pas.

A ce point de vue, la doctrine catholique engage une sorte de *particularisme social,* nettement opposé à la conception jacobine de l'État. L'Eglise réclame les droits de< associations libres à se former et à se constituer.

IV. Principes religieux des corporations : doivent-elles Etre chrétiennes? — Léon XIII le réclame d'abord « *titre de préservation Profecto consociationum).* De nombreux indices le confirment, dit-il, dans l'opinion que beaucoup d'associations ouvrières obéissent à un mot d'ordre occulte, également antisocial et antireligieux. Ces sociélés influencées tâchent d'accaparer le monopole des engagements et de réduire à la misère les ouvriers indépendants. De là une alternative : on s'agrégera des sociétés dont la religion doit tout craindre, ou bien s'organiser entre ouvriers chrétiens.

Il y a là, moins une doctrine qu'une *conclusion prudentielle,* fondée sur un certain jugement de la situation ouvrière. Sans doute, Léon XIII faisait-il allusion aux tentatives des *ouvriers allemands* vers 1890. « Ils voulaient travailler eux-mêmes à l'amélioration de leur situation économique; mais comme l'orientation dominante parmi les organisations syndicales en Allemagne était socialiste, et que les opinions politiques et religieuses des non-socialisles n'étaient pas suffisamment respectées, des conflits surgirent entre ouvriers chrétiens et ouvriers socialistes. C'était surtout le cas dans la Province Rhénane et dans la Westpbalie, en majorité catholiques. D'abord les conflits se produisirent chez les mineurs. Après plusieurs essais infructueux d'unir les ouvriers chrétiens et les socialistes dans une organisation de tous les mineurs, les ouvriers chrétiens se résolurent â fonder une organisation professionnelle qui leur fût propre. De là naquit en 1894 le *syndicat des mineurs chrétiens de l'Allemagne.* » .l. Giesberts, *Les syndicats chrétiens en Allemagne,* dans l'Associn*tion catholique,* 15 mars 1904, p. 214.

Depuis l'encylique de Léon XIII, les mêmes raisons prudentielles ont inspiré l'organisation syndicale des catholiques belges. Le R. P. Rutten, O. P., secrétaire général des unions professionnelles, constate ce fait: « La propagande socialiste, facile et fructueuse partout où les agitateurs n'ont en face d'eux que des ouvriers isolés et éparpillés, échoue presque toujours complètement là où les catholiques sont parvenus à grouper solidement les paysans, les ouvriers ou les petits artisans. » A raison de ce fait le P. Rutten observe combien juste est le dilemme de Léon XIII : Ou bien des syndicats pénétrés de christianisme, ou bien des syndicats menés par des socialistes irréligieux.

Un fait économique et social d'une très grande portée aggrave encore la portée de ce dilemme, chez les Belges. C'est le R. P. Rutten qui le constate : « La découverte du bassin houillier du Nord de la Belgique menace le Limbourg et la Province d'Anvers d'une invasion d'éléments étrangers ; ils y propageront avec succès les doctrines socialistes, s'ils ne rencontrent, dès le début, des organisations déjà constituées, préparées et armées pour la lutte. » Cité par V. de Clercq, *Notes sur la Belgique,* dans l'4ssociation *catholique,* 15 août 1904, p. 140, 141.

En second lieu, Léon XIII réclame le christianisme des corporations en vertu d'un *principe organique de la moralité chrétienne (§ Est profecto temperatio... Perspicuum vero est).* « Il faut viser avant tout au perfectionnement moral et religieux; c'est surtout celte lin qui doit régler l'économie des corporations, »

On ne saurait contrecarrer plus absolument l'esprit d'indifférence ou de neutralité religieuse, dont beaucoup de contemporains se font comme un dogme social; mais l'Église possède son dogme de la lin dernière, d'où se conclut la *subordination* normale de toutes les lins intermédiaires et temporelles. C'est ce que Léon XIII considère avant tout. De même que, le 1" novembre 1885, son encyclique *Immortale Dei* définit l'État comme tenu d'être chrétien, de même l'encyclique *Rerum novarum* professe que les ouvriers chrétiens doivent chrétiennement se grouper, au point de vue professionnel.

Ainsi le réclament la pleine vie et la parfaite logique de la foi vive qui cherche le régne de Dieu comme la (in de toutes les choses. Léon XIII s'en réfère expressément à cette recherche première et prédominante du règne de Dieu, pour conclure au caractère chrétien des corporations; c'est bien chez lui une *doctrine de principe.*

Néanmoins, sous Léon XIII et sous Pie X, une *grande élasticité d'application* est prudemment reconnue à ce principe de la corporation chrétienne. Le pape laisse faire et même approuve, comme on va le voir. Les cas les plus divers se produisent chez les catholiques, sous le rapport de la constitution religieuse des syndicats.

1° *En Belgique.* — Ce pays nous présente un type de syndicats ou de sociétés ouvrières *proprement catholiques,* dans la *classe agricole* : syndicats d'acheteurs, laiteries coopératives, mutualités. Principalement établis dans les paroisses du Luxembourg, des deux Flandres, du Limbourg, du Hainaut, ces groupements doivent leurs possibilités de recrutement et d'extension â *deux causes fondamentales :* 1. la vie chrétienne des masses; 2. la conliance inébraniée encore de celles-ci envers leurs curés et les propriétaires ruraux qui se vouent aux initiatives sociales de concert avec le clergé. On seraiten droit d'en conclure une sorte de loi sociale: le syndicat expressément catholique a chance de s'établir à proportion des deux causes énumérées ci-dessus.

Mais, là encore, les tempéraments de l'application prudentielle font lléchir la rigueur du principe. D'après l'enquête de M. Max Turmann, *Les associations agricoles en Belgique,* Paris, 1903, les fondateurs et les chefs de ces groupes surent proportionner leur caractère religieux aux circonstances locales avec une *grande tolérance* : plus marqué dans le Pays flamand, ce caractère s'atténue davantage en Wallonie. Par contre, « dans les grands centres industriels du pays, dans les quatre grandes villes, dans quinze au moins des vingt et une communes belges ayant une population de vingt-cinq à trente mille habitants, la majorité des hommes adultes, appartenant â la classe ouvrière, persiste, malgré toutes les œuvres déjà créées, à rester hostile ou indifférente à l'influence catholique. » *Association catholique,* 15 août 1904-, p. 140. Cf. R. P. Rutten, *L'Union internationale des ouvriers chrétiens,* dans l'Assoctalion *catholique,* 15 juin 1902, p. 473, 495. Cette dernière constatation marque très bien les limites ou le principe de l'association ouvrière formellement religieuse devient en fait inapplicable.

2° *En France,* l'indifférence ou même l'hostilité des masses ouvrières, la méfiance envers le clergé et les amis du clergé généralisent *l'impossibilité pratique* du syndical formellement chrétien. C'est ce que reconnaît M. Max Turmann, *L'œuvre des catholiques sociaux en France, depuis l'encyclique Rerum novarum,* dans *l'Association catholique,* 15 mars 1904, p. 194.

Comme le reconnaît encore le même observateur, des sociétés ouvrières ayant un caractère confessionnel ne pouvaient dès lors grouper que des minorités. 1. *Minorités éparses,* exceptionnellement atteintes par des influences religieuses : à Paris, la *Fédération du livre,* qui groupe les employés et ouvriers des grandes imprimeriesellibrairies catholiques, *Association catholique,* 15 juin 1899; les divers syndicats d'anciens éleves des Frères, notamment celui des *Employés du commerce el de l'industrie* comprenant près de trois milliers d'adhérents. *Ibid.,* 15 mars 1904, p. 207. — 2. Il y a aussi *des régions,* ou les syndicats formellement catholiques se propagent un peu : dans *l'Ouest,* la *Fédération du Centre-Ouest, ibid., loc. cit.,* p. 199; dans *le Nord,* les groupes formes sous l'influence d'ouvriers comme MM. Leclercq, Decopman et quelqaes-uns de leurs camarades, *loc. cit.,* p. 2U7. Mais ces groupes sont plutôtrares, et ils demeurent la minorité dans l'ensemble de la classe ouvrière française.

Il y a aussi les *Syndicats jaunes ;* mais « les syndicats jaunes ne sont pas des syndicats chrétiens; ils n'ont pas, comme tant de syndicats rouges, une attitude antireligieuse ; mais ils ne sont aucunement des syndicats confessionnels, dont la religion ait plus ou moins à répondre. De syndicats confessionnels proprement dits, il n'en existe pour ainsi dire pas en France : il y a seulement un petit nombre de syndicats d'ouvriers et d'employésse recommandant ouvertement des principes de la démocratie chrétienne ». H. Savatier, *A propos de la grève des mineurs,* p. 501. Cf. Max Turmann. *Rouges el jaunes,* dans la *Quinzaine,* 1·Γ et 15 octobre 1902.

Ce n'est donc pas un type d'associations expressément confessionnelles que la mentalité de l'ouvrier français permet d'établir; mais simplement un type professionnel, où il appartient aux chrétiens d'entrer et d'agir, comme sérieux et honnêtes entre tous.

3° Entre ce type laïcisé et le type catholique, l'*A Hernagne* et la *Hollande* présentent des associations mixtes de catholiques et de protestants, dites *syndicats chrétiens.* H. Savatier, *Les syndicats chrétiens d'Allemagne, d'après le R. P. Rutten,* dans *VAssociation catholique,* 15 février 1903, p. 166; R. P. Rutten. *L'Union internationale des ouvriers chrétiens de l'industrie textile, ibid.,* 15 juin 1902, p. 478. Ces sociétés interconfessionnelles s'unissent dans les principes généraux de la justice chrétienne, contre les socialistes et les révolutionnaires. Elles combattent la tactique de la « lutte des classes », par des eïïorts de réconciliation et de paix sociale. « Les conflits entre travail et capital ne pouvant pas toujours être évités, les syndicats [interconfessionnels] cherchent les moyens de les apaiser et, pour cela, dans chaque usine, ils s'efforcent de faire régler les conditions nettes de salaire et de travail par les deux parties en cause, en fixant les tarifs par contrat, et en instituant des conseils d'usine. » Giesberls, *Les syndicats chrétiens en Allemagne,* dans l'Association *catholique,* 15 mars 1904, p. 219. Pour assurer l'entente parfaite à cette fin, entre catholiques et protestants, ces syndicats « excluent toutes les questions purement religieuses et politiques; ils limitent ainsi l'action du syndicat à la solution du problème économique, dans l'intérêt et au prolit de leurs forces concentrées », p. 216.

D'ailleurs, cette fédération interconfessionnelle coexiste avec des sociétés confessionnelles où se répartissent leurs divers membres:en 1903, d'après M. Giesberts, l'Allemagne comptait 1 292 associations ouvrières catholiques, avec 204500 membres, dans l'Allemagne du Sud el de l'Ouest, p. 216.

Quelle est l'attitude du clergé en face des groupes interconfessionnels? D'après M. Giesberls, elle dissipa ses craintes primitives au spectaclo des résultats obtenus : indépendance et dignité des ouvriers, diffusion parmi eux des notions économiques et sociales, des renseignements exacts sur les conditions de leurs diverses industries; puissance véritable sur le marché du travail en face des patrons; influence acceptée par les parlementaires et les hommes d'État, p. 222.

Cependant, il y eut et il y a peut-être encore des opposants. Les associations ouvrières catholiques de l'Allemagne du Nord et de l'Est réclamèrent des syndicats purement catholiques « sous l'inspection des prêtres », dit M. Giesberls, qui reproche à cette réclamation de diviser les forces morales et religieuses de la classe ouvrière allemande, et de repousser de nombreux ouvriers catholiques.

Quoi qu'il en soit de ces oppositions, une note officielle de *VOsservatore romano,* 23 janvier 1906, montra les dispositions plus larges du saint-siège, disant : a Comme on a invoqué l'autorité du pape au prolit des

Sections ouvrières [purement catholiques] contre les *Unions professionnelles chrétiennes* [mixtes], nous sommes autorisés à déclarer que le pape loue et encourage avec une égale bienveillance les unes et les autres, sachant très bien que, suivant les besoins particuliers, les diocèses des provinces de l Allemagne sauront se déterminer à donner la préférence aux *Unions* ou aux *Sections.* » C'est un remarquable exemple que, dans *Vhypothèse* de circonstances données, la *thèse* du *syndicat confessionnel* admet tous les *tempéraments* dictés par la prudence.

V. Principes sociaux d'organisation syndicale. — Léon XIII les énumère très brièvement (§ *Socialium legum posito in religione fundamento) :* t° bien répartir les charges; 2° bien administrer la caisse commune; 3° établir des conseils d'arbitrage; 4° procurer du travail aux membres; 5° former des caisses spéciales d'accidents, maladies, retraites.

Ces recommandations générales suffisent, au point de vue des principes moraux, pour légitimer les institutions diverses du syndicat devant la conscience; la discussion spéciale de ces moyens d'association et leur réalisation dépendent plutôt de la compétence des économistes, des sociologues et de la libre initiative des associés. Il suffit au pontife d'y reconnaître des fins bonnes et honnêtes.

VI. Rapports avec l'Ëtat. — Même sobriété que ci-dessus, dans cette nouvelle question d'un intérêt économique et social si considérable. L'Église n'est pas législatrice dans l'Etat : il est maître chez lui; mais cependant Léon XIII tient à marquer la limite morale des droits de l'État. C'est encore un principe de justice naturelle : « Que l'État protège ces sociétés fondées contre le droit; que toutefois il ne s'immisce point dans leur gouvernement intérieur et ne touche point aux ressorts intimes qui leur donnent la vie; car le mouvement vital procède essentiellement d'un principe intérieur et s'éteint très facilement sous l'action d'une cause externe » (§ *Valde quidem laudandi,* à la fin). Voir Etat *(Intervention de l'État dans la question ouvrière).*

VIL Effets sociaux des corporations. — D'après Léon XlII (§ *Postremo domini ipsique opifices),* les services que peuvent rendre les syndicats sont : 1° *aussi étendus* que les *besoins de la classe ouvrière:* ils réunissent en eux-mêmes les avantages particuliers des sociétés de secours mutuels, des caisses pour maladies, accidents, chômage, décès, des institutions de patronage pour enfants, jeunes gens ou adultes.

Le pape semble là énumérer des intérêts et des œuvres qui relèvent surtout de l'économie sociale; mais leurs avantages représentent les biens de la famille ouvrière, les moyens de surmonter heureusement les crises qui menacent ces biens; en conséquence, il y a là un aspect moral des intérêts et des œuvres économiques, où la justice chrétienne intervient de plein droit. Sans doute, la gestion et l'organisation de ces forces ouvrières ne relève pas de la juridiction ecclésiastique, mais de l'initiative des syndiqués; mais les maximes du droit, consacrées par l'Eglise, consacrent elles-mêmes toutes ces institutions devant la conscience catholique. Tel est le but poursuivi par l'enseignement pontifical : il sanctionne et encourage devant Dieu l'exercice de droits simplement naturels et franchement autonomes.

2" II insiste de plus sur la *puissance réelle* des ouvriers pour obtenir efficacement ces avantages. Si l'on veut se convaincre de cette puissance du syndicat *professionnel* pour l'amélioration du sort des ouvriers, il faut se reporter aux faits où elle s'est déjà réalisée, iln lira notamment avec fruit l'ouvrage de Howell, Trade-Unionism *new and old,* traduit par Le Cour Grandmaison, sous ce titre : *Le passé et l'avenir des* 7› *ade-Unions.* Voir aussi le ténjoignage de M. Sullivan, un des *leaders* du trade-unionisme américain. *Circulaire du Musée social,* n. 10. série B, 29 juin 1,897; Paul de Bousiers. *La question ouvrière enAngleterre ; Le trade-unionisme anglais:* Paul Bureau, *Le contrat de travail, le rôle des syndicats professionnels,* Pans. 1902.

Les observations faites ou recueillies par ces divers auteurs démontrent que lassés, déçus par leur isolement, par lesgreves tumultuaires, par les groupements que les politiciens exploitent et vicient, des ouvriers nombreux, surtouten Angleterre et aux États-Unis, oi.. peu à peu essayé des organisations purement professionnelles, se régissant elles-mêmes, par le moyen de mandataires ouvriers, instruits et choisis. Ces aptitudes organisatrices furent toujours le fruit d'expériences longues cl douloureuses; mais ce fruit vient sûrement, et de tels faits justifient la confiance de Léon XlII dans les services à espérer finalement des corporations pour le bien de la classe ouvrière.

VIH. Questions controversabi.es. — Sans empiéter sur le terrain des économistes et des sociologues, Léon XlII se donna pour but, dit-il, de « mettre en évidence les principes d'une solution (des problèmes ouvriers) conforme à la justice et à l'équité » (§ *Genus hoc argumenti,* au début de l'encyclique). Ces principes saufs, avec leurs conséquences, les savants, les catholiques demeurent libres d'examiner le choix et l'organisation des moyens les plus conformes pondes appliquer. Aussi, des opinions diverses se font jour sur l'organisation Corporative, dont aucune ne peut proscrire l'autre au nom de la justice chrétienne et des enseignements pontificaux.

Il n'entre pas dans le programme de ce *Diclionna-re* de prendre parti entre ces opinions; mais il convi ut aussi bien de renseigner sur leur coexistence parmi de sincères, éclairés et dociles catholiques. On trouvera des documents à ce sujet dans l'ouvrage de M. Max Turmann, *Le développement du catholicisme social, l'encyclique Rerum novarum* : ces documents représentent, en ce qui concerne la France, l'opinion qui ne réclame pas seulement la liberté des syndicats, mais l'inscription d'office de tous les membres de chaque profession, par circonscriptions à déterminer, sur une liste spéciale que rédigerait l'administration publique. On serait inscrit boulanger, mineur ou forgeron, de même que sont catalogués les inscrits maritimes. Les membres de chaque profession ainsi inscrits sur ces listes constitueraient le corps professionnel ; et celui-ci édicterait les règlements de la profession, que les pouvoirs publics homologueraient pour leur donner force de loi. Dans chaque corps professionnel se formeraient librement des syndicats, soit de patrons, soit d'ouvriers, soit mixtes; et le corps entier se réglementerait par un conseil de délégués syndicaux, composé de manière à assurer une représentation égale aux divers membres de la profession. Les règlements édictés par les conseils seraient passibles du *referendum,* quand un certain nombre de membres de la profession le demanderaient. Les conseils seraient investis de certains droits judiciaires et taxitifs, à la manière des Chambres de commerce. Tel est le programme adopté par la *Réunion des Revues catholiques sociales en 181)1.*

Tous les catholiques n'y adhèrent pas, notamment ceux de l'école de Le Play, *La Réforme sociale; La Science sociale.* Bien que cette école ne soit pas une école confessionnelle, des catholiques collaborent à ses travaux, comme se basant sur l'observation des sociétés, pour la constitution, non d'une *morale générale des sociétés,* mais d'une *science des soci· :· s des faits sociaux,* observés, comparés et classés en:r eux. M. Edmond Demolins, M. Paul de Bousiers, M. Pa· . Bureau ont, à ce point de vue, mis en lumière l'effic cité de l'association ouvrière libre, sans privilege ‹i

obligation légale d'inscription ni de juridiction, telle que l'ont réalisée les *Trade-Unions.* Ici les opinions se retrouvent pleinement libres, au point de vue de la conscience catholique; nous sommes là sur le terrain de l'observation et de la science, ou bien encore d'une prudence économique où intervient la considération de faits spéciaux, contingents et variables, que l'Église ne se donne pas mission de définir.

On ne renouvelle pas ici la mention des travaux cités dans le cours de l'article.

I. Mouvement social catholique. — Anonyme, *Union de Fribourg,* Paris, 1893: Rodeux. *Études sur le contrat de travail,* Paris, 1890: Bécbaux. *Les revendications ouvrières en France,* Paris, 1894: Dulhnit. *Programmes et bibliographie sociales.* Paris; E, de Girard. *Kelteler et la question ouvrière,* Berne. 1896; L. Grégoire [G. Goyau|. *Le pape, les catholiques cl la question sociale,* Paris, 2' édit.. 1895: Léon Hannel, *Manuel d'une corporation chrétienne,* Tours; Henimer. Vie *du cardinal Manning.* Paris. 1898; Herding. *Aufsalze und Reden Social-politischen Inhalls.* Eribourg-en-Brisgau. 1884.; Hitze. *Capital et travail,* trad, franç., Louvain. 1898 ; *La quintessence de la question sociale, ibid.,* 1898: dom Janssens, *Ad. Kolping, l'apôtre des artisans,* Lille, 1891 : H. Joly, Le *socialisme chrétien.* Paris. 1892: B. P. Liberatore. *Principes d'économie politique,* trad, franç.. Paris. 1894; II. P. Meyer. *La question ouvrière ou les principes fondamentaux de la sociologie chrétienne,* Louvain; R. P. de Pascal, *L'Église et la question sociale,* Paris, 189t : *Le régime corporatif et l'organisation du travail,* Paris: abbé Pottier. *De jure et justitia,* l.iége, 19110; Sputter, *L'évolution politique et sociale de l'Église,* Paris, 1893; II. P. Vermeersch, S. J., *Manuel social : la législation et les œuvres en Helgique,* Louvain: Maurice Eblé, *Les écoles catholiques d'économie politique et sociale en France,* Paris, 1905; Henri Lorin, *L'organisation professionnelle et le Code du travail,* Paris, 1907.

II. Corporations anciennes. — Hippolyte Blanc, *Les corporations ue métier,* Paris, 1888: Antoine du Bourg, *Tableau de l'ancienne organisation du travail dans le midi de la France. Corporations ouvrières de la ville de Toulouse, 1270-*1791, Toulouse, 1886; E. Demolitis. *L'organisation du travail, Réglementation ou liberté,* Paris: H. Hauser, *Ouvriers des temps passés, xv et .xiT siècles,* Paris, 1899; Hubert-Valleroux, *Les corporations d'arts et de métiers,* 1885; Martin Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers.* Paris. 1897 ; René de Lespinasse el Ronnardot, *Le livre des métiers d'Étienne lliiileau,* 1879 : Levasseur. *Histoire des classes ouvrières en Fiance avant 1789,* 2 in-8', Paris. 1900; Godefroy Kurth, *Les corporations ouvrières au moyen âge;* Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale,* 3 édit.. 1905 tcet ouvrage peut aussi bien se consulter avec fruit pour chacun des problèmes que notre article mentionne).

Ht. Syndicats et Unions modernes. — Aux importants ouvrages de MM. Paul Bureau, Le Cour Grandmaison et de Bousiers, déjà cités, on peut ajouter : Goflłnon, *Rapport de la troisième section d'économie sociale à l'Exposilion de 1889;* l' Louis Vigoureux, *La concentration des forces ouvrières dans l'Amérique du Nord,* Paris, 1899; Lefèvre, *Évolution historique des associations professionnelles ;* Raoul Jay, *L'évolution du régime légal du travail,* dans la *Revue politique et parlementaire,* 1897; *L'organisation du travail par les syndicats professionnels,* dans la *Revue d'économie politique,* 1894.

Alin de se tenir â jour des travaux parus, on peut consulter avec fruit l' *Année sociologique,* un vol. in-8' par année, Paris. Voir aussi les diverses correspondances de *l'Association catho.ique* et ses *Documents sociaux.*

M.-B. Schwalm.

CORPS GLORIEUX. — I. D'après le livre de .lob. II. L'enlévernent d'Ilénoch et d'Elie. 111. Le fait de la transfiguration. IV. La première Épitre aux Corinthiens. V. L'enseignement des Pères. VI. La scolastique et spécialement saint Thomas d'Aquin. VIL Objections modernes.

I. D'apris *t* livre tiE Job. — Nous possédons déjà, dans {'Ancien T—tan.· nt. un texte fameux (Job, xtx, 23-27) où se trouve en germe la doctrine religieuse de la glorification des corps. Job est abandonné par tous, méprisé, couvert d'opprobres comme un criminel, son Corps se décompose et inspire la répulsion par la sanie qui coule de ses plaies hideuses, la mort est la qui le guette dans cette extrémité de misère, au milieu de tant de raisons de désespérer, il se dresse mû par un élan d'espérance el il crie sa foi en une autre vie qui réparera les ruines de celle-ci. en une récompense future qui lui fera oublier ses tribulations actuelles, en une immortalité qui le vengera de la mort prochaine, en un rédempteur qui le jugera et le réhabilitera. Sa foi est si ferme qu'il en voudrait graver l'attestation sur une stèle de pierre, sur une de ces aiguilles funéraires qui perpétuent à travers les âges le souvenir des morts. Il désire que ses paroles, comme une épitaphe expr< ssive, soient inscrites profondément, dans la pierre, soient mises en relief et protégées en même temps par les lamelles de plomb coulées sur le granit gravé. C'est donc une parole mémorable entre toutes les paroles de la sainte Écriture, qu'il va nous faire entendre :

Oui, je sais que mon goël (rédempteur) est vivant,
Et que le dernier il sera debout sur la poussière (de ma tombe).
Derrière ma peau, rétablie autour de ce corps,
De ma chair je verrai Dieu :
C'est bien moi-méme qui le verrai,
Mes yeux le verront et non un autre:
Mon cœur se consume dans cette attente (y. 25-27).

Trad. Lcsétre.

Des auteurs, des Pères ont cru voir dans le *t.* 25· l'affirmation de la résurrection et de la glorification du corps du Christ. Saint Prosper prétend que Job, ici, a prophétisé l'incarnation et la résurrection de celui qui est le premier de ceux qui dorment. Adu. *collât.,* xv, 2, *P. L.,* t. i.t, col. 256. Saint Grégoire et saint Thomas paraphrasent ce texte dans le même sens. Mais« cette identification du goël et du Messie futur n'est qu'une conclusion éloignée tirée par les Pères, et ne sort pas nécessairement du texte. Ici, comme dans scs autres discours, Job n'a en vue *qu'Eloah,* le Dieu qui l'éprouve et qui doit le juger un jour ». Lesètre, *Le livre de Job,* Paris, 1886, p. 127.

Ce dernier, demeurant sur les ruines du monde, survivant à tous les hommes, est debout près des tombeaux, pour en juger les habitants et, au préalable, pour tirer ceux-ci de leur poussière. Il ressuscitera les hommes et Job en sera. Sa peau, si décomposée maintenant, reprendra une vigueur nouvelle, elle enveloppera son corps, non un autre corps, mais *celui-là même* qu'il possède actuellement, animé cependant *d'une autre vie,* el derrière cette peau, comme derrière les murs d'une habitation et par la fenêtre de ses yeux rouverts, il verra Dieu. C'est bien lui Job qui verra Dieu, il y aura permanence et identité de personnalité entre le vieillard qui aujourd'hui souffre et croit et l'homme nouveau qui alors renaîtra et verra. Par cette vision de Dieu, nous comprenons, nous, l'intuition divine;en elle, Job entend la vision de Dieu lui apparaissant d'une façon sensible, à l'image des théophanies de l'Ancien Testament. Dans cette apparition. Dieu le jugera, et assurera le triomphe de sa vertu divinement attestée et reconnue par les trois amis et par tous ceux qui assisteront à la résurrection et au jugement de Job, ressuscités et jugés euxmémes avec lui. La glorification du corps ressuscité n'est pas indiquée ici *expressément,* mais elle est contenue *implicitement* dans la triple croyance soit à l'immortalité de l'âme et du composé humain reconstitué par la résurrection, soit à la vie nouvelle et autre du corps ressuscité, soit enfin au contact de ce corps avec l'apparition de Dieu qu'il verra de ses yeux; elle est *insinuée* aussi par cette attente dans laquelle le cœur de Job se consume et qui ne s'expliquerait pas s'il ne s'agissait que de revivre à une vie pareille à celle dans laquelle il a été abreuvé de tant de misères.

Il ne manque pas de Pères qui aient vu, dans ce texte, l'assurance de la gloire future des corps ressuscités. Saint Athanase n'en a pas parlé, ni, ce qui étonne davantage, saint Justin, saint Irénée, Tertullien, lesquels

sont muets sur ces paroles de Job. Saint Clément de Rome, *l Cor.,* xxvi,3, Funk, *Paires ai>oslolici,* 2· édit., Tubingue, 1901, t. l, p. 134; Origène, *In Malth.,* xvn, 29. *P. G.,* t. xm, col. 1565; saint Cyrille de Jérusalem, *Cal.,* xvni, 15, *P. G.,* t. xxxm, col. 1036; saint Épiphane, *Ancor.,* 99, *P. G.,* t. Xl.lll, col. 196, y ont puisé un argument de la foi en la glorification future des corps ressuscités. Le dernier en parle ainsi : ἐω πάλιν γένωμαι και τὸ σώμα τοὺτο το αντλοὺν ταῦτα και ἀναχαινιεῖ με.

Il n'est pas jusqu'à saint Jean Chrysostome qui, tout en niant à plusieurs reprises, *Epist.,* H, *ad Olympiad., P. G.,* t. lu, col. 565, cf. t. lvii, col. 396, que Job ait connu le dogme de la résurrection des corps, cependant ne nous soit présenté, dans le *Calena* de Nicétas, Londres, 1637, comine tirant des paroles de Job la conclusion suivante : *Hinc autem dogma Ecelesiæ docemur guod corpus scilicet una cum anima resurgat, ut gloria cum illa simul [ruatur. P. G.,* t. lxiv, coi. 620. Parmi les Pères latins nous signalerons seulement saint Ambroise, *In Ps. ixvm,* serm. x, n. 18, *P. L.,* t. xv, col. 1336; *De excessu fratris sui Satyri,* I. II, n. 67, *P. L.,* t. xvi, col. 1334, ou il parle de la foi de Job en la résurrection sans cependant citer le texte que nous étudions. Cf. *Liber l de interpell. Job,* c. VIII, *P. L.,* I. xiv, col. 808; Rutin, *De e.vposit. symboli,* c. xliv, *P. L.,* t. XXI. col. 383; S. Jérôme. *Episl. ad Paulinuni,* lui, n. 8. *P. L.,* t. xxn, col. 545; *Liber conl. Joan. Hierosol.,* n. 30, *P. L.,* t. xxni, col. 381 ; S. Augustin, *De civitate Dei,* l. XXII, c. xxix, *P. L.,* t. xli, col. 799. Cf. Cassiodore, *De institutione divinarum litterarum,* c. vi, *P. L.,* t. i.xx, col. 1118.

En règle générale, les Latins qui se servaient de la traduction de saint Jérôme, bien plus explicite que le texte grec, virent dans ce passage de Job une annonce de la résurrection et de la transliguration des corps. Celle doctrine passa jusque dans l'épigraphie et l'iconographie, et les monuments funéraires de l'antiquité chrétienne représentèrent bien souvent le personnage .le Job comme la ligure de la résurrection glorieuse de la chair. « Les premiers chrétiens étaient convaincus que Job avait annoncé ce réveil suprême plus clairement qu'aucun autre prophète. » Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* v° *Job,* 3* édit., Paris, 1889, p. 396. Celte conviction était basée sur le texte, xix, 25, 26, de la version de Job faite par saint Jérôme sur l'hébreu en 402, texte qui « fut bientôt adopté par toutes les Églises latines, il ne tarda même pas à ıtre introduit dans la prière liturgique. Il figure à l'uflice des morts, dans les plus anciens manuscrits de ! *Antiphonaire* et du *Besponsorial* de saint Grégoire le Grand... Le premier mot est seul changé : *credo* pour *scio quod redemptor* ». Martigny, *ibid.* Cf. Martigny, *Explication d'un sarcophage chrétien du musée lapidaire de Lyon,* Mâcon, 1864; J. Royer, *Die Eschatologie des Bûches Job,* dans *Hiblische Sludien,* Fribourgeii-Brisgau, 1901.

Pour l'exégèse du passage en question, voir Le Hir, *Le* i rre de *Job,* Paris, 1873, p. 322-326; Rose, *Étude sur Job,* XIX, 25-27, dans la *Bévue biblique,* 18.'6, p. 39-55; Palrizi, *De interpretatione Scripturæ sacræ.* Rome, 1847, t. Il, p. 237-2Γ.3; ı rluy. *Spicilegium,* Gand, 1884. t. I, p. 278-296; Lesélre, *Le* rre *de Job.* Paris, 1886, p. 126-131 ; Knabenbauer, *Comment.* tu *librum .lob,* Paris, 1886, p. 247-257; *Dictionnaire de la L le,* art. *Job {Livre de),* t. m, col. 1576; Vigoureux, *La Bible* les *découvertes modernes,* 6' édit., I. iv, p. 596-601 ; A. Loisy, /,▪ *here de Job,* dans *L'enseignement biblique,* Paris. 1893, • 7-11 ; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive,* 1.1, c. XVI, Paris, 1904, p. 181.

II. L'enlèvement d'Hènoch et d'Élie, — La question l'état des corps dans l'autre vie peut recevoir aussi quelque lumière de l'histoire d'Hènoch et d'Elie.

I· D'Hénoch. il est dit dans la Genèse, v, 24 : *Ambulavit cum Deo el non apparuit quia tulit eum Dominus.* De tous les autres patriarches, il est écrit : *mortuus est,* « il est mort, » d'Hénoch l'auteur sacré rapporte seulement : *Non apparuit,* « il cessa d'etre vu, » c'est donc que, lui, ne mourut pas; mais Dieu l'enleva, comme il enleva Elie, en le faisant passer, sans trépas, de l'état de vie mortelle â l'état de vie incorruptible el immortelle. Cette préservation du trépas résulte des paroles: *Tulit eum Dominus,* rapprochées des mots : *Non apparuit,* et des expressions pareilles de IV Reg., il. 3, 9. 10, au sujet d'Élie. L'Ecclésiastique, xliv, 16. écrit aussi : *Ilenoch placuit Deo et translatus est,* et la Vulgate ajoute *in paradisum* (mais cette addition ne se trouve pas dans le texte hébreu récemment découvert) et pour bien marquer le côté singulier et strictement personnel de cette grâce, i) assure plus loin, xlix, 16, que *nemo natus est in terra qualis Ilenoch; nam et ipse receptus est a terra.* La même croyance a passé dans le Nouveau Testament et saint Paul s'en fait l'écho en attribuant à la foi d'Hènoch le privilège d'immortalité dont il a été favorisé par Dieu : *Eide Henoch translatus est ne videret mortem et non inveniebatur : quia transtulit illum Deus;anle translationem enim testimonium habuit placuisse Deo* Heb., xi, 5.

2° Élie fut lui aussi enlevé par Dieu sans passer par la mort. Pendant qu'avec Elisée il allait et conversait, voilà qu'un char de feu et des chevaux de feu les sépnrèrenl et Êlie monta au ciel dans un tourbillon ; *ecce currus igneus et equi ignei diviserunt utrumque : et ascendit Elias per turbinem in cælum.* IV Reg., ι, II. Cf. Eccli.. XLvm, 13; I Mach.. II, 58. Quelle que soit l'opinion que l'on soutienne sur la nature du char de feu et des chevaux de feu qui emportèrent Elie, quel que soit le lieu ou il ait été transporté, il faut retenir de sa translation qu'il ne mourut pas, qu'il vit encore de sa vie corporelle primitive, mais transfigurée. La permanence de sa vie corporelle est confirmée par l'opinion des Juifs qui prirent un instant saint Jean-Baptiste, Joa., i, 21, ou même Jésus, Malth., xvi, 14, pour Élie; ils pensaient donc que celui-ci vivait toujours dans un lieu caché et qu'il venait d'en sortir pour recommencer à jouer un rôle surnaturel sur terre. Cette permanence est encore contenue dans la croyance à l'avènement d'Élie et d'Hénoch à la fin des temps. Cf. Matth., iv, 5; Apoc., xi, 3-6. Du reste au Thabor, Marc., tx, 3; Luc., ix, 30-31 ; Matth., xvn, 3, Elie « apparut aux apôtres brillant et transfiguré, lui aussi, dans son propre corps et il s'entretint avec Jésus de sa passion et de sa mort ». *Dictionnaire de la Hible,* de M. Vigoureux, art. *Êlie,* t. n, col. 1676.

3» Des faits qui précèdent, il est possible de tirer quelques conclusions relatives à l'état des corps glorieux. En effet, Hénoch et Elie, n'étant pas morts, possèdent maintenant le *même* corps qu'ils ont eu sur la terre; et ce même corps ne jouit pas d'une vie identique à la nôtre; elle s'est transformée; qu'elle soit glorieuse ou non, elle est *autre* et elle est meilleure, puisqu'elle est immortelle. Dès lors, la possibilité d'une vie glorieuse et transfigurée dans nos corps demeurant personnellement identiques apparaît comme démontrée et la destinée d'Hénoch et d'Élie en semble la surnaturelle et miraculeuse garantie.

Ilummelauer, *Comment, in Genesim,* Paris, 1895, p. 209; Clair, *Les livres des Bois,* Paris. 1879, t. n, p. 390; *Dictionnaire de ta Bible,* art. *Élie,* t. Il, col. 1670; art. *Hénoch,* t. ni. col. 594; Knabenbauer, *Comment, in proph. minores,* Paris. 1886, t. n. p.489 sq.; *Commentar, in Matth.,* Paris. 1893, ·. u, p. 85; Hagen, *Lexicon biblicum,* v" *Elias, Henoch,* Pans. 1907, t. il, col. 152, 485-486.

III. Le fait de la transfiguration du Christ. — Ce fait apporte également des lumières et des argements au problème de la glorification des corps.

1" Dans ce mystère, la face de Notre-Seigneur devient brillante comme le soleil. Son enveloppe terrestre est transparente : ses vêtements sont imprégnés de lumière et tout éclatants d'une blancheur telle que nul foulon sur la terre ne pourrait la reproduire. Luc., tx, 28-43; Marc., tx, 2-29; Matth., xvn. 1-21.

Ici encore Notre-Seigneur passe de l'état ordinaire à l'état transfiguré, directement, sans que la mort intervienne, et du reste au bout de quelques instants l'état transfiguré laisse place à l'étal ordinaire : c'est donc un *même corps,* gardant son identité el dans cette idenlité passant à des modes de vie différents, comme la même eau passe successivement par l'état solide de la glace, l'état fluide du Ilot, l'état gazeux de la vapeur; comme le papillon, symbole des corps glorieux, a été auparavant chrysalide. Il est important de constater que le même corps peut avec une même identité sous-jacente revêtir des formes vitales diverses et la transfiguration en est la preuve manifeste. C'est bien le même corps, puisque les apôtres le reconnaissent sous l'état transfiguré et le distinguent de Moïse et d'Elie qui s'entretiennent avec lui. C'est bien une modalité *autre* de vie, puisqu'il est transfiguré.

2" Cette modalité autre, les Pères se plaisaient à la considérer comme l'état même des corps glorieux, el quelques-uns y voyaient quelque chose de superficiel et comme un éclat ajouté et pour ainsi dire violent, accordé momentanément du dehors au corps du Christ pour les besoins du mystère. Le vrai courant traditionnel a toujours envisagé cette splendeur comme la propriété normale du corps glorieux du Christ : tel ce corps fut à la transfiguration, tel il est au ciel depuis son ascension, et la gloire du Thabor est un gage, une promesse, une manifestation de la gloire du paradis. Les interprètes allaient même plus loin dans leurs affirmations : pour eux, et pour nous, l'état glorieux du corps du Christ au Thabor est la condition *normale* de la nature humaine du Sauveur; c'esl ainsi qu'il aurait dû être toute sa vie mortelle, et s'il a paru semblable à nous, avec nos impuissances matérielles, c'est par une réaction violente contre la tendance spontanée de son être. Et voici comment ils l'expliquent, donnant par le fait même la raison psychologique de la gloire des corps ressuscités. L'âme de Notre-Seigneur, dès sa conception, fut dotée de la vision intuitive de la divinité : elle fut donc immédiatement unie à la divinité, non seulement par la voie de l'tinion hypostatique, mais encore par le face à face qui fait les bienheureux. Cette vision intuitive est un principe dont le rayonnement doit gagner l'être tout entier ; dans la volonté, elle produit un attachement irrévocable à la divinité; dans le cœur, une félicité inaltérable : continuant son expansion normale, elle devait dans le corps se manifester par la gloire, l'éclat, la blancheur immaculée que la transfiguration a laissés paraître. Régulièrement, Notre-Seigneur, dès qu'il jouissait de la vue intuitive de la divinité, devait donc avoir un Corps resplendissant de lumière.

3' Et celte théorie s'accorde très bien avec la doctrine de l'union de l'aine et du corps, de l'animation du corps par l'âme, de l'intluence qui en découle, de l'âme sur le corps, du moral sur le physique. Toute modification importante dans l'âme doit se traduire par un changement dans l'animation qu'elle donne au corps.

4» La gloire du corps du Christ, tel est donc l'effet qui devait d .ou!· r de la vision intuitive accordée â son âme. Mais ce *droit.* Notre-Seigneur n'en a pas voulu jouir, sauf pendant quelques instants au Thabor, sans doute pour mieux l'attester et du même coup montrer qu'il y renonçait par pénitence et aussi pour nous. En *fait,* Notre-Seigneur a voulu, pour nous etre assimilé plus entièrement, avoir un corps passible, mortel, humble comme le nôtre, et il a arrêté aux frontières de son être corporel le rayonnement de gloire qui descendait des sublimités de sa vision béatilique. L'état quotidien de son corps était donc violent et l'état glorieux du Thabor, sa condition normale. Knabenbauer, *Commentar, in Matth.,* Paris, 1893, t. n, . 82, résume ainsi l'enseignement exégétique de la tradition : *Humana Christi anima cum Verbo æterno hypostatice unita /ruebatur visione beata divinitatis; hujus autem visionis effectus connaturalis est ipsa corporis glorificatio. Hunc effectum Christus viator propter finem incarnationis hisce in terris cohibuit ; sed in transfiguratione aliquos ejus gloria: radios ab anima beata in corpus redundare coluit. Splendor igitur hic, ut Cajelanus dicit, ex gloria interna animte Christi coæva ab initio creationis suæ divina dispositione emanavit.* Et il rapporte un texte de saint Grégoire qui voit, â cause de cela, dans la transfiguration l'annonce de la gloire suprême des corps ressuscités : *In qua transfiguratione quid aliud quam resurrectionis ultima: gloria nuntiatur ') Moral.,* l. XXXII. c. vi, *P. L.,* t. lxxvi, coi. 640.

5° Suarez ne veut pas voir dans cet état glorieux du corps du Christ transfigure un rayonnement de son âme intuitive : par la raison, dit-il. que le principe de ce rayonnement ne peutètreque la lumière de gloire ou l'acte d'intuition. La lumière de gloire est une habitude intellectuelle, et a pour unique effet de rendre possible la vision bienheureuse; la vision est un acte immanent renfermé dans l'intelligence seule et n'ayant aucune réalité en dehors. Dès lors, pour lui, l'union du Christ à la divinité serait la cause de l'état glorieux de son corps et c'est dans la présence du Eils de Dieu uni liypostaliqnement à la nature humaine qu'il faudrait chercher la cause de la gloire de celle-ci. C'est là, en effet, une cause bien suffisante, mais qui ne dédaigne pas de recourir à la collaboration de causes inférieures et instrumentales, comme paraît être le rayonnement de l'intelligence intuitive. Quant à l'immanence de la lumière de gloire et de l'intuition, il ne faut pas l'exagérer : la *réalité* de la lumière de gloire et de l'acte de la vision intuitive est, en effet, immanente à l'intelligence, dont elle est un accident et la perfection, mais elle peut être cause en dehors de l'intelligence, et de même que l'intuition agit sur la volonté et Je cœur pour les fixer et les rendre heureux en Dieu, pourquoi le rayonnement d'inlluence ne s'étendrait-il pas jusque sur le corps? Nos idées fortes sont immanentes à notre esprit et cependant se traduisent par l'éclat du regard et l'attitude du corps : il ne faut pas nier l'effet du psychique et du moral sur le physique. Cf. Suarez, *In 111··,* q. xlv, *Opera,* Paris, 18(>6, t. xix. col. 503, qui s'exprime ainsi : *Claritas gloriosa anime non est nisi aut lumen gloriie aut visio beata : lumen autem gloria: est virtus quædam intellectualis quæ ex natura sua solum est principium sui actus secundi seu operationis : operatio autem quæ est ipsa visio beata, est quidam actus immanens qui per se et natura sua non est operations extra suam potentiam.*

Cf. Ludolphe le Chartreux. *Vita Jesu Christi,* part. II, c. Π1, Paris-Home. 1870, t. m, p. 18 sq ; M·' Baunard. *L'apûtrt sat· t Jeun.* c. tu, £ 4. 4· édit., Paris, 1883, p. 53 sq. ; Fr. Jos. Rudigier. *Vita beati Petri,* led. XΠ, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 114-128; E. Le Camus, *La vie de* .V.-S. *Jésus-Christ,* l. II. sed. m. . vm, 6* édit., 1901, Paris, t. n, p. 163-171; Knabenbauer, Comment. in *Evangelium secundum Matthaeum,* Paris, 1893. 1.11. p. 78; *Comment. in Evangelium secundum Marcum,* Puris, 1894, p. 228; *Comment, in Evangelium secundum Lucam.* Paris, 1895, p. 312.

IV. La P· Épître aux Corinthiens. — L'endroit scripturaire classique où est défini l'état des corps glorieux est le c. xv de la I" Épître aux Corinthiens. C'est cet enseignement de la théologie paulinienne qui.

pendant le cours des siècles, a fixé la foi de l'Église et inspiré les recherches des Pères et des théologiens.

l» Dans la première partie du chapitre, l'apôtre a démontré soigneusement la vérité de la résurrection : il a pris le problème sous tous les aspects afin de l'établir d'une façon définitive, il a démontré positivement le fait de la résurrection, fait ressortir les conséquences graves et inadmissibles de la négation. On sent un homme qui veut en finir avec cette question qui était souvent sans doute agitée dans ce temps-là et sur laquelle reposait l'apologétique apostolique. La résurrection du Christ était le principal argument de la divinité du Sauveur et de la vérité de la religion chrétienne ; aussi afin d'épuiser le sujet autant que possible, après avoir établi la résurrection, il se demande quel en sera le mode, ou plutôt dans quel genre de corps iront les ressuscités: *quali corpore venient*? I Cor., xv, 35.

2° Les sadducéens niaient alors la possibilité de la résurrection, parce que, pour eux, ce fait enfermait une contradiction ou du moins une antinomie insoluble. Nos corps ne pouvaient, selon eux, être que mortels et soumis aux faiblesses, nécessités et défaillances que nous leur connaissons, et qu'il nous faut subir, et d'autre part, des corps ressuscités doivent être au-dessus de pareilles misères. Dans l'impossibilité de concilier des exigences aussi opposées, ils avaient pris le parti radical de nier la résurrection. Malth., xxn, 30. Notre-Seigneur leur avait répondu par un mot qui éclaire lui aussi le problème de l'état des corps : il avait affirmé la supériorité de la vie ressuscitée, sa similitude avec la vie angélique, son indépendance des conditions matérielles qui fondentle mariage : *in resurrectione enim neque nubent nec nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in cæto.*

3° Saint Paul semble s'être trouvé en présence d'argumentations pareilles à celles des sadducéens. Aussi s'appuyant sur des analogies fournies par la nature, il assure que le dogme chrétien de la résurrection atteste, avec l'identité du corps ressuscité, la variété de ses qualités par rapport au corps mis en terre parla sépulture. Il y a donc un changement : il montre la possibilité, plus que cela la nécessité de ce changement avant l'entrée dans le royaume céleste. « Insensé, dit-il à son contradicteur, ce que tu sèmes n'arrive à une nouvelle vie qu'après être mort, *insipiens, lu quod seminas non vivificatur,nisi prius moriatur.* » La comparaison cloche,si on la presse un peu : car la semence jetée en terre y pourrit sans doute avant de donner sa végétation, mais elle n'y pourrit pas entièrement, et elle contient en elle-même un germe, un principe vital qui va se développer naturellement et devenir un vivant organisme. Le cadavre chrétien, mis en terre, n'a point, *en soi,* un germe de vie nouvelle dont l'épanouissement naturel devienne le corps glorieux. Cela est vrai. Mais, pour saint Paul qui vient de démontrer la résurrection future, en ce cadavre est déposée la promesse divine qui ne peut mentir et qui lui sera un principe de reviviscence. Poursuivant sa comparaison, l'apôtre ajoute : « Et ce que tu sèmes n'est pas le corps qui sera un jour; mais tu sèmes une simple graine, de blé par exemple ou de quelque autre plante, et Dieu lui donne un corps comme il veut et il donne à chaque semence un corps particulier. *Et quod sentinas, non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum, ut putatritici aut alicujus ceterorum. Deus autem dat illi corpus, sicut vult, et unicuique seminum proprium corpus.* » 37, 38. De même donc que la semence, après avoir subi la corruption dans la terre naît à la vie, ainsi le corps chrétien après avoir éprouvé la pourriture de la tombe renaît à la vie; de même que la semence obtient par la germination une vie nouvelle, plus vivante, plus large, en un mot supérieure, ainsi les qualités vitales du corps ressuscité sont nouvelles, plus vitales, supérieures; mais, de même que la vie de la semence après la germination, tout en étant supérieure à sa condition antérieure, garde une certaine proportion avec la nature de cette semence, ainsi la vie nouvelle du corps ressuscité, tout en étant de qualité plus parfaite, garde une proportionnalité avec la condition temporelle de chacun de ceux à qui elle est accordée : c'est la proportion entre le mérite de cette vie et la gloire de l'autre vie. Cf. S. Augustin, *Epist.,* en, c. v, *P. L.,* t. xxxiil, col. 372; *Semi.,* cxxi, *De verbis Domini,* η. 10,11, *P. L.,* t. xxxvm, col. 711; *Cont. Julian.,* l. I, c. vin, n. 36, *P. L.,* t. xliv, col. 666; *Ad Consent, epist.,* ccv, n. 2, *P. L.,* t. xxxm,col. 942; Tertullien, *De resurrect, carnis,* c. lu, *P. L.,* t. n, col. 870.

4" L'apôtre ne se contente pas de celte analogie tirée du monde végétal. Il appelle en témoignage encore et le monde animal et les sphères célestes : « Toute chair n'est pas la même chair; mais autre est celle des hommes, autre est celle des troupeaux, autre celle des oiseaux et celle des poissons. *Non omnis caro eadem caro, sed alia quidem hominum, alia vero pecorum, alia voluerunt, alia autem piscium,* » ÿ. 39. Par une interprétation forcée, Terlullien, *Deresurr. carnis, c.* i.ii, *P. L.,* t. n, coi. 870, applique ces dilfêrences aux diverses catégories morales d'hommes : pour lui. l'homme simplement, c'est le fidèle, qui est vraiment homme; les pecora, c'est-à-dire les animaux terrestres, représentent les païens adonnés à la terre; les martyrs dont le supplice est un essor vers le ciel seraient symbolisés par les oiseaux; les baptisés nés dans l'eau du baptême comme les poissons dans l'eau des mers et des lleuves seraient désignés sous le nom de ceux-ci, et d'après cet auteur, l'apôtre aurait ainsi affirmé directement la diversité des corps ressuscités suivant la diversité des mérites. Celte affirmation est réellement contenue dans le texte sacré, mais non sous cette forme. Saint Paul entend parler proprement des animaux, des oiseaux et des poissons et dire par comparaison que. de même qu'ils ont des organismes divers, ainsi après la résurrection, les hommes auront des corps diversement glorieux et immatérialisés. S. Augustin, *Ad Consentiunt epist.,* ccv, n. 2, *P. L.,* t. xxxm, col. 942. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Terlullien,* Paris, 1905, p. 151-152.

C'est ce qui ressort de la suite des paroles de l'apôtre. « Il y a des corps célestes et des corps terrestres; mais autre est la gloire des corps célestes et celle des corps terrestres, autre est la clarté du soleil, autre la clarté de la lune, et autre la clarté des étoiles. Et même une étoile diffère en clarté d'une autre étoile. Ainsi est la résurrection des morts. *Et corpora cælestiaet corpora terrestria : sed alia quidem cæleslium gloria, alia autem terrestrium. Alia claritas solis, alia claritas lume, et alia claritas stellarum. Stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum,* » |t. 40-42. C'est donc une chose acquise : les corps glorieux n'auront pas le même éclat, mais leurs rayonnements splendides seront variés comme les rayons descendus des étoiles dans nos nuits les plus favorisées, comme les formes de la vie dans la faune la plus riche. Tertullien, *in scorpiace,* c. vi, *P. L.,* t. II, col. 133 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate,* c. χχvι, *P. L.,* t. XL, col. 4I0; S. Chrysostome, *Homil.,* xli, §3, *P. G.,* t. t.xi. col. 358; S. Jérôme, *Dialogus adv. Pelagium, P. L.,* t. xxm, col. 510. Cf. Joa., xiv, 2; I Cor., m, 8: Il Cor., ix, 6.

5° Saint Paul a multiplié les analogies pour établir le dogme de la diliérence des mérites et des récompenses et parlant celui de la variété des corps glori i s. Il revient maintenant à sa comparaison premiere pour décrire les qualités essentielles communes à tous les

corps glorieux et qui constituent comme la substance de l'état transfiguré.

Seminatur in corruptione, surget in incorruptione.	Le rarps est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruplion.
Seminatur in ignobilitate, surget in gloria.	Il est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire.
Seminatur in infirmitate, surget in *virtute.*	Il est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la force.
Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale (ÿ. 42-44).	Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel.

Seminatur, c'est l'image chrétienne qui représente la sépulture : le fidèle est mis en terre pour en sortir comme une plante d'éternelle vie. Cette image des semailles était chère au christianisme primitif; aussi bien les chrétiens avaient-ils une peur très forte de ne pas être mis en terre et quand ils comparaissaient devant les persécuteurs, ils suppliaient Dieu de ne pas permettre qu'ils périssent dévorés par les bêtes, détruits par le feu, ou emportés par les Ilots, afin de pouvoir dormir dans la terre qui semblait leur promettre plus sûrement la résurrection. Cf. E. Le Blant, *D'un argument des premiers siècles contre le dogme de la résurrection,* dans la *Revue de l'art chrétien,* 1862; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne el de liturgie,* art. *Ad sanctos,* 1.1, col. 482. C'est donc un corps corruptible, tourmenté par la maladie, décomposé par la mort, qui est déposé dans la terre, et il en sortira incorruptible, c'est-à-dire avec toutes les qualités qui empêchent la corruption : celle-ci cause la douleur, le corps glorieux sera intact et suave et c'est à cause de cette *impassibilité* que l'auteur de l'Apocalypse a dit des élus qu'ils seraient si heureux qu'ils ne sentiraient plus ni la faim, ni la soif, ni les intempéries des saisons. Non *esurient, negue sitient amplius, nec cadet super illos sol negue ullus æstus.* Apoc., vil, I6. Cf. Is., xi.tx, 10.

La corruption engendre dans la vie corporelle de ce monde toutes sortes de laideurs et de misères, de difformités et de disgrâces, *seminatur in ignobilitate;* l'autre vie fera disparaître tout cela, à la disgrâce succédera la beauté, à la laideur, la gloire et l'éclat. Ce sera la splendeur de l'ordre, c'est-à-dire un éclat indicible auréolant el illuminant un corps harmonieusement constitué où les parlies possèdent un équilibre parfait el un rayonnement sans défaillance. Les interprètes de la tradition théologique ont rapproché de ce texte la parole de Notre-Seigneur : *Justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum,* Matth., xui, 43; cf. Sap., hi, 7; Dan., xit, 3, et y ont vu la seconde propriété des corps glorieux : la *clarté.*

La corruption n'engendre pas seulement la souffrance et la difformité, elle paralyse les forces actives de l'homme dont les membres sont lourds et lents, dont les énergies s'épuisent et se fatiguent vite, dont les sens s'émoussent, il s'ensuit une pesanteur qui a besoin de chercher dans le sommeil un renouvellement de force. Dans l'organisme ressuscité les membres garderont toujours une entière souplesse, les forces ne s'useront plus, les sens conserveront leur pénétration et leur vigueur. La tradition a traduit cela d'un mot : *Yagilité,* c'est-à-dire le jeu parfait, doux et puissant, sur et constant des forces de l'organisme ressuscité.

6° Ces trois qualités d'impassibilité, de clarté, d'agilité ont leur source dans la transformation profonde et merveilleuse qui s'est faite par la glorification du corps el qui est exprimée par les pargles de saint Paul, qui résument et expliquent (cyfte théorie) En somme, dit l'apôtre, vous mettez en terre un corps animal. Dieu en tire un corps spirituel. Qu'est-ce à dire et qu'est-ce que cette *animalité* que l'homme possédait avant la mort et qu'il perd? Qu'est-ce que cette *spiritualité* donnée à la matière? N'y a-t-il pas une contradiction ou au moins une antinomie dans ce corps spirituel? N'est-il pas de l'essence du « spirituel » d'être « incorporel »? Saint Augustin nous aidera à résoudre ce redoutable problème. Pour lui l'animalité, c'est cette condition des corps qui les oblige à se nourrir, à élaborer leur nourriture, à se l'assimiler, à en rejeter les déchets; c'est, en un mot, l'alimentation et toutes les activités physiologiques qui la préparent, l'accompagnent ou en résultent. La spiritualité étant ici opposée à l'animalité, le corps spirituel sera le corps qui. tout en gardant sa matérialité, cependant n'use plus aucune parcelle de sa substance, ne détruit plus la moindre de ses forces, ne dépense plus la moindre énergie. C'est une substance qui agit sans rien dépenser, comme l'âme; c'est une activité qui produit sans rien user. Dès lors le travail réparateur devient sans objet et disparait. *Erunt sicut angeli.* De même que la race se conserve sans perdre plus jamais aucun de ses membres et n'a plus besoin de la procréation qui remplirait les vides faits par la mort dans ses rangs, *non nubent negue nubentur;* pareillement, semblables à des esprits, ils ont une activité sans défaillance et une vie sans restauration alimentaire, c'est la fin de la physiologie de ce monde et la naissance d'une physiologie nouvelle et céleste. Cf. S. Augustin, *De Genesi ad litteram,* I. XII, c. vu, 7, *P. L.,* t. xxxiv, col. 459; *Enchiridion,* 9I, *P. L.,* t. xl, col. 274; *De civitate Dei,* I. XIII, c. xx, *P. L.,* t. xli, col. 393. A cet état de spiritualité, il faut joindre la *subtilité* que des auteurs ont voulu voir dans notre texte 'èbqui certainement est un privilège nécessaire de la spiritualité. Notre-Seigneur en faisait preuve quand il arrivait soudain auprès des apôtres renfermés et pénétrait auprès d'eux, *janais clausis.* Joa., xx, 26.

7° Mais l'apôtre sent bien la difficulté de faire accepter sa théorie du corps spirituel, et il y revient pour établir que la transformation du corps animal en un corps spirituel est premièrement *possible* et ensuite *nécessaire.* « S'il y a un corps animal il y a aussi un corps spirituel. Si *est corpus animale est et spirituale,* » *jt.* 44. La possibilité du corps animal entraine celle du corps spirituel et l'un n'est pas plus possible ou impossible que l'autre. Le corps par lui-même est indifférent à être animal, ψυχικόν, ou spirituel, πνευματικόν : il est animal quand il est informé par l'âme, ψυχή, et spirituel quand il est informé par l'esprit, πνεῦμα. L'âme, la ψυχή, c'est l'âme végétative, qui est principe vital, qui donne la sensation, le mouvement et la vie matérielle. Si cette âme est intellectuelle et sainte, si elle est ouverte au monde de la pensée et possédée par la vie surnaturelle, elle est πνεῦμα. « Comme il a été écrit, le premier homme Adam a été fait avec une âme vivante. *Sicut scriptum est, factus est primus homo Adam in animam viventem,* » *jt.* 45. Le premier homme avait donc une âme pour principe vital, non une âme purement animale, il avait même été créé avec le πνεῦμα et muni de tous les dons surnaturels. Mais les ayant perdus par le péché et ne les transmettant pas â ses descendants, son âme déchue de la dignité de πνεῦμα,est devenue une simple ψυχή. « Le dernier Adam a été fait avec un esprit vivilicateur. *Novissimus Adam in sp ritum vivificantem.* » Descendu du ciel, conçu par l'op· - ration du Saint-Esprit dans le sein virginal de Marie, le second Adam Notre-Seigneur Jésus-Christ est n· avec un esprit, πνεῦμα, vivilicateur : esprit tellemci saint et surnaturel qu'il était en possession de touh s les grâces, de tous les dons, qu'il jouissait de la vu· immédiate de Dieu et que, s'il n'y avait mis obstacle, la vie glorieuse de son esprit aurait rayonné sur son corps dont elle aurait fait dès l'origine un corps glorieux, un corps informé d'esprit, πνευματικὸν, un corps spirituel. Notre-Seigneur, de droit, devait posséder un corps spirituel, de fait et par le dessein de sa miser corde, il eut, sauf au Thabor et après la resurrecti..,,, un corps comme le nôtre, un corps animal, ψυχικό».

Le premier Adam ayant, avec son corps animal, précédé le second Adam avec son droit à un corps spirituel, l'apôtre a pu écrire : « Ce n'est pas premièrement ce qui est spirituel, mais ce qui est animal, ensuite ce qui est spirituel. *Sed non prius quod spiritale est, sed quod animale; deinde quod spiritale,* » y.

Or nous sommes les descendants des deux Adam, du premier par la génération humaine, du second par la régénération spirituelle, nous participons donc successivement à leur condition corporelle et de même que, dans celte vie terrestre, nous avons un corps animal, c'est-à-dire informé par la ψυχή, ainsi dans la vie céleste, nous aurons un corps spirituel, c'est-à-dire informé par un esprit arrivé à la vie spirituelle consommée et faisant rayonner, dans le corps qui lui est rendu, les qualités éminentes de cette vie spirituelle consommée, t. 47-49.

8» lit cela est de toute *nécessité.* Il ne peut se faire que le corps animal ne soit transformé en corps spirituel. Ici l'apôtre ne parle que des fidèles, de ceux qui doivent hériter le royaume céleste. D'une étude critique certaine et que nous ne pouvons refaire ici, il apparaît que l'apôtre enseigne que nous ne mourrons pas tous, mais que tous nous serons transformés et passerons du corps animal au corps spirituel. Quand l'heure du second avènement du Christ sera venue, au son de la trompette fatale, au même instant, ceux qui seront morts se trouveront ressuscités avec un corps glorieux, et ceux qui vivront revêtiront, sans mourir, un mode nouveau de vie dans leur même corps transfiguré. Cette doctrine, ce mystère, *ecce mysterium vobis dico,* est grave et capital pour montrer l'identité du corps ressuscité avec le corps possédé en cette vie, identité que le patriarche Eutychius, converti à elle par saint Grégoire Ier, affirmait en prenant la peau de sa main et en disant : Je confesse que tous nous ressusciterons dans cette chair. *Leçon l V de l'office de saint Grégoire I" au 12 mars.* Vifs ou morts, tous donc nous serons transformés, *omnes non dormiemus, sed omnes immutabimur,* i. 50, et cela, dit l'apôtre, est nécessaire, car « la chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu ni la corruption ne possédera pas l'incorruptibilité. *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptelam possidebit* », ÿ. 50. La chair et le sang, c'est-à-dire le corps animal, la corruption, c'est-à-dire le corps corruptible, ne peuvent en restant corps animal et corruptible entrer au ciel, ni participer à une vie qui n'est qu'incorruptibilité et perfection. Il faut donc ou renoncer à la vie céleste, ou perdre les caractères mortels incompatibles avec elle-

La transformation des corps est même nécessaire pour assurer le triomphe du Christ sur la mort. La mort est l'arme du péché, c'est par elle que le péché a causé ses ravages et établi son empire. Le Christ n'aura accompli son œuvre de salut qu'en supprimant la mort et ce qui la prépare ou en découle, la douleur, la corruption. L'apôtre le dit : « Or quand ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui a été écrite : La mort a été absorbée dans la victoire. *Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo qui scriptus est : absorpta est mors in victoria,* » jv. 54.

Comely, *Comm, in I Cor.,* Paris, 1890, p. 488 sq., Orach, *Épitres de S. Paul,* Paris, 1871, p. 224 sq.; Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus,* v" Ἀν«»τ«σῖi et SSg«, Amsterdam. 1728, t. l, p. 307 sq.; t. II, p. 1 209 sq.; Henri Couget, *divinité de Jésus-Christ. /.'enseignement de saint Paul.* c. m, Paris, 1906, p. 41; Simar, *Die Théologie des heiligen Paulus,* Fribourg-en-Brisgau, 1883. p. 254-258; Atzberger, *Die chrislliche Eschatologie* in *den Sladien Hirer O/fenbarung im A. und N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1890.

V. L'enseignement des Pères. — Les Pères ont de tout temps traité de l'état futur des corps ressuscités. Cette question s'imposait à eux comme corollaire du problème si souvent et si fortement discuté de la résurreclion des corps. Nous n'avons pas à faire l'historique de ces controverses, voir Résurrection. Mais nous devons constater que la doctrine de saint Paul si explicite trouva tous les auteurs ecclésiastiques fidèles à la reproduire et à la développer. Le dogme de la résurrection était combattu, d un côté, par les gnostiques qui,atlribuant le corps à un principe mauvais, l'excluaient du bonheur éternel, par les païens, et par les juifs imbus de sadducéisme; son affirmation, d'un autre côté, était un principe de courage pour les chrétiens persécutés. Il y a donc de nombreuses pages sur la certitude et sur les privilèges d'une autre vie dans le ciel.

1° Les apologistes du n· siècle ont déjà de véritables traités *ex professo* consacrés à la défense du dogme de la résurrection, et dans lesquels se découvre leur pensée sur l'état futur du corps humain.

1. C^atienjcroit fermement « que les corps ressusciteront apres la fin du monde, non pas, comme le veulent les stoïciens, *pour que les mêmes choses se produisent satis cesse et périssent selon la succession de certaines périodes,* sans aucune utilité; mais, une fois les siècles de ce monde accomplis, *définitivement,* en considération de l'état des hommes seulement, en vue du jugement. » *Oral. adv. Græc.,* c. vi, P. G., t. vi. col. 817. Il y aura donc un état définitif, dans lequel les successions, corruptions, générations ne se suivront plus comme maintenant. Cependant les corps, dans cet état nouveau, garderont leur identité. « Si le feu détruit ma misérable chair, le monde conserve cette matière qui s'en est allée en fumée; si je disparais dans un fleuve ou dans la mer, si je suis mis en pièces par les bêtes féroces, je suis en dépôt dans le magasin d'un maître opulent... Dieu, le souverain maître, quand il le voudra, *reconstituera dans son état ancien* la substance qui n'est visible qu'à lui seul. » *Ibid.*

Il affirme donc bien que la substance ancienne sera reconstituée dans sa propre personnalité; et, en même temps, il accentue contre les craintes instinctives dont nous avons déjà parlé, l'assurance de la résurrection glorieuse, même pour ceux qui auraient péri dans les flots, par le feu ou par la voracité des bêtes féroces. Mais, si le même corps ressuscitera, il prendra un revêtement céleste d'où seront exclues toutes les apparences de notre mortalité : το ουράνιον ἐπένδυμα τῆ θνητότητα. *Oral^adv. Griecos c. xx, P. G.,* t. vi, col. 852.

2,ÇSaintTüsïrnyecourt à l'argument de la puissance divine pour dtWîoiitrer la possibilité de la résurrection, et à la comparaison de la génération humaine pour faire admettre la transfiguration finale des corps. « Nous espérons que les morts déposés en terre reprendront leurs corps, convaincus que rien n'est impossible à Dieu. Quand on y réfléchit, qu'y aurait-il de plus incroyable, si nous n'avions pas de corps, que d'entendre quelqu'un nous dire qu'une petite goutte de sperme humain est capable de produire les os, les nerfs et les muscles, tels que nous les voyons? Faisons pour un moment cette hypothèse. Si vous étiez autres que vous êtes, et d'une autre origine, et qu'on vint vous affirmer en vous montrant le sperme humain et le portrait d'un homme, que cela peut produire ceci, le croiriez-vous avant de l'avoir vu? Certainement non. personne n'oserait y contredire. De la même façon, pour n'avoir pas vu d'homme ressuscité, vous ne croyez pas à la résurrection. Mais, de même que. tvut d'abord, vous n'auriez pas cru possible que de la peti·.· goutte de sperme, un homme pût naître, et cependant vous voyez qu'il en est sorti, songez aussi que, une t is les corps dissous et répandus dans la terre en guis- germes, au moment voulu, sur l'ordre de Dieu, ii : ı -t pas impossible qu'ils ressuscitent pour revêtir . ruptibilité. Quelle idée se font-ils donc de la puis? :e

divine, cenx qui prétendent que tout être retourne à ses éléments constitutifs et que là contre, Dieu lui-même ne peut rien? En vérité, je ne saurais le dire. Ce que je vois bien, c'est qu'ils n'auraient pas cru possible leur propre naissance, ni celle de tout Punivere, avec la nature et l'origine qu'ils lui connaissent. » *Apol.,* I, ç, xvm-xix. *P. G.,* t. vi, col. 356-357.

3/Théophile inulliplie les analogies tirées de la successiôîmês'Tsaisons, des jours et des nuits; de la résurrection des graines et des fruits qui, jetés en terre s'y dissohent et en ressortent en épis et en arbres; du sort de ces graines qui, mangées par un passereau ou un oiseau quelconque, sont ensuite déposées sur une colline pierreuse ou sur un tombeau et deviennent des arbres, après avoir été avalées et avoir traversé une si grande « chaleur ». Il invoque la résurrection mensuelle de la lune; le retour des forces et des chairs perdues par la maladie et restituées dans la convalescence. « La sagesse divine accomplit toutes ces choses atin de nous prouver par là que Dieu est capable de faire la résurrection des hommes. » dd *Aulolyc.,* 1. 1, C. \hi,.J?,_Q., t. VI, col. 104! sq.

4^thénagorejt tout un traité spécial sur « la résurrection des morts », dont il ne se contente pas de prouver la réalité, mais dont il décrit le mode. Il combat dans une première partie négative les objections des adversaires qui déclaraient la résurrection de corps incorruptibles impossible ou inconvenante. *Impossible,* elle ne peut l'être à Dieu : « Qu'il ait assez de puissance pour ressusciter les corps, leur création en est une preuve... La puissance, en ellet, qui a su organiser la matière qu'on suppose informe, de manière à disposer en ligures diverses et nombreuses cette masse amorphe et confuse, ou bien réunir en un seul corps les atomes dispersés ou bien encore épanouir en un corps l'embryon qui est chose une et simple, donner forme et vie à ce qui n'en avait pas, cette même puissance est capable de rassembler ce qui est dissous, de relever ce qui est abattu, de rendre la vie à ce qui est mort et de transformer ce qui est corruptible en un état d'incorruptibilité. » *De resurrectione mortuorum,* iv, *P. G.,* t. vi, col. 980.

La résurrection incorruptible de l'homme ne présente non plus aucune *injustice* ni *inconvenance.* « La résurrection de l'homme, en ellet, ne saurait nuire aux *créatures spirituelles;* elle n'est pour elles, ni un obstacle à l'existence, ni un dommage, ni une injure. Elle né" nuit pas davantage aux *créatures sans* raison ou aux êtres inanimés; ils n'existeront pas après la résurrection, et il n'y a pas d'injustice à l'égard de ce qui n'existe pas. Supposons même qu'ils existent toujours; ils ne recevront aucune injustice de la rénovation du corps humain. Si, en effet, alors qu'ils sont maintenant soumis à la nature humaine, encore faible, et à tous ses besoins jusqu'à être sous le joug d'une complète servitude, ils ne souffrent aucune injustice, à plus forte raison, lorsque les hommes, *devenus incorruptibles,* n'auront plus besoin de leur secours, seront-ils affranchis de leur esclavage et n'auront-ils à se plaindre d'aucune injustice... Il ne sera pas davantage permis de dire qn'on trouve aucune injustice du côté de *l'homme* qui ressuscite. Il se compose, en effet, d'un corps et d'une âme. Or. il ne reçoitaucun dommage ni dans son corps, ni dans son âme. Aucun homme de bon sens ne dira que l'<L. ‹ sootlr- quelque injustice; sinon, il faudrait aussi condamner la vie présente. Si donc elle ne soutire aucune injustice, alors qu'elle habite maintenant dans un corps passible et corruptible, à plus forte raison n'en soulfrira-t-elle pas lorsqu'elle sera unie à un corps *impassible* et *incorruptible.* Le *corps* non plus ne subit aucune injustice. Si, en effet, il n'en reçoit pas alors que maintenant il est uni, lui principe de corruption, à un principe incorruptible, évidemment il n'en recevra pas davantage lorsque, devenu lui-même *ncorruplible,* il sera réuni à un principe incorruptible. On ne saurait dire non plus que c'est une œuvre indigne de Dieu de réunir et de ressusciter les éléments dissous du corps. Si le moins n'a pas été indigne de Dieu, je veux dire créer un corps passible et corruptible, *a fortiori* le plus ne le sera-t-il pas, je veux dire former un corps *exempt de corruption et de souffrance.* » *Ibid.,* c. x, *P. G.,* t. vi, col. 992.

Dans la partie positive de son traité, parmi les preuves du dogme de la résurrection, Athénagore développe en particulier celle-ci qui est un argument pour notre sujet. Il établit l'immortalité, non pas seulement de l'âme, mais de l'homme, et il en conclut la nécessité de la résurrection du corps à une vie éternelle et incorruptible : « Nous attendons avec confiance une vie éternelle et incorruptible. Ce n'est pas un rêve imaginé par les hommes ou un espoir illusoire; c'est une certitude garantie par le plan même du créateur. Il a créé l'homme avec un corps et une âme immortelle; il lui a donné lu raison et la loi naturelle pour garder les préceptes de vie sage et raisonnable qu'il a lui-même posés. Or, nous savons bien que jamais Dieu n'aurait créé un tel être, avec toutes les qualités pour durer toujours, s'il ne le destinait pas à une vie sans fin. Ainsi donc s'il est vrai que le créateur de l'univers a fait l'homme pour mener une vie raisonnable, pour contempler sa gloire et sa sagesse qui brillent en toutes choses et pour vivre ensuite toujours dans cette contemplation, conformément au plan du créateur et à la nature qu'il a lui-même reçue, nous pouvons dire puisque la cause est la même, que la naissance de l'homme nous garantit son immortalité et son *immortalité, sa résurrection* sans laquelle l'homme ne saurait durer toujours. » *Ibid.,* c. xm. *P. G.,* t. vi, col. 1000.

Et dans une autre démonstration sur un autre chapitre, il répète la même idée qui semble un des points cardinaux de sa doctrine sur l'au-delà. « S'il est vrai que, parmi les œuvres et les dons de Dieu, il n'y a pas de place pour rien d'inutile, il s'ensuit nécessairement que *l'immortalité de l'âme exige la durée perpétuelle du* coiyts dans sa nature propre ; » δεϊ πάντω τώ τή ψυχή ἀτελευτήτω συνδιαιωνίζειν τὴν του σώματο διαμονὴν χατὰ τὴν ιδιαν φύσιν. *Ibid.,* c. XV, *P.G.,* t. vi, col. 1005.

5. Nous retrouvons une doctrine peut-être plus explicite, si possible, au moins plus détaillée sur certains points particuliers, dans un traité *De resurrectione,* malheureusement incomplet, attribué à saint Justin. Athénagore répondait surtout aux païens; notre auteur, par contre, semble avoir devant lui plutôt des docètes, des gnostiques pour lesquels la chair est la seule cause du péché et doit être maudite. Aussi concluaient-ils que Jésus n'a eu qu'une apparence de chair, c. Il, *P. G.,* t. vi, col. 1575, et que la résurrection d'une chair de péché est inadmissible, les uns la déclarant impossible, les autres la trouvant indigne de Dieu, d'autres enfin prétendant quelle n'est pas promise, c. v, *P. G.,* t. vl, col. 1579·.

Nous ne rapporterons pas toutes les preuves de la résurrection que développe notre auteur et qui appartiennent à un autre article, mais nous rappellerons ce qu'il aflirme de la condition future des corps. Il leur attribue une vie éternelle. « Si quelqu'un démolit une maison après l'avoir bâtie ou la laisse démolie quand il pourrait la relever, nous l'appelons un mauvais artisan, » c. vm, col. 1586, ne serait-ce pas accuser Dieu « d'avoir travaillé pour rien », que de le supposer capable de ne pas relever la chair humaine après la mort et de ne pas lui accorder une existence sans lin? Et puis, « qu'est-ce que l'homme, sinon un animal raisonnable composé d'un corps et d'une âme? Est-ce que l'âme toute seule est l'homme? Pas du tout. C'est l'âme de l'homme. Et le corps, donc, dira-t-on que c'est l'homme? Nullement,

on dit que c'est ie corps de l'homme. Si donc l'homme n'est ni l'un ni l'autre des deux principes séparés, mais le composé qui résulte de l'union des deux ; si d'ailleurs Bien appelle l'homme à la vie et à la résurrection, il n'en a pas appelé seulement une partie, mais l'homme tout entier, c'est-à-dire son âme et son corps. » *Ibid.* C'est un raisonnement analogue à celui par lequel Athénagore déduisait l'éternité de la vie du corps ressuscité, de l'immortalité de l'homme.

Nous savons donc que dans le ciel « le même corps qui était tombé », c. x. col. 1590, sera relevé et glorifié. Mais il sera le même, sans rester tout à fait pareil â lui-même. Une double objection permet à notre auteur de préciser ici la doctrine. On lui demande ce qu'il adviendra des borgnes, des boiteux, des mutilés. Il répond qu'il faut être aveugle pour s'arrêter à cette difficulté. Si le Sauveur, pendant qu'il était sur la terre, appliquait de préférence sa vertu miraculeuse à rendre la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la marche aux paralytiques et la santé aux malades, à plus forte raison fera-t-il disparaître ces sortes de défauts lors de la résurrection. *Ibid.,* c. iv, col. 1577. Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Belet-Dégert, Paris, 1903, t.i, p. 431-432.

Il rendra â chacun, sans nuire à son identité, l'intégrité et l'intégralité de tous ses membres. L'auteur va plus loin, et suivant une tactique qu'il répète â chaque engagement avec les adversaires, il atteste que Notre-Seigneur,en guérissant ainsi les malades, avait en vue la restauration future des êtres dans la résurrection et voulait en confirmer l'assurance à notre foi, ει πίστιν δτι έν τή άναστάσει ή σαρξ όλόκληρο άναστήσεται, c. IV, col. 1579.

On lui demande encore comment il conçoit,dans une résurrection des corps, la restitution des organes de reproduction. Si la chair doit ressusciter, disent les adversaires, elle ressuscitera ou complètement et dans son intégrité ou incomplètement et d'une manière défectueuse. Or, le premier est impossible et contredit les paroles de l'Écrilure sainte, Matth., xxn, 30, selon lesquelles les hommes seront au ciel comme des anges, c'est-à-dire privés de la vie sexuelle et de ses organes; le second témoignerait d'une imperfection dans la toute-puissance divine et ne ferait point d'honneur au Seigneur. L'auteur répond : Le corps ressuscitera sans doute du tombeau complet et avec tous les organes qu'il possède sur la terre; mais rien n'empêche que les fonctions des différents organes soient tout autres dans le /ciel. Cela est vrai surtout des organes sexuels, dont les fonctions ne sont pas nécessaires à la nature humaine; comme on le voit par la vie du Seigneur et par la virginité de plusieurs chrétiens, c. tu, *P. G.,* t. vi, col. 1576. Il ne faut donc pas que les incrédules s'étonnent s'ils voient les chrétiens s'abstenir dès maintenant de ces sortes d'œuvres qui cesseront entièrement au ciel. Malgré cette intégrité du corps ressuscité, nous ne garderons pas au ciel tous les défauts et toutes les faiblesses qui allectent notre corps terrestre.

C'est donc toujours la même tactique indiquée plus haut. La vie de Notre-Seigneur sert de figure et de promesse et les choses de l'autre vie ont déjà en elle un commencement de réalisation. L'inutilisation au ciel de certains organes a son symbole sacré dans la conception virginale de Jésus, dans sa chasteté merveilleuse. Καί δ Κύριο Sè ήμών Ιησοϋ Χριστό οϋ οι' άλλο τι ìκ παρθένου ἐτέχΟη... και γεννηθεί , και πολιτευσάμενο τήν λοιπήν τή σαρκδ πολιτείαν... ταύτην δη την διά συνουσία μόνην οὐκ ειργάσατο, c. m, col. 1577. De même que sa conception et sa vie nous éclairent sur les conditions futures des corps ressuscités, ainsi les guérisons opérées par lui, sa propre résurrection, les actes qui ont suivi et son ascension nous apportent également des lumières précieuses; et son intention dans ces mystères était bien de projeter quelque jour sur les ténèbres de l'au-delà. « S'il n'avait pas besoin de la chair, pourquoi la guérir? Ce qui est plus fort encore, il a ressuscité des morts. Pourquoi, sinon pour montrer ce que serait la résurrection? Sous quelle forme donc les a-t-il ressuscités? en corps ou en âme? Manifestement avec les deux. Si la résurrection devait être spirituelle, il aurait dû. en ressuscitant lui-même, montrer d'un côté le corps étendu et de l'autre l'âme vivante. Il ne l'a pas fait, il a ressuscité le corps pour confirmer la promesse de la vie. Pourquoi est-il ressuscité dans la chair qui avait souffert, sinon pour montrer que la résurrection sera charnelle? Pour bien affirmer cela, comme ses disciples ne croyaient pas à la résurrection de son corps, mais tout en le voyant, restaient dans le doute, il leur dit : Vous *n'avez pas encore la foi, voyez que c'est bien moi.* Et il se fit toucher par eux, et il leur montra dans ses mains, la cicatrice des clous... Il mangea encore un rayon de miel et un poisson. Quand il leur eut ainsi prouvé la résurrection de la chair, comme il leur avait dit que notre demeure est dans le ciel, voulant montrer qu'il n'est pas impossible à la chair d'y monter, il s'éleva devant eux vers le ciel, comme il était, c'est-à-dire dans sa chair. » c. ix, col. 1588, 1589. Cf. J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle,* part. 11, c. x, Paris, 1907, p. 316-338; Otto, *Corpus apologetaruni Christianorum sæculi secundi,* Iéna.1877; M>r Freppel, *Les apologistes chrétiens au II· siècle,* leçon x, Paris, 1887, p. 208.

2» L'Épitre à Diognète> salue la récompense incorruptible que nousTêüévrons dans le ciel, τήν έν ούρανοϊ αφθαρσίαν, νι, 8. Funk, *Patres apostolici,* 2' édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 4OO.(jpaint Irériiîi affirme la différence des mérites et l'inégalitTdés recompenses et pour mieux l'établir il distingue le ciel du paradis et de la cité sainte. L'ont, *hær.,* l. V, c. xxxvi, n. 1. *P. G.,* t. vu. col. 1222; cf. l. V, c. v, n. 1, *ibid., col.* 1135. Le Christ est monté le premier au ciel et nous en a assuré l'entrée. αυτό πρώτο- ει ούρανου; άναβα;. S. Hippolyte, *Semi. in Elcanam et Annant, P. G.,* t. x. col. 861. Les prophètes, les martyrs, les apôtres sont réunis à Notre-Seigneur dans son royaume et c'est là qu'on reçoit la couronne de vie impérissable, αφθαρσία άποκείμενον ϋμΐν έν τοϊ ούρανοϊ; στέφανον, *Pe Antichristo,* 31, 59, *P. G.,* t. x, col. 752, 780 : il y a là évidemment un enseignement implicite des dons d'incorruptibilité dont jouiront les justes après la résurrection et de la dillérence de gloire qui leur sera accordée. Du reste, commentant la parole de saint Paul que la chair et le sang ne posséderont point le ciel, saint Irénée observe que par là il faut entendre seulement4.es hommes adonnés aux œuvres de la chair; mais que, nonobstant, cette chair dont nous sommes revêtus ici-bas ressuscitera et gardera son identité dans la transfiguration du corps; ce qui sera détruit, c'est la convoitise de la chair. *Cont. hær.,* l. V, c. xn, n. 3, *P. G.,* t. vit, col. 1153. Aussi s'élève-t-il avec énergie contre la théorie de la transmigration des âmes, car pour lui le corps associé ici-bas au péché et à la vertu de l'âme doit partager dans l'au-delà avec elle le châtiment et la récompense. *Cont. hær.,* l. H, c. xxxm, n. 5, *P. G.,* t. vu, col. 833. Voir Ciel.

3» C'est surtout danslTertullien que l'on trouve une doctrine explicite sur lâ"con<TiÎîon des corps glorieux, en particulier dans son *De resurrectione carnis, P. l..,* t. n, col. 791 sq. S'inspirant de saint Paul, il affirme que le *corpus animale* de cette vie périssable doit subir un changement, une *demutatio,* où il acquerra une nouvelle manière d'être, tout en restant lui-même, il deviendra autre, *nec alius efficiatur, sejj-alimf*b Jèi *i* 55. Ce changement assurera aux élus Hy»ipassi/<iii.'> e la possession d'un bonheur sans ombre,qui garantira l'intégrité de leurs membres à ceux qui furen· ici-bas aveugles, paralytiques ou boiteux. Cette intê-r; ·

des membres n'entraînera pas fatalement la nécessité de leur usage et le corps glorieux ne se livrera plus aux fonctions que sa nouvelle vie rend inutiles et sans objet. *Ibid.,* 60. Et il donne cette conclusion qui est une force pour les martyrs : Toute chair ressuscitera identiquement, intégralement. *Desurget igitur earo et quidem omnis et quidem ipsa et quidem integra. Ibid.,* 63. « Jésus-Christ médiateur entre Dieu et l'homme a fiancé dans sa personne la chair et l'esprit. Là où elle semble périr, elle ne fait réellement que s'éclipser pour un temps : après avoir passé par l'eau, par le feu, par l'estomac des bêtes, par les entrailles de la terre, elle reparaîtra un jour devant Dieu, pour s'entendre convier à la gloire. Telle est la charte du salut apportée à l'humanité par Jésus-Christ et, ajoute Tertullien, commentée en ces derniers temps par l'effusion de la prophétie nouvelle due au Paraclet. » Adhémar d'Alès, *La théologie de Tertullien,* Paris, 1905, p. 152. Cf. M'Jr Freppel, *Tertullien,* leçon xxxvi, Paris, 1887, t. n, p. 387 sq.; Schwane, *op. cit.,* t. i, p. 472 sq.

Notons en passant l'affirmation de *l'identité* du corps glorieux avec le corps mortel. C'est là un point qui, s'il n'est pas un dogme formel de l'Église, y est cependant une doctrine à peu près universellement admise et professée. Si saint Jérôme semble hésiter, *Adv. Jovinian.,* I. I, 36, *P. L.,* t. xxm, col. 259, ailleurs, dans sa lettre xxvn·, il est fermement de l'avis de Tertullien, avis partagé par saint Augustin, *De civitate Dei,* l. XXII, c. XIX, *P. L.,* t. xli, col. 780. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIIæ *Suppl.,* q. i.xxx, a. I, 2; Pierre Lombard. *Sent.,* I. IV, dist. XLIV, n. 1-2. En sens opposé, voir Origène, *De princip.,* L III, c. vi, 7, *P. G.,* t. xi, col. 340; S. Grégoire de Naz.ianze, *Oral.,* xx, *P. G.,* t. xxxv, col. 1074; S. Basile, *In Ps. CXtv, P. G.,* t. xWLc-eal^lSi. Cf. Schwane, *ibid.,* p. 479.

4°fflrigéneyétait mis en opposition avec la théologie orthodoxe"sur deux points qui suscitèrent nombre de réclamations et de réfutations. Cf. S. Épiphane, *Hær.,* l.xiv, n. 11, *P. G.,* t. xli, col. 1087; S. Jérôme, *Epist.,* cxxiv, *ad Avitum, P. L.,* t. xxn, col. 1059; S. Augustin, *Hier.,* xliii, *P. L.,* t. xlii, col. 33; S. Théophile, *Epist. pose.,* n, c. xi, P. *G.,* t. xxn, col. 800. C'étaient le dogme de la trinité et celui de la résurrection générale. Au sujet de celle-ci, il a une théorie particulière relative à l'état des corps glorieux et qui est un corollaire logique de son enseignement sur la matière.

Pour Origène, il y a en nous un corps mortel, grossier, fruit de péché et imposé à notre âme pour une vie passagère de pénitence. Ce corps périt à la mort et se corrompt dans le tombeau. Mais, à côté de lui, en nous, existe une parcelle imperceptible de matière qui est comme un germe latent et une force matérielle. Au signal de Dieu, ce germe inséparable de lame qui, à l'instar des anges, ne vit jamais sans un corps plus ou moins parfait, plus ou moins éthéré, mais indissolublement uni à elle, ce germe, dis-je, se développera et deviendra le corps glorieux destiné à partager pendant l'éternité la félicité de l'âme. Ce corps éthéré, λὀγο σζέ-,αχτιζο;, appartient à la substance unique et universelle de la matière, *substratum* de toutes les formations corporelles, principe de tous les phénomènes matériels II appartient donc à la même nature générale que le corps mortel, il procède de la même source : ce qui permet d'affirmer l'identité du corps ressuscité et du corps mort l. L'âme et le corps subissent des purifications successives qui les affinent, les perfectionnent sans cesse jusqu a ce qu'ils retournent à leur principe divin et redeviennent ce qu'ils élaientau sortir des mains du créateur. *De pi incipiis,* l. II, c. x; L III, c. vi. *P. G.,* t. xi. col. 233, 333; *Cont. Celsum.* L II, c. lxxvh; l. V. c. xvm. xxn. xxui: l VII. c. xxxn, *P. G.,* t. xi, col. 915. 1206. 1215. 1416; S. Épiphane, *Hier.,* Lxiv, *P. G.,* t. xlii, col. IÛ86. Cf- Schwane. t. I, p. 505 sq.; F. Prat. *Origène,* Paris, 1907, p. 91-94; Mo' FrenpeL Orioène. leçon χχι, Paris, 1888, t. il, p. 27.

5<haint Cyrille de Jerusalem, *Cat.,* xvm, n. 18, 19, *P. G.*~ t. xX~xTn7col.-l&iOr'Spl'fes avoir affirmé l'identité substantielle du corps actuel et du corps ressuscité, professe notre transformation future : « Nous ressusciterons tous et recevrons des corps immortels, mais nous ne recevrons pas tous des corps semblables. Le juste aura un corps céleste, pour pouvoir entrer dignement en commerce avec les anges; le pécheur aura un corps sans doute immortel, mais capable de subir les peines de sa faute et de brûler dans le feu éternel, sans jamais pouvoir être anéanti. » Saint Basile a un enseignement pareil. *Homil.,* xxi, c. xn, *P. G.,* t. xxxr, col. 561 ; *Homil. de fame,* c. ix, col. 328; *Epist.,* vin, n. 11. t. xxxilu»L_264.

Saint\Grégoire de Nyssêv parle longuement de la résurrection oes"corps7 *Dëanim. et resurrectione, P. G.,* t. xlvi, coi. 141; *De hom. opi/ic.,* c. xxvn, *P. G.,* t. xi.iv, col. 225; *Oral, de mortuis, P. G.,* t. xlvi, col. 533. Avec et malgré l'identité essentielle du corps ressuscité, il annonce une transformation d'où naîtra une différence d'aspect entre les bons et les mauvais. De mortel, le corps deviendra immortel; les suites du péché, comme les infirmités, les blessures, disparaîtront : « ce que nous avons de commun avec les animaux, c'est l'union des sexes, la conception, la naissance, la malpropreté, l'allaitement, la nourriture, les nécessités physiques, la croissance progressive jusqu'à la maturité, l'âge mûr avec sa force, la vieillesse, la maladie et la mort, mais si nous n'avons plus rien de tout cela comment pourrions-nous en redouter les conséquences fatales? » *De anima et resurr., P. G.,* t. xlvi, col. 148 sq. Cf. *Oral, de mortuis, ibid.,* col. 533; Schwane, *op. cit.,* Paris, 1903, t. ni, p. 272.

6° L'eschatologie scolastique est empruntée presque tout entière à saint Grégoire le Grand et plus particulièrement à saiurXGgîistitï.

L'êvéque d'Hipponê traite en effet de l'état des corps glorieux, soit dans le traité *De civitate Dei,* soit dans *TEnchiridion, soit* dans quelques sermons.Tous ressussiteront avec la .mêiqg.chair qu'ils ont eue en cette vie. *Enchiridion,* c. i.xxxix, *P. L.,* t. XL, col. 273. Celte chair sera(incorrupti5Ig> pour tous, même paurles réprouvés : pour Tes élus seuls elle sera ^lorieiîsêT) *Serm.,* CCLVI, n. 2, *P. L.,* t. xxxvm, col. 1192; elle sera céleste et angélique, *Serm.,* cclxiv, n. 6, *ibid,,* col. 1217; elle jouira d'une pderveilieuse liegTifèJSerm., CCXl.tn, n. 6-8, *ibid.,* col. ÏTT6; d'une parfait^ agilité, *Enchiridion, c.* xci, *P. L.,* t. xi., col. 274 ? *Desurgent igitur sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere, difficultate; in quibus tanta facilitas, quanta felicitas erit. Propter quod et spiritalia dicta sunt cum procul dubio corpora sint futura non spiritus;* un peu plus loin il ajoute: *Sed ideo ait apostolus .-seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale : quoniam tanta erit tuncconcordia carnis et spiritus vivificante spiritu sine sustentaculi alieujus indigentia subditam carnem, ut nihil nobis repugnet ex nobis ; sed sicut foris neminem, ita nec intus nos ipsos patiamur inimicos. Enchiridion,* c. xci. Et dans un autre texte il fait merveilleusement ressortir comment les qualités du corps glorieux sont dues à l'information d'une âme béatifiée et comment elles dépassent toutes les conditions des corps les plus privilégiés de cette vie, même de ceux que nous aurions pu posséder sans la chute et les déchéances de la faute originelle : Sicut *spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellatur spiritalis, non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putan(ex eo quod scriptum est,* I Cor., xv *: Seminatur corpus animale, resurget spirituale; sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate*

subdetur, usque ad immortalitatis indissolubilis securissimam voluntatem, omni molestiæ sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta. Non solum enim non erit tale quale nunc est in quavis optima valetudine, sed nec tale quidem quale fuit in primis hominibus ante peccatum. De civitate Dei, l. XIII, c. xx. *P. L.,* t. XLi, coi. 393.

7° Bien qu'il n'ait pas de traités spéciaux sur la matière, sain^Jérôme^i eu à s'occuper, dans sa polémique avec RufinTilii sort corporel des élus.

En 388. en commentant l'Épitre aux Éphésiens, il avait établi un parallélisme entre l'époux et l'épouse d'une part et le corps et l'âme d'autre part. La conclusion de son parallèle inattendu avait été que le mari doit aimer sa femme et que l'âme doit chérir son corps, et cela, disait-il, « afin que les épouses soient changées en hommes, que les corps soient changés en âmes et qu'il n'y ait aucune diversité de sexes. Et comme il n'y a parmi les anges ni homme ni femme, ainsi nous qui devons être un jour semblables aux anges, nous devons commencer maintenant â être ce qui nous est promis. » *In Eph.,* v, 28, *P. L.,* t. xxvt, col. 533. Il y avait là une idée fort étrange, et Hulin, accusé d'origénisme par saint Jérôme, s'en arma pour montrer qu'il n'était pas seul origéniste et que son contradicteur avait bien emprunté, lui aussi, quelque chose au système qu'il attaquait si violemment. « Si les corps doivent se transformer en âmes, il n'y a plus de place pour la résurrection de la chair, dit-il. Et puis, je suis surpris de te voir si ardent â exiger des autres une profession de foi à la résurrection des sexes, quand toi-méme tu t'embrouilles tellement sur ce point. » Hulin, *Apol..* I, 23, *P. L.,* t. xxi, col. 561. Saint Jérôme répondit : « Les phrases dont Rufin se montre si scandalisé ne sont pas de moi, mais d'Origène. C'est Origène qui parle en cet endroit, ce n'est pas moi. On ne doit donc pas m'imputer ce qu'il pourrait y avoir de répréhensible dans les expressions en litige. D'ailleurs, qu'ont-elles de si répréhensible? J'ai dit et c'est ce qui choque le plus mon adversaire, que les sexes doivent disparaître. Ne me suis-je pas suffisamment expliqué en ajoutant que l'on devait commencer dés maintenant à être ce qui est promis? N'ai-je pas aussi laissé clairement entendre que les sexes subsisteraient au ciel comme ils subsistent sur la terre? » *Apol.,* L I, c. xxix, *P. L.,* t. xxm, col. 420.

En 392, dans son livre contre Jovinien, l. 1, c. xxxvi, *P. L.,* t. xxm, col. 261, saint Jérôme parait encore hésitant : « Ou, dit-il, il n'y aura plus de sexe, comme chez les anges, ou certainement, ce qui est clairement démontré, ressuscitant dans notre sexe propre, nous n'exercerons plus les fonctions de ce sexe, /lut *sine sexu erimus quod angeli sunt, aut certe quod liquido comprobatur, resurgentes in proprio sexu, sexus non fungemur officio.* »

Dans la suite, saint Jérôme fut plus explicite et confessa toujours catégoriquement l'identité du corps et du 'sexe entre le chrétien mortel et l'élu ressuscité. Cf. Turrnel, *Saint Jérôme,* c. xvi, Paris, 1906, p. 261, 262. Dans son commentaire sur Isaïe, c. xx, cité par Turmel, *ibid.,* il dit : « De même que l'esprit quand il est tombé sous l'esclavage de la chair, mérite d'etre appelé *charnel,* de même le corps mérite à bon droit d'être nommé *spirituel* lorsqu'il obéit parfaitement à l'esprit. Ce n'est pas certes qu'il soit changé en une substance spirituelle, comme quelques-uns l'ont prétendu sur celte parole de l'apôtre : *c'est un corps spirituel qui se lèvera;* c'est qu'il obéira avec une promptitude et une facilité merveilleuse à la volonté de l'esprit, jusqu'à lui être complètement uni par les indissolubles liens de l'immortalité bienheureuse. Il n'éprouvera plus rien alors de ses souffrances, de ses infirmités, deses lenteurs actuelles. Il sera incomparablement supérieur, non seulement à ce que nous le voyons dans la santé la plus florissante, mais encore à ce qu'il était dans l'origine, avant qn'il eût été flétri par le péché. » Cf. c. l i, *P. L.,* t. xxiv, col. 485.

!.. Alzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhatb der vornicünischen Zeit,* Eribourg-en-Bi isgan, 1835.

VI. Les JgCOLASTIQUES ET SPÉCIALEMENT .SAtNT^ THOMAS. —"Les scolasHquSt'se sont souvent occupés de Petat des corps glorieux. Citons les principaux :

1' (£afnt Anselme?) dont la pensée, développée dans une conference â Clïiny.a été recueillie par Eadmer, un de ses auditeurs. Elle a été publiée sous le titre de *Liber de bealitudine cœlestis palriæ, P. L.,* t. eux, col. 587-606. Cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor,* Paris, s. d., t. Il, p. 267. Voir l'édition des *Méditations* par Mv Maloti, Liège, 1859, où se trouve reproduit un opuscule *De quatuordecim beatiludinibus,* attribué à saint Anselme. Gf A^sp.i me^Smxt). t i, col. 1331.

2» {fugues de Saint-Victoi)qui enseigne que « le corps des bienheureux ressuscitera sans difformité, sans défaut. il sera incorruptible, spirituel. *Seminatur corpus animale, surget spirituale,* une si parfaite concorde existera entre la chair et l'esprit que la chair sera complètement soumise, l'harmonie régnera à l'intérieur et à l'extérieur ». *De sacramentis,* l. II, part. XVII, c. xix-xx. Le mérite de cette nature excellente qui s'appelle l'âme humaine peut faire que le corps soit enlevé au ciel, et puisque la condition des corps terrestres leur permet actuellement de déprimer les âmes, pourquoi les âmes n'auraient-elles pas la force d'élever les corps et de les maintenir dans les lieux supérieurs ? *Ibid.,* l. II, part. XVII, c. xxi. Cf. Mignon, *ibid.,* p. 282.

H se demande : « Tous ressusciteront-ils avec la même taille? » et il répond « que tous auront la taille qu'ils ont dû avoir dans leur jeunesse : ainsi les enfants recevront de Dieu ce qu'ils auraient eu s'ils étaient morts plus tard, » *De sacramentis,* l. II, part. XVII, c. xix, question évidemment oiseuse et dont la solution ne peut être que très hypothétique, comme celles données par le moyen âge à une foule d'autres questions pareilles sur les corps ressuscités.

S'^Rerre Loinbarif^dont la dist. XL1V du L IV des *Sentences, P.L.,* t. cxctt, col. 945, est presque exclusivement composée d'emprunts faits au *De civitate Dei* et à *VEnchiridion* de saint Augustin.

4° NousTdenianderons^i^aint Thomas^de nous renseigner sur l'ensemble du problème qui avait pris alors dans l'École toute son ampleur. Une foule de questions avaient été soulevées au sujet de la condition des corps ressuscités, l'acuité des esprits s'était exercée â y chercher des réponses. Nul mieux que saint Thomas ne pouvait nous éclairer sur la nature de ces problèmes et de leurs solutions. Pour mettre le sujet dans tout son jour, il traite premièrement des choses qui sont communes à tous les corps ressuscités bons ou mauvais, puis des qualités propres aux corps des bons et enfin des caractères corporels des réprouvés. La dernière série des questions ne nous intéresse pas ici. Nous résumerons ce qu'il dit des deux premières séries.

1. Et d'abord les caractères *communs* à tous les corps ressuscités sont *l'identité, l'intégrité* et la *qualité.*

a) Au sujet de la première il se demande si l'âme reprendra. dans la résurrection, le même corps que celui qu'elle a quitté dans le trépas. La chose est d'importance et essentiellement liée à la délifIUion des corps glorieux; ^"réponse"de l'ange de l'Ecole est très fer: .e el très élevée, « U faut, pour qu'il y ait résurrecti que l'âme retourne dans le même corps ; car r‹ -- (sursum *surgere),* c'est se relever, et celui-là r.-.· .e qui est tombé : la résurrection donc se rapport, corps qui est tombé par la mort, non à l'âme qui continue de vivre au-delà de la tombe. Si Pâme ne repre-

naît pas le même corps, on ne dirait pas *résurrection,* mais *assomption d'un nouveau corps.* » *Sum. l/ieol.,* IIlæ *Suppl.,* q. LXXXI, a. 1. Aussi « avancer que l'homme ne ressuscitera pas numériquement le même, c'est une proposition hérétique et dérogeant à la vérité de l'Écrilure qui enseigne le dogme de la résurrection », a. 2.

b. L'identité ne suffit pas, il faut encore *l'intégrité;* aussi « tous les membres et tous les organes qui constituent maintenant le corps de*l'homme seront rétablis dans la résurrection », et la raison c'est que « l'homme qui doit revivre pour recevoir sa perfection dernière ne peut revivre que parfait», q. lxxxii, a. 1. En plus des membres et des organes nécessaires à l'intégralité des fonctions principales humaines, il y a des portions corporelles d'importance moindre : il y a les cheveux et les ongles. Ressusciteront-ils avec le corps ? « Parmi les parties du corps animé, les unes ont pour but d'accomplir les opérations de l'âme, comme le cœur, le foie, les mains et les pieds; les autres, semblables aux feuilles qui abritent les fruits, ont pour mission de conserver les organes plus précieux; et voilà l'office que remplissent les ongles et les cheveux. Si donc les cheveux et les ongles n'appartiennent pas à la perfection première du corps humain, ils appartiennent à sa perfection seconde; et puisque l'homme doit ressusciter dans toute la perfection de sa nature, il s'ensuit qu'il ressuscitera avec les ongles el les cheveux », q. lxxxii, a. 2.

En somme, les hommes ressusciteront avec tous les éléments qui appartiennent « à la vérité de la nature humaine ». a. 3, mais non cependant avec tous ceux qui ont appartenu à sa matière. Car « comme toutes les parties matérielles qui ont existé dans l'homme du commencement à la lin de sa vie terrestre dépasseraient les dimensions spécifiques de son corps; elles ne ressusciteront pas dans la totalité de la matière, mais seulement dans la totalité de l'espèce », a. 4.

c) Quant à la *qualité* des corps ressuscités, l'École se demandait s'ils ressusciteraient tous dans le même âge, c'est-à-dire dans l'âge viril, s'ils ressusciteraient tous dans la même taille, dans le sexe viril, et dans la vie animale. A la premiere question saint Thomas répondait que l'homme ressuscitera exempt de tout défaut corporel, dans toute la perfection de sa nature : que cette nature étant défectueuse dans deux circonstances, dans la jeunesse où elle n'a pas encore atteint sa perfection, et dans la vieillesse ou elle l'a perdue, elle sera par la résurrection ramenée pour les enfants et les vieillards à son état de plus haute perfection, c'est-à-dire l'âge viril où finit l'accroissement et où commence le déclin du corps, q. LXXXIll, a. 1.

La réponse à la seconde question est la suivante : Puisque la nature de l'espèce assigne aux individus des dimensions déterminées, les hommes ressusciteront avec la taille qu'ils auraient eue au terme de leur accroissement ; et s'il se trouve quelque chose en dehors de cette limite, soit par excès, soit par défaut, la toute-puissance divine ajoutera ce qui manque ou retranchera ce qui excède, a. 2.

Cela n'empêchera pas la différence des tailles. Et de même qu'ils ressusciteront avec différentes tailles, pareillement les hommes renaîtront dans des sexes divers, puisque cette diversité concourt à la perfection de l'espèce humaine, a. 3.

Quant aux actes de la vie animale, ils ne s'exerceront plus, bien que les organes nécessaires à l'intégrité de la nature humaine subsistent. Ces actes, en efi'et, avaient pour mission de produire, de développer, de conserver l'être physiologique. Celui-ci étant assuré d'incorruptibilité désormais, la résurrection a pour fin de faire rayonner, par rejaillissement et comme par une sorte d'effluve, le régne de l ame raisonnable sur l'étre matériel. A ce règne, les fonctions animales ne sont plus nécessaires et deviennent dès lors sans objet, a. 4.

2. Les caractères *propres* aux corps glorieux sont, d'après saint Thomas, les mêmes qu'avait déjà indiqués l'apôtre saint Paul : *l'impassibilité,* la *subtilité, l'agilité,* la *clarté.*

a) Que faut-il entendre par *l'impassibilité?* « Le mot passion se prend de deux manières. D'abord en général : dans ce sens, toute action de recevoir s'appelle passion, soit que la chose reçue convienue au sujet et le perfectionne, soit qu'elle lui répugne et le dégrade. Ce n'est point cette sorte de passion que doit bannir l'impassibilité future, car les corps des saints ne perdront rien de ce qui peut concourir à leur perfection. Ensuite le mbt *passion* s'entend proprement : dans ce sens saint Jean Damascène dit. *De/ide orthodoxa,}.* II, c. xxn : « La passion est un mouvement contraire à la nature: » ainsi le mouvement immodéré du cœur est une passion, mais le mouvement modéré en constitue l'action. Si donc on entend le mot *passion* proprement, les corps des saints ressuscités n'y seront plus sujets et c'est dans ce sens qu'on les dit *impassibles,* » q. i.xxxiv, a. 1.

Nous savons ce qu'il faut entendre par leur impassibilité. Mais la *preuve* de cette impassibilité? « Toute passion contraire à la nature (et c'est de celle-là qu'il s'agit ici) trouve sa cause dans la victoire de l'agent sur le patient; car. sans celte prédominance, l'un ne pourrait entraîner l'autre dans le cercle de ses limites. Or, l'agent ne peut obtenir la victoire sur le patient, qu'en allàiblissanten lui le domaine de la forme sur la matière; car la matière, sollicitée par deux formes contraires, ne cède à l'empire de l'une qu'après la destruction ou du moins l'alfaiblissemenl de l'empire de l'autre.

« Dans la résurrection, le corps de l'homme avec toutes ses facultés, sera soumis complètement à l'âme raisonnable, de même que l'àme sera soumise parfaitement à Dieu : rien ne pourra donc altérer ni détruire le domaine de l'àme sur le corps; donc les corps glorieux seront impassibles. » *Ibid.*

Cette impassibilité sera évidemment pareille chez tous les bienheureux, a. 2; elle permettra l'exercice de tous les sens, a. 4, mais avec l'amendement suivant : « Les organes des sens reçoivent l'action des choses extérieures de deux manières : d'abord par la modification naturelle, lorsque l'organe reçoit la qualité même des choses, comme lorsque la main devient chaude par le contact d'un objet chaud, ou qu'elle prend une odeur par le toucher d'un corps odorant; ensuite par la modification spirituelle, lorsque l'organe reçoit la qualité non plus dans sa substance, mais dans son être spirituel, c'est-à-dire dans son image ou dans son idée, comme la pupille reçoit la blancheur sans devenir blanche elle-même. La première manière de recevoir l'action ne produit pas la sensation proprement dite, parce que les sens ont pour loi de percevoir les choses sans matière, je veux dire sans l'être matériel qu'elles ont hors de l'âme ; et puis cette intussusception change l'état du sujet, parce qu'elle communique la qualité matériellement. Les corps glorieux n'auront donc pas la première sorte de perception; mais ils auront la seconde, parce qu'elle produit la sensation véritable et ne change pas l'état du sujet, » a. 3.

b) La *sublililé*implique « la puissance de pénétration ». En efi'el, « on appelle subtil tout ce qui est pénétrant ou bien ce qui a la puissance de pénétrer dans les secrètes profondeurs des choses. » Cette puissance appartient tout particulièrement aux « corps rares » dans la proportion même de leur ténuité, de leur immatérialité et, par analogie, aux esprits qui sont immatériels par essence et à cause de cela sont quelquefois appelés « subtils ». Réciproquement les corps subtils sont

appelés en quelque sorte « spirituels ». La subtilité du corps glorieux lui vient de l'empire que l'âme bienheureuse exerce sur lui, q. lxxxv, a. l. Elle ne lui enlève pas ses dimensions et ne lui donne pas la propriété d'occuper un même espace avec un autre corps non glorieux. « Mais cela pourrait lui être accordé par une opération spéciale de la puissance divine; le corps de saint Pierre n'avait pas par lui-même le pouvoir de guérir les infirmes que son ombre touchait, c'était la puissance divine qui opérait ces prodiges pour l'édification de la foi. Pieu pourra faire aussi, pour la perfection de la gloire, qu'un corps glorieux occupe un même espace avec un autre corps, » a. 2. Ün miracle peut donc faire que deux corps soient simultanément dans un même lieu, a. 3. Cependant cela ne convient pas aux ccrps glorieux : soit « parce que c'est en eux que l'ordre doit principalement briller et l'ordre exige impérieusement la distinction des choses »; soit « parce qu'un corps glorieux ne fera jamais obstacle à un autre »,a. 4. L'angélique docteur va jusqu'à déterminer que « la subtilité des corps glorieux ne les affranchira nullement de la nécessité d'occuper un espace proportionné à leur grandeur, par la raison qu'ils ne pourront jamais ni se raréfier, ni se condenser », a. 5. Enfin, de même que le Sauveur après la résurrection avait un corps glorieux et néanmoins palpable, les corps glorieux seront palpables de leur nature. Par miracle, ils pourront échapper au toucher, a. 6.

c) La prépondérance de l'àme sur le corps explique, scion saint Thomas, *l'agilité,* aussi bien que la subtilité des corps bienheureux. « Le corps glorifié, dit-il, sera complètement soumis à lame bienheureuse, de telle sorte que non seulement il n'y aura rien en lui qui résiste à la volonté de l'esprit, comme cela avait lieu dans le corps même d'Adam, mais qu'il possède encore une perfection spéciale, émanant en lui de l'âme glorifiée et ayant pour objet de le rendre en tout conforme à une telle sujétion. Cette perfection est l'une des propriétés des corps glorieux. L'âme est unie au corps comme forme et comme moteur. Or, sous l'un et l'autre rapport, il faut que le corps glorifié soit parfaitement soumis à l'àme bienheureuse. Par la subtilité, il est entièrement soumis à l'âme, en tant que celle-ci est la forme du corps, lui communiquant son être spécifique; et de même par l'agilité il lui est non moins soumis, en tant que l'âme est son moteur; cette propriété le rend apte à obéir sans efforts à tous les mouvements et à toutes les actions de l'âme, » q. lxxxvi, a. 1. Les corps des élus sauront donc se mouvoir à leur gré et par leur propre agilité, comme le corps du Sauveur s'est mù d'une manière évidente le jour de l'ascension, a. 2. Saint Thomas pense que « les corps glorieux conservant leur nature de corps et devant par là même occuper un lieu déterminé, se meuvent nécessairement dans le temps : tout ce que la puissance de l'àme glorifiée peut faire, c'est que ce temps soit imperceptible à force d'être court », a. 3.

d) « Que les corps des saints doivent être après la résurrection revêtus de lumière, c'est ce dont les promesses de l'Écriture sainte ne nous permettent pas de douter. Cette *clarté* est comme un rejaillissement de la gloire de l'âme. Nous savons, en effet, que c'est d'après le mode d'être du sujet, et non d'après celui de l'agent, qu'une chose est toujours reçue. Et voilà pourquoi la clarté qui est spirituelle dans l'âme, devient corporelle en passant au corps. Il suit encore de là que plus grande est la clarté de l'âme à cause de son mérite, plus l'est aussi celle du corps, comme le déclare l'apôtre. I Cor., xv. De la sorte la gloire de l'âme se verra à travers l'enveloppe du corps comme à travers le verre on voit la couleur de l'objet qui s'y trouve renfermé, » q. Lxxxvn. a. l. Cette clarté n'est pas tellement transcendante, qu'elle ne laisse les corps visibles aux regards des mortels, a. 2, qui peuvent voir les corps des élus au gré de ceux-ci, a. 3.

Nous avons tenu à citer intégralement les questions examinées par saint Thomas et à reproduire sommairement ses réponses, parce qu'elles nous donnent d'une façon parfaite l'état du problème au moyen âge. L'école scotiste, en effet, ne soulevait pas d'autres questions et ne leur apportait pas d'autres solutions, comme on peut le constater par l'étude des œuvres du vénérable .lean Duns Scot. Cf. Jérôme de Montfortin, *Ven. Joannis Duns Scoti Summa theologica ex universis operibus ejus concinnata juxta ordinem et dispositionem Summe angelici docloris S. Thomœ Aquinatis,* 2'édit., Rome, 1903, t. vi, p. 787-862.

VII. Objections modernes. — La théologie actuelle se trouve en face d'arguments nouveaux ou renouvelés des anciens, contre lesquels il lui suffit de s'inspirer des principes qui lui ont été transmis par les Pères ou la tradition thcologique. Ces arguments de la science moderne peuvent se ramener aux suivants : « De nos jours où l'esprit critique prévaut sur la foi naïve, les descriptions de la vie future ne sont plus guère prises au sérieux. » L. Bourdeau, *Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive,* c. x, Paris. I893, p. 250. « La croyance à une existence future ne repose sur aucun fondement de certitude. » *Ibid.,* c. xn, p. 291. « Les rêves de la vie future écartés comme purement imaginaires, on n'a plus à considérer que la vie présente et à en tirer le meilleur parti. » *Ibid., q.* xm, p. 321. Telle est la conclusion. Sur quelles preuves l'établit-on, du moins par rapport à la prétendue impossibilité de transfiguration des corps.

l» D'abord, une série de difficultés relatives aux *conditions* des corps ressuscités. « Il semble difficile de s'entendre théoriquement sur les conditions souhaitables d'une résurrection. Tous ne sont pas satisfaits de leur corps : beaucoup seraient heureux d'en changer, car la pauvre machine humaine est bien souvent défectueuse; ceux qu'aflligent ses imperfections, cause de gêne ou de souflrance, voudraient sans doute en être exempts et jouir d'une vie meilleure. Jésus affirme que, dans le royaume des deux, il y aura des boiteux, des borgnes, des manchots. Mallh., xvm, 8, 9. Peut-être en ce cas leur bonheur laisserait-il un peu à désirer. Il faudrait donc non seulement rappeler le corps à la vie, mais encore le réparer ou même le refondre. j *Ibid.,* c. vu. p. 169-170. Précisément, la résurrection glorieuse sera une refonte et une réparation qui satisfera tous les désirs et enlèvera aux malheureux de cette vie le souhait de changer de corps. Quant à Notre-Seigneur s'il a dit que les boiteux iraient au ciel, il n'a pas dit qu'ils y resteraient boiteux.

On ajoute que si l'on doit ressusciter dans le plein épanouissement de santé, de force et de beauté, « tous n'ont pas joui de ces biens. Où les prendraient ceux qui en ont été dépourvus? Λ quel âge la résurrection ramènerait-elle les corps? Auraient-ils la grâce de l'enfance, l'éclat de la jeunesse, la vigueur de la virilité, la majesté de la vieillesse? Si le choix est laissé à la convenance de chacun, que de fantaisie et de disparates? Si la même règle s'impose à tous, que de mécontents! » *Ibid.,* c. vu, p. 172. Nous avons vu que le moyen âge répondait ou essayait de répondre à chacun de ces pointsd'inlerrogalion. Évidemment les solutions de saint Thomas ou celle de Duns Scot, qui nous apprend que chacun ressuscitera avec la constitution pareille à celle que l'homme possède vers ses trente ans, ne sont que des hypothèses et des essais de solution. Mais qu'importe et à quoi bon ces détails? Il n'est pas nécessaire de pouvoir les fixer pour croir· grand fait de la résurrection glorieuse. Nos savants savent-ils la nature de l'électricité, et cependant i s . n affirment l'existence et l'utilisent pratiquement de u . >

manières. Il n'est pas nécessaire de pouvoir définir le tout d'une chose pour être autorisé à croire son existence, et quelques-unes de ses propriétés.

2» Aux difficultés nées des conditions de renaissance des corps glorieux viennent s'en ajouter d'autres surgies de l'impossibilité de trouver une *cause* à ce « miracle ». « Par l'action de quelle force, en effet, les matériaux de l'organisme, une fois soustraits à l'empire de la vie, ramenés à un état de composition plus simple, dispersés dans les milieux ambiants et retombés sous la domination des agents qui régissent la matière brute, pourraient-ils se rapprocher, s'unir et reconstituer le corps détruit? Vainement on invoque comme indice de résurrection éventuelle les faits de reviviscence, de métamorphose chez les insectes, de germination chez les plantes, d'évolution dans la graine ou l'œuf. Aucun de ces phénomènes n'a d'analogie avec le miracle annoncé... Entre la vie perdue et la vie retrouvée, la mort creuse un abîme que rien, sauf un miracle, ne pourrait combler, et la science ne fait pas entrer le miracle dans ses prévisions, parce qu'elle n'a la preuve d'aucun. » *Ibid.,* c. vu, p. 169. Il est bien vrai que la résurrection exige un miracle; ce miracle, nous en avons la promesse de celui qui ne peut tromper et qui est au-dessus de toute science, comme sa parole est au sommet de toute certitude. La science ne saurait prouver ce miracle, qui cesserait d'étre un miracle le jour où il résulterait des lois qui sont l'objet de la science. Il n'en est pas moins vrai que la science doit en tenir compte et accepter ce fait démontré en dehors et au-dessus d'elle. — Quant aux analogies citées plus haut, elles sont bien réellement des analogies de la résurrection, c'est-à-dire des faits qui, entre beaucoup <'e dissemblances, ont des traits de similitude avec ce miracle et peuvent être utilement rappelés pour en donner quelque intelligence, sans jamais pouvoir baser la moindre preuve en faveur de la résurrection glorieuse. Elles ne peuvent davantage servir d'argument aux adversaires, car ces phénomènes ne sont pas tous les moyens possibles de prorogation de la vie, et leurs caractères ne sont pas dès lors exclusifs de toute prorogation de vie. Il est donc possible de supposer d'autres procédés avec d'autres caractères, c'est ce qui arrivera dans la résurrection des corps glorieux.

3» Les objections relevées jusqu'ici ne sont que des attaques secondaires, les principales sont puisées dans la *notion des corps,* la *nécessite' de l'action* et les *lois de la société.* « Un corps doit toujours, par définition, être matériel, et placé dans un milieu cosmique, subir son inlluence, réagir contre lui et s'acquitter ainsi de fonctions déterminées. La conception d'un corps vivant qui subsisterait par lui-même, sans dépendre de ce qui l'entoure, sans pertes à réparer ni forcesà entretenir,sans obstacles à vaincre ni périls â éviter, sans changement d'aucune sorte, est hors des données de la science et des possibilités de la nature, parce qu'elle méconnaît la loi qui, dans un tout, subordonne chaque partie à l'ensemble. .Mais, si un corps matériel, colloqué dans un milieu matériel, doit subir les lois générales de la matière, cette condition entraîne forcément pour lui des sujétions de besoins, des recherches de satisfactions, une dépense d'eflbrts, des chances d'insuccès, d'accident, de privation et de douleur... Enfin cette vie même, malgré tous les soins qu'on en pourrait prendre, serait toujours précaire, exposée à des causes accidentelles de destruction : et si elle réussissait à les éviter, elle n'éviterait pas le terme fatal où l'évolution conduit tout organisme vivant. *Ibid.,* c. XI, p. 254,255. Puisqu'on dit que « ces objections sont d'ordinaire passées discrètement sous silence par les théoriciens de la vie future », *ibid.,* p. 255. nous avons tenu à les rapporter et nous ne croyons pas être par elles ‹ acculés à des conséquences inconciliables soit avec la vraisemblance si on les écarte, soit avec l'idéal si on les admet ». *Ibid.*

Toute cetle argumentation repose sur l'affirmation suivante : qu'un corps matériel doit subir les lois générales de la matière, lois générales que le contexte montre être les lois que nous constatons ici-bas, comme si nous connaissions l'essence de la matière, comme si celle-ci ne pouvait avoir d'autres manières d'être que celles que nous expérimentons, comme si elle ne pouvait jamais avoir que les propriétés et les lois reconnues dans son état actuel. Or, il est une chose certaine, c'est que nous ne connaissons pas tous les états possibles de la matière et que celle-ci dans d'autres états aurait des propriétés fort différentes de celles que nous expérimentons. Les recherches des physiciens sur les températures thermodynamiques et la poursuite du zéro absolu sont intéressantes à ce point de vue. Plus on approche de cette limite du zéro, plus l'état, les propriétés et les lois de la matière se modifient. « Dès maintenant les résultats obtenus sont énormes et le domaine de la science s'est élargi par l'ouverture d'horizons nouveaux : la moisson des faits est déjà immense. Signalons quelques découvertes précieuses. L'hydrogène liquide, contrairement à ce que l'on pouvait attendre, n'est pas un bon conducteur de l'électricité, malgré sa nature métallique; quatre fois plus léger que l'eau, il a une capacité calorifique deux fois plus grande. Les résistances métalliques décroissent, comme on l'avait prévu d'après les idées d'Ampère; mais elles décroissent moins vite qu'on ne l'attendait; rien ne permet plus de croire que, au zéro absolu, ces résistances soient nulles. Le magnétisme augmente aux basses températures, l'élasticité augmente aussi et une balle de plomb rebondit sur le marbre comme une balle d'ivoire; les couleurs des corps changent et le vermillon pâlit; le bleu seul persiste. Les affinités diminuent ; le phosphore et le potassium flottent sans s'oxyder sur un bain d'oxygène liquide; le fluor se conserve dans des flacons de verre inaltaquês. Les plalinocyanures deviennent lumineux, l'azotate d'urane aussi; ce dernier attire à lui les corps légers. *Un nouvel ordre de choses se révèle à nous au voisinage du zéro absolu; la matière nous apparaît dans un état inconnu jusqu'ici el le bagage scientifique de l'humanité s'accroît lout d'un coup d'une manière inattendue. » A.* Witz, Les *températures thermodynamiques et le zéro absolu,* Paris, 1904, p. 27, 28 (extrait de la *Revue des questions scientifiques,* juillet 1904).

Si le simple changement de température et de pression produit aux approches du zéro absolu une pareille révolution dans les lois et propriétés de la matière, pourquoi d'autres révolutions ne seraient-elles pas produites par une modification profonde dans l'âme qui anime la matière? Il y a union substantielle entre lame et le corps. Celui-ci est informé, animé, pénétré intimement par celle-là qui lui apporte la vie, la sensation, la conscience, le mouvement, et voilà déjà bien des qualités données à la matière, par la présence de l'âme. Que celle-ci s'élève, s'idéalise, soit surnaturalisée par Dieu, il faudra, en vertu même de la loi de dépendance qui lie le corps à l'âme, reconnaître la nécessité de phénomènes nouveaux dans le corps. Ainsi les lois mêmes de la matière rendent possible l'apparition d'un état nouveau et nécessaires des qualités autres, étant donnée la transformation surnaturelle de l'esprit qui l'anime.

4» Nous ne nous arrêterons pas à l'objection qui. se fondant sur l'appellation de *s* spirituel », prétend que les corps ressuscités ne sont plus des corps « mais des fantômes de corps », et « qu'il n'y a aucun moyen de comprendre l'existence des corps après qu'on les a vidés de matière ». *Ibid.,* p. 257. Nous avons dit en quel sens métaphorique le corps glorieux devient spirituel, comme, suivant l'observation de saint Jérôme, l'aine du pécheur

devient charnelle. Le corps glorifié reste un corps. Il ne s'est pas vidé de sa matière. Il l'a encore tout entière, mais transfigurée, transformée.

5» On se base encore sur les théories théologiques du repos éternel et sur la nécessité naturelle humaine de *faction,* pour mettre la théologie des corps glorieux en contradiction avec l'anthropologie. « La vie présente nous contraint à faction par les multiples exigences de notre nature, besoins du corps, sollicitations du désir, aspirations vers l'idéal, curiosité du vrai, pratique du bien, rapports sociaux, et elle engage noire initiative par un libre choix entre tant de devoirs simultanés... Mais si on transporte ce même être sans besoins et sans devoirs dans un monde soustrait aux lois de la contingence, toute activité s'arrête aussitôt et la personnalité morale, dispensée du vouloir et de l'épreuve, tombe dans l'inertie ou elle s'anéantit... En supprimant l'action, on supprime aussi la vie dont l'essence est une activité continue... Un éternel désœuvrement devrait effrayer tous ceux qui savent combien l'activité est nécessaire à l'homme, non seulement pour son amélioration, mais encore pour son bonheur. » *Ibid.,* p. 268-270.

Nous retrouvons ici encore la même méthode défectueuse. Ici-bas l'activité humaine s'exerce dans l'effort et la fatigue à satisfaire des besoins, à répondre aux sollicitations du désir, donc *toute* activité humaine suppose des efforts, de la fatigue, des besoins et des désirs; donc au ciel, avec la suppression des besoins et des désirs, serait supprimée toute activité. C'est un pur sophisme. L'activité humaine est le jeu des énergies vitales de l'homme; qu'ici-bas elle s'exerce surtout â satisfaire aux nécessités d'une nature faible, à défendre celle-ci contre les atteintes du dehors et les défaillances du dedans, c'est parfait et cela répond à l'état mortel de l'homme; mais à un autre état répondra une autre activité; à un état de plein épanouissement de la vie spirituelle répondra un jeu d'activités tout entier adonné à la vie spirituelle. La chair étant régénérée et assurée contre toute soulfrance et corruption, son activité se détournera des préoccupations qu'elle y prenait pour se tourner toute vers les hauteurs de l'âme et s'abandonner aux influences de celle-ci, comme chez l'extatique le corps suspend un instant ses fonctions pour être tout au service de l'intuition qui le saisit et l'élève. « Que feronsnous au ciel ? se demande saint Augustin, dans un sermon à son peuple d'Hippone. Ce que je sais, mes frères, c'est que nous n'y dormirons pas dans une triste oisiveté : car le sommeil nous a été donné pour réparer nos forces qu'une contention trop prolongée finirait par briser. Donc, là, pas de sommeil; où il n'y a point de mort, on ne doit point trouver l'image de la mort. Que personne cependant ne redoute l'ennui parce qu'on lui parle d'une veille perpétuelle dans l'absence de tout travail, .le veux dire qu'il n'y aura nul ennui; comment cela se fera-t-il, je ne saurais te dire parce que je ne le vois pas encore, cependant je peux dire sans témérité, parce que je le dis d'après l'Écriture, ce que sera notre action. Elle sera tout entière dans les Amen et les *Alleluia...* Parce que Dieu est la vérité immuable, sans défaut, sans progrès, sans diminution, sans mélange aucun de fausseté, la vérité perpétuelle, stable et toujours incorruptible; parce que, d'autre part, ce que nous faisons, dans la créature visible, au cours de notre vie mortelle, n'est que ligure des réalités à venir, et que nous marchons non dans la pleine lumière, mais dans la foi; lorsque nous verrons face à face ce que nous voyons en énigme et comme dans un miroir, alors d'un sentiment tout autre, inetfablement autre, nous dirons: c'est vrai; et dire c'est vrai, ce sera dire *Amen,* mais avec une insatiable satiété. »Ser»i., ccct.xn, n. 29, cf. n. 31, *P. L.,* t. xxxtx, col. 1632. Voir .1.-13. Terrien. *La grâce el la glaire,* I. II, c. tv, Paris, s. d., t. Il, p. 287.

6° Enfin, on veut de la notion de *socie'lê* tirer des impossibilités de vie future pour les hommes glorieux et ressuscités. « On les suppose généralement unis par des liens analogues à ceux de la vie actuelle, sans s'apercevoir que la différence des conditions supprime la raison d'être de tels rapports et ne lui laisse aucun sens. Il est également difficile de s'en passer et de les admettre. » Nous ne voyons pas qu'il soit difficile de s'en passer. Les relations sociales tirent leur nature des caractères des individus qu'elles unissent, de la lin qu'elles tendent à réaliser. Dans l'au-delà céleste le caractère des citoyens de la société nouvelle est foncièrement transformé, il y n'a plus de nécessités matérielles à satisfaire, plus de criminels à réprimer, plus de tendances mauvaises contre lesquels l'État doit assurer protection, plus de fins à poursuivre, mais une fin suprême atteinte à posséder éternellement. Les raisons d'être des relations sociales étant profondément modifiées, les relations elles-mêmes seront tout autres. Le Christ a déjà dit : Λ'οη *nubent neque nubentur :* c'est la transfiguration de la famille. La société elle-même sera transfigurée, et c'est commettre toujours le même sophisme qui consiste à juger les choses de l'éternité d'après les conditions de la vie présente, que d'écrire : « Des relations privées paraissent assez superllues entre des êtres que ne rapprocherait aucune communauté d'intérêts ou de plaisirs. On ne pourrait pourtant pas vivre isolé dans la foule, ni frayer sans choix avec des gens de toute race, de toute condition, ou de culture. Tant de disparate n'aurait de chance de plaire qu'un moment, on ne voudrait de rapports suivis qu'avec une élite d'amis disposés à sympathiser par certaines affinités de sentiments, de goftts, d'esprit et de caractère. L'embarras serait peut-être de les découvrir entre tant d'indifférents, de se les attacher par des liens particuliers. Peut-être aussi se heurterait-on encore à des préventions d'indigénat, de caste, de classe, de corps, de secte ou de coterie. Ces petits groupes mondains vivraient-ils en meilleur accord que les nôtres? Seraientils plus bienveillants, moins occupés de commérages et de médisances? Éviteraient-ils mieux les rivalités, les froissements, les divisions et les brouilles?... Une organisation politique et sociale, avec des droits et des devoirs nettement définis, une division par Etats, des systèmes de gouvernement, un appareil de lois et de réglements seraient encore plus nécessaires aux morts qu'aux vivants, pour mettre et maintenir quelque ordre dans leur multitude confuse. » *Ibid.,* p. 270-277.

Qui ne voit que tous ces raisonnements pèchent et s'écroulent par la base? Ils supposent une société d'hommes imparfaits. Il s'agit au contraire de raisonner sur une société d'hommes parfaits régis par un Dieu infiniment aimé, infiniment sage et tout-puissant.

M·' Turinaz, *La vie chrétienne ou la vie divine dans l'homme,* c. vt, S 6, Nancy, Paris, 1898, p. 320 sq. ; Lescœur, *La vie future,* 8' conférence, Paris, 1872, p. 243 sq. ; Ml' Élie Méric, *L'autre vie,* l. lit, c. lv, VI, vu, 2· édit., Paris, 1900, p. 72,123, 137.

Voir an t. ccxx de la *P. L.* de Aligne les références indiquées col. 287-200, sous ce titre : *Quæ in corporibus qualitates vel immutationes et quomodo erunt in gloriam justis, dumnulis vero in confusionem.*

A. Chollet.

CORRADO Jean-Baptiste naquit à Pérouse, vers 1530. C'est dans le couvent dominicain de celte ville qu'il embrassa la vie religieuse. Maître en théologi· il s'adonna d'une façon spéciale à l'étude du droit canonique. Il mourut vers 1606. On a de lui : 1" *Kespi ad cujuscumque pene generis casus conscientia·. x-sita 400 pro examinandis qui ad animarum curam vel confessiones audiendas promovendi sunt,* P--ru -· . 1596; avec le *Compendium de eambiis,* Venise. !■'»; avec l'appendice *De privilegiis regularium.* Venise, 1603; 1606; 2 in-4", 1620; 2" *Tractatus de susp murne;*

3° *Tractatus de indulgentiis,* Camerino, 1583; 4» *Tractatus de oratione cum expositione orationis Dominicans.*

Quétif-Echard, *Scriptures ord. prædicat.,* t n, p. 361 ; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 490, note 2.

R. Coulon.

CORRECTION FRATERNELLE. — I. Nature. IL Obligation. III. Ordre à suivre.

I. Nature. — 1° *Définition.* — La correction, au sens tiiéologique le plus large, est, d'après saint Thomas, *Sum. theol.,* 11* 11», q. xxxm. a. 1, « le remède qu'il fautappliquerà la fauted'un particulier. » *Correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicujus.* Or, on peut considérer un péché de deux manières, en tant qu'il est nuisible au seul coupable, ou en tant qu'il nuit à un tiers ou au bien commun. Si, par un avertissement charitable, on veut porter remède au péché envisagé sous le premier aspect et qu'on ait alors principalement en vue le bien du seul coupable, c'est la correction *fraternelle.* Si, au contraire, on a surtout pour but de remédier au mal causé au préjudice d'un tiers ou du bien commun (ce qui est du ressort des supérieurs) et que l'on inflige au délinquant un châtiment proportionné, c'est la correction *juridique,* qui est un acte de la vertu de justice. S. Thomas, *loc. cil.*

La correction fraternelle peut donc se définir avec le docteur angélique, *ln.IVSent.,* l. IV, dist. XIX, q. II, a. 1, *Opera,* Parme, 1858, t. vu, p. 828 : un avertissement charitable donné au prochain pour le retirer du péché, *admonitio fratris de emendatione delictorum fraterna caritate. Admonitio fratris,* c'est l'acte lui-méme; *de emendatione delictorum,* c'est le but proposé ; *fraterna caritate,* c'est le motif. S. Thomas, *loc. cil.* La correction fraternelle est donc une œuvre de miséricorde, accomplie sous l'impulsion de la charité et la direction de la prudence. S. Thomas, *Sum. theol.,* II» II», q. xxxm, a. 1, ad 2"".

2« *Division.* — Si cette correction est faite par un égal, elle porte le nom de correction *fraternelle,* proprement dite; si elle est faite par un supérieur, elle est assez communément appelée correction *paternelle.* Marc, *Institutiones mor. alphonsianæ,* n. 498, 13» édit., Rome, 190(5, I. I, p. 322; Lehmkuhl, *Theol. mor.,* n. 610, Fribourg-en-Brisgau, 1893, t. i, p. 365; Bucceroni, *Instit. theol. mor.,* n. 409, Rome, 1898, t. I, p. 181 ; Delama, *Instit. theol. mor.,* l. II, n. 83, Trente, 1895, t. n, p. 49. Ce nom lui vient de ce que le supérieur agit alors comme père el non comme juge, el cette correction ne diffère de la correction fraternelle qu'en ce qu'elle ajoute parfois à l'avertissement charitable une pénitence légère, plutôt par manière de remède que de châtiment, et qu'ensuite, tout en ayant principalement en vue le bien du coupable, elle a pour but en même temps de sauvegarder le bien commun.

3" *Objet.* — Saint Thomas, *Ini VSent.,* l. IV, dist. XIX, q. il. a. 1; *Sum. theol.,* II» 11', q. xxxm, a. 1, assigne à la correction fraternelle comme seul objet les fautes commises par le prochain. On ne peut de fait corriger que ce qui est défectueux, répréhensible. Toutefois bon nombre d'auteurs rattachent au précepte de la correction fraternelle l'obligation de prévenir la faute du prochain. S. Alphonse. *Theol. mor.,* l. Il, tr. Ill, c. H, dub. iv, n. 38. édit. Gaudé. Rome, 1905, t. I, p. 332; Laymann, *Theol. n.or.,* l. IL tr. III, c. vu, n. 1, Bamberg, 1699. p. 182. Marc. *loc. cil.,* n. 491; Ærtnys, *Theol. mor.,* I. II. ir. III. a. 2. n 52, Paderborn, 1901, t. l. p. 141; Lehmkuhl. . - n. 611. Rien de plus connexe, en effet, que le devoir de relever un frère après sa chute et celui de Tempeeber de tomber. Aussi saint Alphonse, *Homo apotlolicus,* tr. IV. c. U, p. I, n. 20. *Opere complete,* Turin. 1887. t. vu. p. 80, dit-il : *Materia correctionis est quodlibet peccatum mortale, in quod proximus aut lapsurus est, aut jam incidit el non adhuc emendatus est.* Le saint docteur entend ainsi la correction fraternelle dans un sens plus large, embrassant la première des œuvres de miséricorde : *docere ignorantes,* ou bien cette autre *consulere dubitantibus.* Nous adopterons ici cette acception.

II. Obligation. — l» *La correction, fraternelle est obligatoire.* — 1. La simple raison en fait un précepte qui est essentiellement de droit naturel. Si, de par la loi de la charité, nous sommes tenus de venir en aide à notre prochain dans ses nécessités corporelles, à plus forte raison le sommes-nous quand il s'agit de ses besoins spirituels. — 2. Ce précepte est aussi de droit positif divin, puisqu'il se trouve nettement formulé dans la sainte Écriture. La sagesse juive faisait déjà celle recommandation : « Reprends ton ami, de peur qu'il n'ait pas compris et dise : Je n'ai rien fait, ou s'il l'a fait, pour qu'il ne recommence pas. Reprends ton prochain, qui peut-être n'a rien dit, mais pour que, s'il a parlé, il ne recommence pas. » Eccli., xix, 13, 14. Jésus-Christ dit à ses disciples : « Si ton frère a péché contre toi, va et reprends-Ie... ; s'il t'écoute, tu auras gagné ton frère, » *corripe eum,* dans le grec ἐλέγξον, convaincs-le de sa faute. Matth., xvni, 15. Saint Luc, xvn, 3, emploie un verbe plus énergique encore : ἐπιτίμ,ησον αὐτω, *increpa ilium.* La leçon *in te* n'est peut-être pas originale. Mais les interprètes, qui la retiennent, prouvent eux-mémes que Notre-Seigneur, tout en ne parlant que des péchés commis contre nous par le prochain, a voulu comprendre aussi toute offense faite à Dieu. Cf. Corneille de la Pierre, *In Matth.,* xvni, 25, Paris, 1857, t. xv, p. 406; J. A. Van Steenkiste, *Sanctum J. C. Evang. sec. Matth.,* 3» édit., Bruges, 1880, p. 698; J. Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Malth.,* Paris, 1893, t. Il, p. 120-121. Merz, *Thesaurus biblicus,* Paris, 1883, p. 120-122, a réuni tous les textes el les exemples bibliques relatifs à la correction fraternelle. — 3. On peut dire en un sens que le devoir de la correction fraternelle est également un précepte ecclésiastique, car il est clairement énoncé dans le droit canon, caus. XXVI, q. ni, c. *Tam sacerdotes quam reliqui fideles,* texte que saint Thomas cite pour prouver que le précepte de la correction atteint tous les hommes. Sum. *theol.,* Il» II', q. xxxm, a. 3. Enfin les Pères y ont toujours vu un véritable précepte. S. Augustin, *De correptione et gratia,* c. ix, n. 25, *P. L.,* t. xliv, col. 931; *Contra epist. Parmeniani,* l. Ill, c. I, *P. L.,* t. xliii, col. 82; S.Ambroise, *Expositio Evang. secund. Lucam,* I. VIII, η. 21, *P. L.,* t. xv, col. 1771 ; S. Bernard, *Sermo in nativ. S. Joannis,* n. 9, *P. L.,* t. clxxxiii, col. 402.

2» *Pour qui est-elle obligatoire'?* — Le précepte de la correction fraternelle s'impose à tous ceux à qui s'impose la charité. Il atteint donc tout le monde sans exception. *Talis correctio pertinet ad quemlibet charitem habentem, sive sil subditus, sive prælalus.* S. Thomas, *loc. cit.* Il atteint en particulier les supérieurs qui, en vertu de leur charge, ont une obligation spéciale. « En effet, dit le docteur angélique, *loc. cil.,* ad 1"",de même qu'on doit des bienfaits temporels plutôt à ceux dont l'existence temporelle nous est confiée, ainsi devons-nous de préférence accorder les bienfaits spirituels, tels que la correction et l'enseignement, à ceux dont nous avons la charge spirituelle. » Cf. Ezech., xxxm, 8; xxxiv, 4-10. Cette obligation spéciale fera que, dans certains cas, la correction fraternelle sera de précepte pour un supérieur, alors qu elle serait seulement de conseil pour un égal. Tous ces cas sont traités longuement dans Mayol, *Præambula ad decal.,* q. m, a. 4, dans Migne, *Cursus lheologiæ,* t. xm, col. 914–916. Les inférieurs eux-mêmes ne sont pas dispensés de ce précepte. La correction, en effet, doit s'exercer envers tous ceux qu'on doit aimer et en qui l'on voit quelque péché à reprendre, aussi saint Thomas, *Sum. theol.,* 11» 11«,

q. xxxm, a. 4, à la question : « Est-ce qu'on est tenu de corriger son supérieur? » répond affirmativement, mais en faisant observer justement qu'il faut alors agir avec un profond respect et une grande délicatesse, selon cette recommandation de l'apôtre : « Ne reprenez pas durement un vieillard, mais exhortez-le comme s'il était votre père. » I Tim., v, 1. Les pécheurs enlin, c'est-à-dire ceux qui sont coupables de la même faute, sont tenus, dans certains cas, de faire la correction. Généralement, il est vrai, pareille correction a peu d'efficacité. Mais personne n'ayant le droit de bénéficier de sa propre faute, le pécheur est tenu, comme un autre, de faire la correction fraternelle, surtout s'il est supérieur, â l'égard deses inférieurs. S. Thomas, *InlV Sent.,* I. IV, dist. XIX, q. n, a. 2, sol. 2·, ad 2"ra, *Opera,* Parme, 1858, t. vit, p. 832; Noldin, *De præceptis,* n. 96, Inspruck, 1905, p. 98.

3« *Quand est-elle obligatoire* ? — Pour que la correction fraternelle oblige, il faut d'abord qu'il y ait matière nécessaire et qu'en outre se trouvent réunies trois conditions indispensables.

1. *Matière nécessaire.* — Il n'y a auciiç doute au sujet des péchés mortels. Tous les théologiens y voient une matière obligeant *sub gravi.* Le péché mortel, en effet, prive le pécheur de la grâce. D'où la charité fait un précepte grave de le tirer de cet état, quand on le peut et qu'on le doit. L'accord des auteurs n'est plus le même, s'il s'agit de péchés véniels. Les uns n'admettent aucune obligation, car, disent-ils, les paroles de Notre-Seigneur : *Lucratus eris fratrem tuum,* ne se vérifient pas ici, puisque le péché véniel ne fait pas perdre la grâce. Cf. Ballerini-Palmieri, *Opus theol. morale,* tr. V, sect, ni, c. n, dub. iv, Prato, 1899, t. n, n. 219, p. 163. D'autres, .Marc, *Institutiones alphonsianæ,n.* 491, Rome, 1906, t. I, p. 322, reconnaissent qu'il y a, de soi, une obligation *sub levi.* Presque tous d'ailleurs ont soin de dire qu'en pratique un simple particulier n'est pas tenu a cette obligation, à moins qu'il ne puisse très facilement la remplir. Les théologiens se posent aussi cette question : « Les péchés d'ignorance sont-ils matière nécessaire de la correction fraternelle ? » Tous admettent qu'il faut faire la correction dans un des cas suivants : *a)* si l'on est supérieur, *quia ipsis specialiter incumbit docere subditos, S. Alphonse, Theol. mor.,* I. III. n. 36, Rome, 1905, t. i, p. 331 ; *b)* si, *per accidens,* l'infraction matérielle porte un notable préjudice à un tiers, soit dans ses biens temporels, par exemple s'il s'agit d'une restitution à faire, soit dans ses biens spirituels, par exemple s'il s'agit un scandale à éviter; c si cette infraction est nuisible au délinquant, si par exemple elle provenait de l'ignorance des vérités nécessaires au salut, ou si elle devait engendrer une funeste habitude; *d)* enfin si cette infraction matérielle était spécialement injurieuse Dieu, telle que, par exemple, des blasphèmes proférés par ignorance. Mais l'infraction matérielle est-elle, per *se,* une raison suffisante d'obliger un particulier d avertir son prochain ? en d'autres termes, le respect dû â toute loi oblige-t-il de faire éviter aux autres les manquements même purement matériels ? Ici commence la divergence entre les théologiens. Les uns, et saint Alphonse, *ibid.,* dit leur opinion plus commune et plus probable, répondent affirmativement, car, à leur jugement, la transgression, bien que matérielle, d'une loi n'est pas moins en soi, un mal, intrinsèque s'il s'agit de la loi naturelle, extrinsèque s'il s'agit de la loi positive. Cf. Lacroix, *Theol. mm·.,* 1. II, n. 214, Venise, 1757, t. I, p. 120. D'autres, surtout les modernes, ne reconnaissent pas cette obligation. Cf. Noldin, *loc. cit.,* p. 101; Ballerini-Palmieri, *loc. cit.,* n. 221, p. 164. •juoi qu'il en soit, saint Alphonse, *ibid.,* tient pour probable, que l'on n'est pas obligé au moins *sub gravi* : l'égard de l'infraction faite aux lois humaines. Il est a noter toutefois que, dans ce cas, il ne s'agit pas, à proprement parler, de correction, puisqu'il n'y a pas de péché. *Non est tam correctionis quam dandi consilii vel doclrinæ.* Suarez, *In ID"* //æ.disp. VIII, sect, n, n. 6, *Opera,* Paris, 1858, t. xtr, p. 695.

2. *Conditions. — a)* Il faut que le pécheur ait un réel besoin de notre intervention. Il n'existe pas une obligation de faire l'aumônespirituelle. du genre de la correction fraternelle, si le prochain n'en éprouve un réel besoin. La correction fraternelle n'oblige donc que si le prochain a certainement commisle péché; faire la correction, lorsqu'il y a doute sur la faute, serait téméraire et injurieux, *caritas non cogitat malum.* I Cor.,xm, 5. II faut, en outre, qu'il n'y ait pas d'espoir que le pécheur s'amende de lui-même ou sous l'inlluence d'une autre personne qui doive remplir â son égard le précepte de la correction. Bref, comme le dit saint Thomas, *Sum. theol.,* II* II", q. xxxm. a. 3: *Cadit sub præcepto* [correclio| *secundum quod esi necessaria ad istum finem [emendationem fratris]. — b)* Il faut avoir espoir fondé de réussite. On n'est pas tenu de prendre des moyens qui certainement n'aboutiront pas. Donc : a. s'il est certain que la correction sera inutile, on n'est pas obligé de la faire; *a fortiori,* s'il est certain qu'elle sera nuisible; *b.* s'il est probable, à raisons égales, qu'elle pourra être utile ou nuisible, il faut l'omettre. « Dès qu'on croit avec probabilité que le pécheur ne recevra pas l'avertissement, mais qu'il tombera dans des fautes plus graves, on doit s'abstenir de faire la corrrection fraternelle. » S. Thomas, *ibid.,* a. 6. On apporte cependant généralement deux exceptions à cette règle. Ainsi on devra avertir un moribond qu'une remontrance endurcira peut-être, mais aussi qu'un charitable avertissement pourra sauver. On devra reprendre aussi un scandaleux. Le bien du grand nombre, dont on cherche à écarter le scandale, passe avant le bien d'un seul obtenu par le silence. Toutefois, on ne fera pas alors la correction fraternelle proprement dite, ayant pour but le bien du pécheur, mais plutôt celle qui regarde directement le bien d'un tiers. Enfin si la correction doit probablement être utile et ne peut être nuisible, elle est obligatoire. Ærtnys, *Theol. mor.,* 1. II, n. 52, Paderborn, 1901, t. I, p. 141. — c) Il faut que celui qui remplit le devoir de la correction fraternelle ne coure par le fait même aucun grave danger. En effet, *in gravi necessitate proximi caritas non obligat cum magno incommodo.* En deux cas toutefois, on sera tenu de faire la correction même en subissant du fait un sérieux dommage. C'est d'abord lorsque le pécheur à reprendre se trouve dans un danger extrême de mort spirituelle. Il faut appliquer le principe : *In extrema necessitate proximi caritas obligat etiam cum maximo incommodo.* II est assez rare cependant qu'un simple particulier ait cette obligation, car il se persuadera difficilement que, dans ces circonstances, la correction soit possible ou efficace. Le second cas est plus fréquent; il concerne le supérieur qui a la charge spirituelle de son prochain. Marc, *Institut, alph.,* n. 493, Rome, 1966, t. i, p. 323.

Toutes ces conditions doivent être réunies pour que l'omission de la correction fraternelle soit une faute. Les théologiens en concluent presque unanimement que ce devoir de charité oblige rarement, au moins *sub gravi,* les personnes qui ne sont pas les supérieurs, les amis ou les proches parents du pécheur. Ballerini-Palmieri, *Opus theol mor.,* tr. V, sect, m, dub. tv, Prato, 1899, t. n, n. 224, p. '168; Marc, *Instil, alph., loc. cil.;* Konings, *Theol. mor.,* 1.1, n. 288, Boston, 1874, p. 120; Génicot, *Theol. mor.,* 1. 1, n. 218, Louvain, 1902. t. i. 193; Noldin. *De præceptis,* n. 96, Inspruck, 1905, p. 99. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Il* II», q. xxxm, a. 2; q. lxxv, a. 4.

III. Ordre λ suivre. — Notre-Seigneur l'a tracé : 1» Il faut reprendre le prochain secrètement : « Si tvn

frère a péché contre toi, va et reprends-le entre toi et lui seul. » Matth., xvm, 15. — 2° Si le coupable refuse de se repentir, on doit le reprendre devant témoins : « S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi une ou deux personnes, afin que toute l'affaire soit réglée par l'autorité de deux ou trois témoins. » *Ibid.,* 16. — 3» S'il est encore récalcitrant, on doit déférer le cas au supérieur: « S'il ne t'écoute pas, dis-leà l'Église. » *Ibid.,* 17. Cet ordre est fondé sur la nécessité de sauvegarder la réputation du prochain. De soi, il oblige donc *sub gravi,* et aucun supérieur ne peut en dispenser. S. Thomas, *Sum. theol.,* II» II®, q. xxxni, a. 7, ad 4"™ et 5'"".

Toutefois, il est des cas où l'on peut et d'autres où l'on doit dénoncer aussitôt le coupable au supérieur, au moins si l'on considère celui-ci comme père. Ainsi: 1» On *peut* déférer immédiatement la faute au supérieur : 4. si elle estdu domaine public ou va le devenir bientôt, car alors le coupable n'a plus droit à la sauvegarde de sa réputation; 2. si on prévoit que la correction faite par le supérieur portera plus de fruits; l'amendement du coupable, qui est le but de la correction fraternelle, passe avant sa réputation ; 3. si le coupable a renoncé expressément à son droit, comme cela se produit dans certains ordres religieux, par exemple, dans la Compagnie de Jésus. Cf. Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne,* part. Ill, tr. VIII, c. VI, Paris, 182I, t. iv, p. 617. —2» On *doit* le faire : 1. quand on a lieu de croire que la correction secrète n'aurait aucun bon résultat, tandis que la dénonciation du coupable au supérieur laisse l'espoir d'amendement; 2. quand il ya inconvénient à avertir d'abord le coupable et qu'au contraire il n'y en a aucun à s'adresser directement au supérieur : la raison qui excuse d'intervenir personnellement ne dispense pas d'en référer au supérieur; 3. quand la faute du prochain porte un grave préjudice à un tiers ou à une communauté, s'il s'agissait, par exemple, de reprendre un élève scandaleux dans un collège; le bien de la tierce personne et, *a fortiori,* le bien général font une loi d'intervertir l'ordre régulier de la correction fraternelle.

De toutes ces considérations, les moralistes concluent que, dans des communautés religieuses, collèges, séminaires, etc., il est bon, la plupart du temps, *plerumque expedit,* surtout s'il s'agit d'une faute grave.de déférer immédiatement la chose au supérieur. Marc, *Institut, alphonsianæ,* η. 494, Rome, 1906, t. l, p. 324; Sabetti, *Compendium lheol. mm·.,* n. 181, Ratisbonne, 1902, p. 127; Noldin, *De præceplis,* n. 97, Inspruck, 1905, p. 100; Génicol, *Theol. mor.,* n. 220, Louvain, 1902, t. i, p. 195.

S. Thomas, *Sum. theol..* If II*, q. XXXIII: *In IV Sent-,* l. IV, dist. XIX, q. il. *Opera,* Parme, 1858, t. vil, p. 828-836; Mayol, *Prmambula ad decal.,* q. m, a. 4, dans Migne, *Cursus theologiæ,* t. XIII, col. 910-929; S. Alphonse, *Theol. mor.,* l. II, n. 34-43, édit. Gaudé, Rome, 1905, t. I, p. 331-336; Suarez, *In II— IP, De charitate,* disp. VIII, Paris. 1858. t. XII, p. 692-707; Lacroix, *Theol. mor.,* l. II, n. 208-220, Venise. 1727, t. I, p. 119-121; .Marc, *Institut, alphonsianæ,* n. 490-498, 13· édit., Rome. 1906, t. l, p. 322-326; Ærtnys, *Theol. mor.,* l. HI, tr. III. c. v. a. 2, n. 51-55, Paderborn. 1901, t. I, p. 140-144; Génicot, *Theol. mor..* n. 218-222, 1-ouvain, 1902,1.1, p. 193-197 ; Noldin, *De praeceptis,* n. 94-99, Inspruck, 1905, p. 96-101; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum mor.,* n. 216-249, Prato. 1899. t. n, p. 160-178. et tous les auteurs de théologie morale, au traité *De charitate.*

G. Blanc.

CORRÉSIENS. Voir Coteiieaux.

CORRUPTICOLES ou **PHTARTOLATRES.** Pendant son exil en Egypte, après l'année 518, Julien, évéque monophysite d'Halicarnasse en Carie, avait parlé et écrit contre les catholiques ou dyophysites et employé des expressions de tout point condamnables. Sévère, patriarche monophysite d'Antioche, exilé comme Julien en Egypte, depuis 518, l'apprit et en manifesta à ses amis son vif étonnement. Un ouvrage surtout de Julien, où celui-ci attribuait au corps du Christ l'incorruptibilité et l'impassibilité avant la mort et avant la résurrection, lui parut mériter de sa part les plus expresses réserves. Néanmoins, comme Julien était son ami et qu'il ne tenait pas à amener la division dans son parti, Sévère s'abstint de le critiquer en public et même de le réfuter. On fit part à Julien d'Halicarnasse de l'accueil peu favorable que Sévère d'Antioche avait fait à sa théorie; il en demanda compte aussitôt à son ami dans une lettre fort aimable, que nous avons encore en syriaque. Ahrens et Krüger, *Die sogenannle Kirchengeschichle des Zacharias Rhetor,* Leipzig, 1899, p. 178sq.; Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* Paris, 1904, t. U, p. 225 sq. Il y expose brièvement ses idées sur le point en discussion, en s'appuyant de préférence sur l'autorité de saint Cyrille d'Alexandrie, et il ajoute : «Je ne suppose pas qu'on puisse dire que celui qui n'a pas été corrompu (après sa mort) était sujet à la corruption (avant sa mort). » Mis en demeure de s'expliquer, Sévère répond qu'il a lu l'ouvrage et qu'il en a trouvé plusieurs idées blâmables; il en fera la critique, comme Julien le lui a demandé, mais brièvement à cause du petit nombre de volumes dont il dispose dans son exil, et il ne publiera pas cette réfutation, pour ne pas semer la discorde dans le camp monophysite au seul avantage des chalcédoniens. Ahrens et Krüger, *op. cit.,* p. 179-180; Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* t. H, p. 226-228. Cette réponse ne satisfit pas Julien, qui, dans une seconde lettre à Sévère, le presse de lui indiquer ce qu'il y a de répréhensible dans ses idées, avec les témoignages des Pères â ce sujet, afin qu'il puisse défendre sa théorie ou la rétracter, s'il y a lieu. Ahrens et Krüger, *op. cit.,* p. 180 sq. ; Chabot, *op. cit-,* p.228sq. Une seconde lettre de Sévère suit celle de Julien. Ahrens et Krüger, *op. cit.,* p. 181-187; Chabot, *op. cil.,* p. 229-235. Elle est plus longue que la précédente, parle d une réfutation manuscrite, rédigée par Sévère, mais qu'il ne fera pas connaître au public, bien que l'ouvrage incriminé de Julien circule dans Alexandrie et un peu partout en Égypte. Sévère comptait ainsi par cet échange de lettres ramener l'entente doctrinale entre lui et son ami. Peine inutile! Julien, qui n'avait pas les mêmes scrupules et que la réfutation de son ami, pourtant bien délicate, avait souverainement froissé, leva le masque, parlant et écrivant contre Sévère et ses partisans, qu'il traitait de plitarlolâtres ou « adorateurs du corrompu ». Sévère alors composa un traité assez long contre Julien d'Halicarnasse, traité que Mai a traduit du syriaque pour une partie et qu'il a résumé pour l'autre partie. *Spicilegium romanum,* Rome, 1844, t. x, p. 169-198. La conclusion est que « le corps pris par le Christ fut sujet aux passions non coupables, â l'exception du péché, jusqu'à la résurrection ». Une réfutation de Julien d'Halicarnasse répondit à celle de Sévère, et celui-ci riposta par un second traité, dont Mai a publié quelques fragments. *Spicilegium romanum,* t. x, p. 198-201. Dès lors la brouille était complète entre les deux amis et le parti monophysite des sévériens divisé en deux camps, celui des aphtartodocètes ou phantasiastes, rangés sous la bannière de Julien, celui des phlartolâtres ou ktistolâtres qui suivaient Sévère.

Les auteurs catholiques, comme Timothée, *P. G.,* t. i.xxxvi, col. 44. 57; Anastase le Sinaïte, *Viæ dur, P. G.,* t. lxxxix, col. 296-305; Jean Damascène, *De hæresibus liber, P. G.,* t. xctx, col. 753; *De fide orthodoxa, P. G.,* t. xctv, col. 1018, 1097 sq., distinguent fort bien ces deux groupes de monophysites, mais ils en parlent d'une manière si brève ou si obscure, qu'ils ne paraissent établir entre eux aucune distinction au point de vue de la note théologique que mérite leur

doctrine. Et pourtant, la distinction s'impose. Car si la théorie de Julien est franchement hérétique et renouvelle par un autre côté le docétisme primitif, n'attribuant en fin de compte au Christ qu'un corps humain apparent et qui n'en est pas un; la doctrine de Sévère, par contre, n'a rien que de conforme à la saine orthodoxie, du moins, si l'on en juge par les lettres et traités qui nous ont été conservés. Aux documents cités cidessus, il faut joindre une lettre de Sévère à l'empereur Justinien, Ahrens et Krüger. *Die sogcnannle Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor,* p. 201-203, et diverses lettres du même contre Julien ou ses partisans. E. W. Brooks, *The sixth Hook of the select letters of Severus patriarch of Antioch,* Londres, 1904, p. 6, 281. 316, 349-350. 358, 419. Pour jeter le discrédit sur l'opinion de Sévère et justifier le surnom de phtartol.itre que lui appliquait Julien d'Halicarnasse, il fallait supposer que le corps du Christ avait été soumis à la corruption, pendant les trois jours qu'il passa dans le tombeau, calomnie mise en circulation par Julien et contre laquelle Sévère et ses disciples n'ont cessé de protester. Léonce de Byzance, du moins, voit très bien la dislinclion doctrinale â établir entre les deux théories, mais il prétend que, si la théorie de Julien est hérétique, elle est par ailleurs plus logique que celle de Sévère. *P. G.,* t. i.xxxvi, col. 229 sq.; voir aussi col. 1260. Il pourrait bien avoir raison, car si le corps du Christ n'est pas incorruptible avant sa mort, il faut établir une différence entre lui et le Verbe de Dieu et, par suite, admettre deux natures après l'union hypostatique, ce â quoi ne pouvait se résoudre Sévère.

Sur la querelle doctrinale se greffa bientôt une qnerelle de personnes. A la mort du patriarche monophysite d'Alexandrie, Timothée, le parti sévérien fit nommer Théodose, tandis que les julianistes suscitaient une émeute populaire, qui renversait Théodose et lui substituait Gaïanus, 536. L'empereur Justinien, mécontent de ces troubles, lit arrêter les deux concurrents et les remplaça l'un et l'autre par un candidat catholique. Mais les deux partis restèrent fidèles à leurs chefs, et l'on compta dès lors des théodosiens ou phtartolâtres. et des gaïanistes ou aphtartodocêles. Ceux-ci se mirent à faire des prosélytes, et bientôt leur doctrine se répandit, non seulement dans l'empire byzantin, mais encore chez les Perses, les Indiens, les Ethiopiens, les llomérites de l'Arabie et surtout chez les Arméniens. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* t. il, p. 251, 263-265 ; et *Revue de /'Orient chrétien,* 4897, t. il, p. -489. On sait comment, sur la fin de ses jours, Justinien, qui avait bataillé toute sa vie contre les monopbysiies, finit par mourir aphlartodocète. La mort seule l'empêcha d'imposer celte nouvelle hérésie comme symbole de foi à professer, alors qu'il avait déjà pris ses mesures dans ce but et déposé même quelques hauts dignilaires de l'Eglise officielle. En Arménie, l'aphtarlodocétisme parait être encore la doctrine dominante au vm· siècle.

Bevue de l'Orient chrétien, nouv. série, 1906, t. 1, p. 358-361, et surtout Ter Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen,* Leipzig, 1904, p. SO-IS?, passim.

S. Vailué.

CORTÈSE Paul, évêque italien, théologien, né en 4465, à San Germiniano en Toscane, mort en 15I0. Secrétaire apostolique sous les papes Alexandre VI et Pie 111, protonotaire apostolique, il fut nommé évêque ilT'rbin. Il commenta le livre des Sentences : *Distinctiones in IV libros Sententiarum,* in-fol., Bale, 1513. Il publia en outre *De cardinalatu libri 1res,* in-fol., 1510. Son ouvrage *De hominibus doctis dialogus,* in-4", Florence, 4734, fut publié par Alexandre Politi qui y ajouta des notes et la vie de l'auteur.

Tiruboschi, *Storia delta letteratura italiana,* in-8·, Milan, t. vr, p. 446; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., Inspruck, 1906, t. 11, col. 1112.

B. Heurtebize.

CORTIVO Jean-Baptiste, théologien autrichien de l'ordre des auguslins. mort à Vienne en 1787. On a de lui : 1° *Dissertatio de divinis nominibus, sive de usia, homousia et hypostasi, de essentia, natura, substantia et subsistentia, et persona; de peculiaribus Hem divinarum personarum nominibus aliisque id genus grsecis lalinisque vocabulis, quorum disputantibus de Trinitate frequens est usus,* Vienne, 1754; 2“ *Dissertatio de stupendo prodigio stationis solis et Iunx imperante Josue,* Vienne, 1755; 3° *Lucubratio theologica Augustini germanum exhibens dogma de nobilissimis status innocentiae dotibus supernisque praerogativis, sanctitate, integritate immorlalitaleque,* Gratz, 1762.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana,* p. 269-270; Lanteri, *Postrema saecula sex religionis augustinianæ,* t. ut, p. 351 ; Hurter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini Germani, Belgae, Bohemi, Poloni et Hungari,* dans *La Ciudad de Dios,* 1883, t. v, p. 579-580; Hurter, *Nomenclator,* t. m, coi. 231.

A. Palmieri.

CORYDALÉE Théophile, philosophe et théologien grec, né à Athènes en 1563. Il étudia à l'université de Padoue et fut professeur de langue grecque à l'école de la colonie grecque de Venise (1669-1614). De retour en Orient, il enseigna d'abord à Athènes (1614-1620), ensuite à Zante et enfin à Constantinople, où il fut nommé directeur de l'Acadéinie patriarcale. Ayant embrassé la vie monastique sous le patriarche Parlhène Ier (1639-1644), il prit le nom de Théodose, et en 1640 il monta sur le siège épiscopal de Naupacte et Aria. Il mourut à Athènes en 1646. Il a joué un rôle important dans la renaissance delà littérature néo-hellénique, et les historiens de ce mouvement citent avec éloges ses commentaires sur la philosophie d'Aristote : Ει ἄπασαν τὴν λογικὴν τοῦ Ἀριστοτέλου ὑπομνήματα και ζητήματα, Venise, 1729. Malheureusement son orthodoxie est suspecte. Mélétios l'accuse d'avoir partagé les doctrines de Cyrille Lucar. *Hist, eccl.,* t. m. p. 451. Dans son discours pour l'élévation de Parlhène I" (1639-1644) au siège patriarcal, il affirma que la Confession de Lucar était la colonne de la vérité et qu'il (allait étayer sur elle l'Église orthodoxe; il alla jusqu'à nier h présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Mélétios Syrigos, qui avait été son élève, le nomma l'ennemi de Dieu (μισόΘεο), plutôt que l'ami de Dieu, selon la signification de son nom (Θεόφιλο). Ses tendances luthériennes ne l'empêchèrent point de recevoir la consécration épiscopale. Lebedev suppose que, revenu à des sentiments plus orthodoxes, il fut jugé digne d'êlre promu au siège métropolilain d'Arla. Cette promotion eut peut-être pour but de l'éloigner de Constantinople, où son inlluence littéraire était considérable. Quoi qu'il en soit, il ne jouit pas longtemps de sa dignité. On lui défendit d'exercer son ministère, et on l'exila de sa métropole. Il se réfugia à Athènes, où il passa ses derniers jours dans l'oubli et le dénuement. Selon la curieuse expression d'Eugène Boulgaris, Théophile Corydalée était très versé en philosophie, mais en théologie il boitait de deux pieds. On a de lui : 1° Ἐπιστολὴ δογματικὴ προ Σωφρόνιον Ποκζάσην, πρώην τῇ ἐν Κιαιβίω σχολῇ , τότε δὲ ἐν Γιασίω τῇ Μολδαβία ἡγουμενεύοντα, inséré dans *Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre, elaborati auctore Adamo Zoernicav* (trad, grecq. d'Eugène Boulgaris, Saint-Pétersbourg, 1797, t. 1l); 2° Mélétios Syrigos lui attribue un ouvrage intitulé : Ἀντιρρτσι ει τὰ κεφάλαια Κυρίλλου του Λουκάρεω ;3° Ἱερὰ και ασφαλῆ 'Οδοσοφία χριστιανοῦ, ἣν ει τῇ 'Ελληνικῇ 'Εκκλησία ωφέλειαν ἀνέδειξε Θεόφιλο , 1732; frètes confirme celte attribution et ajoute que cet ouvrage a peut-être été imprimé à Venise, sans nom d'auteur pour

ne pas exciter la défiance des Grecs; 4° Συγ/αριτήριο επιστολή προ τον Ιιατριάρχην Κύριλλον τον Λούκαριν, inséré dans son ouvrage : Περί επιστολικών τύπων, Londres, 1624.

Dosithée (patriarche), Ehpî τ3ν lv Ίιροσσλύμοι πατριαο/ιυσάντΜν, Jassy, 1715, p. 1171-1172; Papadopoli, *Historia gymnasii palavini,* Padoue, 1726, t. n, p. 298-299 : Corydalée y est appelé par erreur Nicéphore; Aymon. *Monuments authentiques de la religion des Grecs,* La Haye, 1708, p. 72; Schelstrate. *Acta orientalis Ecclesiæ contra Lutheri hæresim,* Rome, 1739, p. 106; Mélétios, Ἐκκλησιαστική Ίστ^ία, Vienne, 1784, t. m, p. 451 ; Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. xi. p. 597; Jocher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon,* t. i. col. 2129; Sathas, Νιοιλληνιχή χίΛολογία, Athènes. 1868, p. 250-254; Démétracopoulo, Ὀρϊόδοζο Ἑλλὰ , Leipzig. 1871, p. 157-158; Id., Προσδήκαι και διοιβώσπ , etc., I^eipzig, 1871, p. 39; Vrétos. Νιοιλληνική φιλολογία, Athènes, 1854, t. I. p. 67; Athènes, 1857, l. il, p. 285: Procope, Πιρί λογίω·/ Γφαιχ«ίν, ilans Sathas, Μισαιννιχή βιβλιοθήκη, Venise, 1872, t. ni, p. 484; Katrami, Φιλολογικά ἀνάλιχτα ΖαχιΜου, p. 125; Gédéon, Χρονικά τή πατριαρχική 'Ακαδημία , Constantinople, 1883, p. 74-86; Lebedev. *Istoria greco-vostotchnoi tzerkvi pod vlastiu Turok,* Saint-Pétersbourg, 1901, p. 671-675; Pichler, *Geschichte der Protestantismus in der orientalischen Kirche ini 17 Jahrhundert,* Munich, 1862, p. 47-48; Gédéon, Τά χιφόγφαφα τοΠ Κοφυδαλίω , dans Ανατολικέ Ἀστήρ, 1881, ρ. 264; Id., θιοφίλου του Κοφυδαλὶν ἐηστολαΐ ἀνίκδ τοι, dans Κόσμο (Constantinople), 1" année, p. 473-474; Kyriakos, *Geschichte der orientalischen Kirchen,* trad. Rausch, Leipzig. 1902, p. 147 ; Constantins, Συγγφα> çat ἰλ&σσονι , Constantinople. 1866, p. 147-148; Rangabé, *Histoire littéraire de la Grèce moderne,* Paris, 1877, t. i, p. 43 ; Pékios, Τινΐυματική ἀκο·}ι τί| τουφχοχφατουμινη Ελλὰδο , Constantinople, 1880,p. 84-85; Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs,* Paris, 1881, p. 27, 36, 92; Zaviras, Χιά 'Ελλὰ , Athènes, 1872, p. 312-315; Liimmer, *Scriptorum Græciæ orthodox# bibliotheca selecta,* Fribourg, 1864, t. I, p. 9; Meyer, *Die theologische Litteratwr dei' griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert,* Leipzig, 1899, p. 9-12; Papadopoulo-Keramevs, Ἀνάλιχτα ἰιφοσολνμιτιχή Σταχουολογία , Saint-Pétersbourg, 1894, t. π, p. 742- 752; un ancien élève du collège grec de Saint-Athanase. André Stavrinos de Ghio, publia une brochure contre le luthéranisme de Corydalée : Iliçt μιτουσιόσιω κατὰ Κοφοδαλο5 τοΘ Καλβινολάτφου, Λόγοι δio, Rome, 1640; Legrand, *Bibliographic hellénique du xvn* siècle,* Paris, 1894, t. I, p. 406-407.

A. Palmieri.

1. COSMAS, prêtre bulgare, vécut au xie siècle. Il a laissé un ouvrage, où il expose et réfute l'hérésie des bogomiles.

Goloubinsky, *Essai d'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe el roumaine,* Moscou, 1871, p. 169; Philarête, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe,* Saint-Pétersbourg. 1884, p. 7 ; Hermogène, *Essai d'histoire des Églises slaves,* Saint-Pétersbourg, 1899, p. 168-169.

A. Palmieri.

2. COSMAS D'ALEXANDRIE, théologien grec du χνπ®-χνπιβ siècle, né à Scutari de Bithynie. Élevé d'abord au siège métropolitain de Claudiopolis,ensuite au siège archiépiscopal du mont Sinaï, il devint patriarche d'Alexandrie en 1705, en 1714 patriarche de Constantinople; jl fut élu de nouveau patriarche d'Alexandrie en 1723. Deux ans après, il renonça â son siège et se relira au couvent grec du mont Sinaï. Il mourut au Caire en 1736. On a delui un ouvrage contre la primauté du pape : Ἐγχειρίδιον περί των πρωτείων του Πάπα δτι μήτε οί κανόνε των νόμων, μήτε ὁ λογαριασυ.ό του δίδει να εχη καθώ κρατοΰσιν οί Ρωμάνοι.

M itvi'-- vsky, *Otcherk istorii Aleksandriiskoi tzerkvi so vreniet* i *Khalkidunskago sobora,* dans *Khristianskoe Tchtenie,* 1856. L i, p 213-244; Démétracopoulo, Ὀφιόδο ο 'Ελλὰ , Leipzig, 1872. p. 176-177; Gédéon. Πατφ;αρχιχο·. Πίχαχι , Constantinople, 1890, ρ. 621-622 : Parad- l'-Keramevs, Ίι^οσολυμιτιχή βιβλιοβήκη, Siiint-Pétersf-'Urg. l>'*Λ t. îv, p. 316. Codex 373 de la Bibliothèque du Metochion du Saint-S^puîcbre à Constantinople; Id., Σημιιύσιι x.i- \ >;%>*:ιία Σαμουήλ Κακασούλη, dans Διλτίοχ ΐr:. x»· »l-. ιτΒ iίχ , Athènes. 1891, t. ni. p.511-512; Matha, Κατάλοτο ἰστβφτχλ τ-ν i-rx-rw. καί τ2ν Ιφκή κατριαρχί» τή Κ*·»στ«.τ·. -..τι<ι· , Athènes. 1S84, p 144-145; Procope, Εκιτιτμημὸη irs:?-»τ-. -S» ·. w. fix »-.; Sathas, Μισαιωχιχή ριβλι&·ήχ/„ Ven se. 1872, L m, p- 494; Zaviras, Μια 'Ελλά , Athènes, 1872, p. 408-410: Chrys. Papadopoulo, Πιφί «ο0 Κλαυδιουζόλιο Σιιναίάυ, Κονσταντινουκόλιω , 'Αλι ανδριία Κοσμά, dans Νία Σιών, Jérusalem, 1905, t. n, p. 894-899.

A. Palmieri.

3. COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *i* Ινόιζοπλεύσ-ττ, , dont le surnom signilie: « navigateur dans l'Inde, » ôtait un négociant d'Alexandrie, qui, vers 520 de notre ère, entreprit pour son commerce de lointains voyages, en Arabie, dans l'Éthiopie et jusque dans l'Inde. De retour en Égypte, il se retira des all'aires, mena la vie éréinitique et composa plusieurs ouvrages. Trois qu'il mentionne dans sa *Topographie chrétienne* sont perdus : l» une *Cosmographie,* dans laquelle il décrivait la terre entière et les pays situés des deux côtés de l'Océan, prol. i, *P. G.,* t. i.xxxvm, col.53; 2° des tables astronomiques, *ibid.,* I. VII, col. 340; 3° un commentaire du Cantique des cantiques, I. VIII, col. 388. Quelques fragments de lui sur les Psaumes ont été conservés dans les Chaînes bibliques. Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. îv, p. 2GI-262. D'autres sont manuscrits. Le seul ouvrage de Cosmas, qui nous soit parvenu à peu prés en entier, est sa Χριστιανική Τοπογραφία en douze livres dont le dernier est mutilé. Il a été composé, ou au moins achevé, en 547, sous le régne de Justinien. Photius, *Bibliotheca,* cod. 36, *P. G.,* t. cm, col. 68-69, a connu cet ouvrage, qu'il intitule : Χριστιανών βίβλο en huit livres; il en parle avec dédain, et il a ignoré le nom de l'auteur. La Topographie contient des idées singulières, mais elle n'est pas dénuée d'intérêt, notamment au point de vue géographique. Après avoir longuement réfuté dans le l. 1« la sphéricité de la terre, Cosmas expose, dans le l. II, que la terre est un grand carré, enclos de tous côtés de murs qui se réunissent au sommet et forment la voûte céleste ou le firmament. Les l. Ill el IV sont consacrés à démontrer cette forme de la terre, par l'Écrilure, dont le texte est interprété très littéralement. Le l. V décrit le tabernacle de l'ancienne alliance et fournit des renseignements sur les écrivains sacrés, le but et le contenu de chacun des Livres saints. Le l. VIII comprend l'explication du cantique d'Ézéchias et du récit de la rétrogradation du soleil sur le cadran du palais royal. Le I. XI contient la description des animaux rares de l'Inde. Le l. XII, dont il ne reste que des fragments, cite les écrivains profanes qui ont connu Moïse et les prophètes, et parle de la version des Septante. Le reste de l'ouvrage est rempli par la narration des Voyages de l'auteur. Quelques inscriptions y sont reproduites. Des figures terminent le tout et illustrent les idées cosmographiques de Cosmas. La doctrine théologique du marchand alexandrin, devenu moine, sur la trinité et l'incarnation, est orthodoxe ; il enseigne que chaque homme a un ange gardien. Il exprime des doutes sur la canonicité des Épltres catholiques. En herméneutique, en exégèse comme en théologie biblique, il se rattache très étroitement à Théodore de Mopsueste et à Diodore de Tarse. L'exposition manque d'ordre et de méthode, et le style est peu châtié. Dom Bernard de Montfaucon a édité le premier la *Topographie chrétienne* de Cosmad'après un manuscrit du Vatican, du vu· siècle, et un autre de la bibliothèque Laurentienne à Florence : *Collectio nova Patrum et scriptorum græcorum,* Paris, 1706, t. H, p. 113 sq. Son édition a été reproduite par Migne, *P. G.,* t. lxxxviii, col. 51-470. Les illustrations ont été rééditées et expliquées par le P. Garrucci, *Storia dell' arte cristiaua,* Prato, 1876, t. in, p. 70-83, tables 142-153. Cf. N. Kondakoll'. *Histoire de Tart byzantin,* Paris, 1886, t. i, p. 136-151 Une traduction anglaise a été faite par Me Crindle, Londres, 1897.

Galland, Fabricius. Montfaucon, dans *P. G.,* t. Lxxxvin. col. 1-50: dom Ceillier. *Histoire générale des auteurs sacrés*

et ecclésiastiques, Paris, 1748. t. xvi, p. 336-346: 2· édit., t. xt, p. 186-191; H. Gelzer, *Kosmas der Indienfahrer,* dans *Jahrbücher fur protestantische Théologie,* 1883, t. ix. p. 104-141; J. Deramoy, dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1891, t. xxiv, p. 316-365; Bardenbewer, *Batrologie,* 2' édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 489-490; *Ktrchenleæikon,* t. Ill, col. 1152-1153; Hurler, *Nomenclator,* 3* édit., Inspruck, 1903, t. i. col. 494-495. Sur les idées cosmographicpies de Cosmas, voir la littérature citée par Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litterator,* 2· édit., Munich, 1897. p. 412-414. Cf. Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio~bibliographie,* 2' édit., Paris, 1904 t. I, col. 1056-1057.

E. Mangenot.

COSME DE VILLIERS ou **DE SAINT ÉTIENNE,** carme français, né le 8 septembre 1683 à Saint-Denis. Après de solides études de philosophie et de théologie, il enseigna successivement ces deux sciences de 1709 à 1727. Il passa la plus grande partie de sa vie à Orléans, où il s'acquit une grande réputation comme prédicateur. Outre des biographies détachées, Cosme de Villiers a édité une *Bibliotheca carmelitana notis criticis et dissertationibus illustrata,* 2 in-fol., Orléans, 1752, vaste nomenclature des auteurs carmes et de leurs ouvrages. Quelques redites et d'assez nombreuses erreurs dans l'orthographe des noms propres semblent accuser une certaine hâte dans la publication de ce travail. De même des réserves sont à faire sur la valeur de ses *notis criticis et dissertationibus,* d'où la saine critique est trop souvent bannie. Mais l'ouvrage est sincère dans son ensemble, et il n'en reste pas moins, en même temps qu'une source précieuse de renseignements, un témoignage irrécusable de l'activité que l'ordre du Carmel déploya dans tous les domaines.

Cosmo de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752. t. I, col. 353; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1822, t. vin, p. 304.

P. Servais.

COSOI Théodose, célèbre hérétique russe du xvi' siècle, connu sous le seul nom de Cosoî, quoique ce ne soit pas son nom de famille; ce n'est qu'un surnom qui signifie en russe *louche,* et qui fait allusion au strabisme de Théodose. Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe,* t. H, p. 825. Sur sa vie, nous en sommes réduits aux vagues indications fournies par Zinovii, moine de l'ermitage d'Olnia, à 50 verstes de Novgorod, qui a réfuté longuement les erreurs de Cosoï. l'hilarète l'appelle un vagabond libertin *(rasputnyi brodiada).* Ce jugement parait exagéré. Cosoï, dont on ignore l'année de la naissance, était au service d'un boyard de Moscou. Serf de condition, il remplissait chez son maître l'office de sommelier. Un jour, il vola un cheval, et quittant la maison seigneuriale, il demanda l'hospitalité aux moines de Bieloezero. Ceux-ci, ne sachant pas qu'il fut serf, le reçurent et lui donnèrent l'habit religieux. Cosoï resta trois ans au monastère, et adopta les doctrines des judaïsants qu'un juif lithuanien, nommé Starie, avait préchées dans la seconde moitié du XVe siècle. En 1655, il fut arrêté et enfermé dans un monastère de Moscou. On n'a pas de documents relatifs â son procès. Cependant, d'après une description des pièces contenues dans les archives des tzars à Moscou, description qui remonte à l'époque d'Ivan Je Terrible t 1533-1581), un synode eut à s'occuper de ses erreurs. Emélianov, p. 177-178. Grâce à'la connivence de ses gardiens, Cosoï réussit â s'échapper de sa prison, et à se réfugier en Lithuanie. Il continua â prêcher ses doctrines, et à faire de la propagande jusque dans le Petite-Russie, à Vitebsk, ou il séjourna en 1562. Une lettre d'André Kourbsky, datée de 1575, le mentionne comme vivant à celte époque. La date de sa mort est inconnue. Il mourut probablement en Lithuanie dans un âge fort avancé, puisqu'il avait déjà 80 ans en 1562.

Les erreurs de Cosoï dérivent en grande partie de l'hérésie des judaïsants russes, et ont bien des points de contact avec celles de Mathieu Bakchine. Voir t. π, col.6-8.On a même soupçonné que celui-ci les luiavait enseignées. Goloubinsky, t. n, p. 826. Voici un résumé de son enseignement : 1» Les sources de la révélation sont les livres de Moïse (Cosoï les appelle fondamentaux. *slolpovyia)*; les autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont entachés d'erreur et de mensonge, et il convient d'en défendre la lecture aux personnes simples et ignorantes. Cosoï rejette en particulier l'authenticité de l'Épilre aux Hébreux. 2» La tradition et les écrits des Pères ne doivent pas être acceptés intégralement. Les derniers surtout contiennent parfois les errements de la raison humaine. Les canons de l'Église ne sont pas non plus l'expression de la loi de Dieu : ils ont été inventés par les hommes. 3° Le monothéisme mosaïque, selon Cosoï, exclut le dogme de la Trinité. Le Verbe de Dieu n'est pas une personne divine : comme le verbe humain il se dissipe dans l'air. La naissance du Fils de Dieu est impossible, à moins de dire que Dieu a eu besoin d'une femme pour l'engendrer. 4' Cosoï rejette aussi le mystère de l'incarnation. Le Christ prêché par les apôtres est un homme créé par Dieu. La foi en Jésus ne conduit donc pas au salut éternel. 5» L'incarnation est inutile. Dieu est tout-puissant, et si l'homme en réalité avait eu besoin d'un secours surnaturel. Dieu aurait pu choisir un instrument de ses desseins, ou même renouveler dans l'homme son image divine, par sa parole qui créa le monde, ou par sa main qui donna à Adam l'être et la vie. 6° Cosoï nie la chute originelle et la nécessité de la rédemption. Jésus-Christ n'a pas apporté le moindre changement dans les conditions de l'humanité. On naît et on meurt comme dans le temps qui précède son avènement. La mort de Jésus ne nous a donc pas rétablis dans un meilleur état ; Jésus n'a pas fait cesser nos souffrances, ni rendu à l'homme sa ressemblance avec Dieu. 7° L'Église orthodoxe ne mérite pas cette épithète : elle est tombée dans plusieurs erreurs sur le culte des saints, des reliques, des images et de la croix du Sauveur. 8» Cosoï répudie énergiquement le culte des saints. Il le condamne par l'exemple de saint Pierre qui défend au centurion Corneille de se prosterner à ses pieds,et par un texte de l'Apocalypse. Il est inutile de s'adresser aux saints, parce qu'ils ne peuvent nous donner aucun secours. La parabole de Lazare et du mauvais riche l'atteste clairement. De plus, le culte des saints est nuisible à l'homme : en les vénérant, on se détourne de Dieu et on met son espoir dans les créatures. Ce culte met l'homme sur les autels à côté de Dieu et favorise le superstition et l'idolâtrie. 9» Cosoï rejette aussi le culte des reliques en s'appuyant sur un texte de saint Matthieu, xxtit, 29, et sur les soi-disant canons de Nicéphore, patriarche de Constantinople, qui ordonnent d'enterrer les corps des saints et interdisent de leur témoigner une vénération spéciale. 10» Avec tous les judaïsants, Cosoï considère le culte des images comme une véritable idolâtrie, que n'autorise pas le Nouveau Testament et que l'Ancien Testament a formellement prohibée. Les miracles qu'on prétend avoir été opérés par les saints, dont on vénère les icones, sont faux, et peut-être faudrait-il les attribuer à Satan. Ce culte est encore inutile. Cosoïconseillaitdonc ladestruction des images, que l'ancienne Eglise ignorait, et dont l'usage ne remonte pas au delà du VI' concile œcuménique. H» Il n'admettait pas le culte de la croix, un culte désagréable à Dieu, parce que la croix aurait été l'instrument de supplice de son divin Fils. La bain· de Dieu pour la croix atteint ceux qui la vénèrent. Dieu se réserve à lui seul le culte d'adoration. 12“ Co-défendait à ses partisans de se rendre à l'église qu'u appelait un temple des idoles. 13“ La liturgie était sidérée par lui comme un ensemble de rites païen» interdisait la sépulture ecclésiastique, la prière pour

les défunts, la communion, la confession et les prostrations. Défense était faite d'avoir des relations avec le clergé, qui n'était qu'un sacerdoce idolâtre. 14° La hiérarchie était l'objet d'accusations passionnées et sarcastiques de la part de Cosoï. Les évêques sont coupables d'avoir substitué leurs propres inventions aux lois de Dieu. Ils défendent de manger de la viande, ou imposent le célibat, contre les prescriptions de l'Évangile. Ils quêtent de l'argent pour exécuter des chants que les Livres saints ne nous ont pas transmis. Ils méconnaissent la loi de l'amour promulguée par le Christ, et traitent durement les hérétiques, et s'appellent orgueilleusement les chefs de l'Eglise et les membres du Christ. Leur prudence est la prudence de la chair; il faut donc éviter tout rapport avec eux. 15° Cosoïjuge inutiles les jeûnes de l'Église orthodoxe. 16' Les monastères ne sont pas d'origine apostolique, puisque l'Evangile ne les mentionne pas. Au lieu de reproduire la perfection des chrétiens primitifs, ils s'en écartent, en acquérant les biens de la terre, dont se dépouillaient volontairement les fidèles de l'âge apostolique pour mieux vaquer à la prière ou à la contemplation. 17' Il ne reconnaissait pas les saints de l'Eglise russe, qui avaient accepté de la générosité des fidèles des biens pour enrichir les monastères. Il niait leurs miracles ou les attribuait â Satan, ou affirmait qu'on peut être un thaumaturge sans être pour cela un saint. 18' Enfin Cosoï n'admettait pas la distinction des péchés graves et légers : tous lui paraissaient égaux, et tous méritaient le même châtiment de la part de Dieu.

Les erreurs de Cosoï, dit Emélianov, faisaient table rase de la religion révélée. La Russie n'était pas un sol favorable ou ce rationalisme pût éclore. Ce n'est pas dans les milieux russes du xvt' siècle que Thêodose Cosoï a puisé ses erreurs dogmatiques. Elles lui vinrent de la Lithuanie ou de la Pologne, ou fermentaient, dans les esprits, les théories de la Réforme. Aussi demanda-t-il un asile aux Lithuaniens, lorsqu'il s'évada de sa prison. Ses disciples ne furent pas nombreux, mais luidemeurèrent très attachés. Quelques-unes de ses doctrines se sont conservées parmi les judaïsants qui en Russie sont dispersés dans le gouvernement d'Astrakhan et dans le Caucase.

Les seules sources pour la vie et les erreurs de Cosoï sont : 1* l'ouvrage de polémique contre Cosoï, rédigé par te moine Zinovii et intitulé : *Istiny pokazanie vosprosivchim* o *novom utcheniKDémonstrationde la vérité pour ceux qui demandent à être renseignés sur la nouvelle doctrine),* Kazan, 1863 ; 2· le *Puslanie mnogoslovnve (Lettre prolixe)* d'un moine inconnu qui la composa sur les instances des orthodoxes de Lithuanie, au milieu desquels Cosoï répandait ses doctrines, édité par Nikolaevsky dans le *Dukhovny Viestnik* de Kharkov, 1865, t. XI, p. 24-54. Un résumé de ce document a paru dans *Visioriiarossiiskvi tzerkoi (Histoire de l'Église russe)* de Macaire, Saint-Pétersbourg. 1870, t. vt, p. 268-275; par A. N. Popov, dans les *Tchteniia (Lectures)* de la Société d'histoire et d'antiquités de Moscou, 1880.

Le meilleur travail sur la vie et les erreurs de Cosoï' est celui de M. A. Émélianov, *O proiskhojdenii utcheniia Bukchina* i *Kosago na Rusi (Sur l'origine de la doctrine de Bukchine et Cosoï en Russie), Troudy* de l'Académie ecclésiastique de Kiev, 1862.1.1, p. 265-369; Id., *Utchenie TheodosHa Kosago (La doctrine de Théodose Cosoï), ibid.,* 1862, t. n, p. 176-215; ld., *Polemika protiv utcheniia Kosago iLa polémique contre la doctrine de Cosoï), ibid.,* 1862, t. lit, p. 88-120. Cf. Koïahvitch, *Théodose Cosoï et la société russe de son temps,* dans *Khristianskoe Tchtenie,* Saint-Pétersbourg, 1871, t. l, p. 278; Kalougbine. *Zinovii, moine de l'Otnia,* Saint-Pétersbourg ; Kostomarov. *Thêodose Cosoï,* dans les *Oletchestvennyia Zapiski,* 1862. t. cxi.tv. p. 317; Soloviev, *Histoire de la Russie,* t. vu. p. 124-130; *Les synodes de Moscou contre les hérétiques du xi\-siècle,* dans les *Lectures de la Société d'histoire de Moscou,* 1847, t ut; Philarète. *Aperçusur la littérature ecclesiastique russe,* Saint-Pétersbourg. 1884, p. 158; ld: *Histoire de ΓÉglise russe,* Saint-Pétersbourg. 1895, p. 380-382; Dobroklonsky, *Manuel d'histoire de l'Église russe,* Riazan, 1889, t. i, p. 271-272 ; Arsène, *Chronique des événements ecclésiastiques (Lietopis tzerkovnykh sobytii),* Saint-Pétersbourg, 1900, p. 601; Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe,* Moscou, 1900, t. il, p. 826-830.

A. Palmieri.

COSSART Gabriel naquit à Pontoise, le 22 novembre'1615; il entra au noviciat des jésuites le 14 août 1633; etil professa pendant sept ans la rhétorique au collège de Clermont à Paris. C'était un orateur de bon renom dont les discours ont été publiés après sa mort, sous le titre de : *Orationes et carmina,* in-12, Paris, 1675. Ce recueil comprend des sermons, des oraisons funèbres, des harangues, des tragédies latines et d'autres pièces de poésie; mais les vers du P. Cossarl sont moins bons que ses discours. Plusieurs des pièces do ce recueil avaient été imprimées séparément, du vivant de l'auteur et à l'époque de leur composition.

La dernière collection générale des conciles avait été publiée on 164-4- par l'imprimerie royale. Les textes en étaient défectueux, et la collection fort incomplète. Le P. Labbe, jésuite de Bourges, entreprit un travail de revision et compléta de plus d'un quart cette ancienne édition. A la mort du P. Labbe, survenue le 17 mars 1667, les huit premiers volumes étaient imprimés ainsi que les quatre derniers, xn-xv, et le commencement du tx· et du x·. Le P. Cossart acheva ces deux volumes, donna le xt· ainsi que Pzlpparatus, et surveilla toute la publication. *L'Apparatus* est paginé de façon déplorable. Il se compose de cinq parties dont les unes sont foliotées séparément, et les autres pas du tout. Cette collection est intitulée : *Sacrosancta concilia ad reaiam editionem exacta, quæ nunc quarta parte prodit auctior.* Elle forme 17 in-fol.. Paris, 1671-1672. Le P. Cossart avait fait imprimer pour la première fois en grec et en latin : *Parthenii,patriarchæ Constanlinopolilani, decretum synodale super calvinianis dogmatibus Cyrilli Lucaris, patriarchæ Conslantinopolitani,* in-8', Paris, 1643. Il avait établi, à l'entrée du faubourg Saint-Jacques, une maison, qui subsistait encore en 1720, pour recevoir et entretenir gratuitement de pauvres écoliers qui étaient connus sous le nom de *Cossarlins.* Il mourut â Paris le 18 (et non le 16) septembre 1674.

Salmon, *Traité de l'étude des conciles,* Paris, 1724, p. 306 sq., 772, 784;Moréri. *Dictionnaire* (1732), t. m, p. 42; *Biographie universelle* de Michaud (1813), t. x, p. 39; *Kirchenlexikon,* t. in, col. 1158; Sommervogel, *Bibliothèque de la C!* de. Jésus,* t. n, col. 1495-1501 ; H. Quentin, *Jean-Dominique Mansi et tes grandes collections conciliaires,* Paris, 1900, p. 29-32: Hefele. *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris,1907, t. l, p. 106-107,

J.-B. Martin.

COSTER François, jésuite belge, né à Malines, le 16 juin 1532, entra au noviciat de Cologne, le 7 novembre 1552, mais bientôt après, envoyé à Rome, reçut encore les leçons de saint Ignace qui, en 1556, le renvoya à Cologne pour enseigner l'Écriture sainte et travailler au maintien de la foi catholique. Malgré sa jeunesse, il lit preuve d'une sainteté si éminente et d'une science si profonde, qu'il excita l'admiration universelle dans toutes les provinces des Pays-Bas el des bords du Rhin et mérita le surnom de marteau des sectaires. Par ses soins furent établies dans ces contrées les pr- mières congrégations de la sainte Vierge, dont il tra. les règles dans un opuscule : *Bulla super forma juramenti professionis fidei, cum piis el Christianis institutionibus in usum Ji. Maritc Virginis,* Cologne. 1576 qui devint en 1586 le *Libellus sodalitatis,* maint. - fois réédité, tant en latin que dans des traductions er toutes langues.

Le P. Coster prit une part considérable aux controverses de son temps, qu'il résuma dans un manu· devenu aussitôt populaire : *Enchiridion controversi rum præcipuarum nostri temporis de religione, ·.· gratiam sodalitatis lieatiss. Virginis Marite,* in-8 Cologne, 1585, 1586, 1587, 1589; trois éditions ı 1591, etc. Les protestants attaquèrent vivement l'oa-

vrage, particuliérement François Gomar, dans I'.lnfi-*Coslerus,* Anvers, en 1599 (cf. Baillet, *Des satyres personnelles,* t. i, p. 124 sq.); Philippe Marbach, dans les *Dis/mtaliones theologicae...,* Strasbourg, 1606; Osiander, dans *VEnchiridion contra pontificios,* Francfort, 1606; Alb. Grauwerl, dans les *Disputationes Anli-Costerianæ,* léna, 1614, etc.

La polémique convenait excellemment à un homme si bien armé et si habile à se servir de ses avantages. Il réduisit d'abord au silence un calviniste de Grenoble, André Caille, qui l'avait pris direclemenl à partie au sujet du sacrement de l'eucharistie, par une verte réplique : *Ad analyticam assertionem Andreæ Callite calvinistæ Grationopolitani brevis responsio. Hieremiæ 33. Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, et decipiunt vos. Visionem cordis sui loquentur, non de ore Domini,* Cologne, 1596. Puis, en réponse à un libelle d'un prédicant de Hotterdam, Gaspar Grevinchoven, il publia en flamand une *Apologie catholique,* Anvers. 1598, traduite en latin sous ce titre : *Apologia catholica : id est, catholica responsio, historiarum de huius saeculi haereticorum moribus plena, ad libellum Gasparis Grevinchovii haeretici Roterodamensis,* Cologne, 1609; Lyon, 1609. De monstrueuses et grotesques calomnies, répandues par les hérétiques des Pays-Bas, représentaient les jésuites comme les instigateurs de la tentative d'assassinat commise par Pierre Panne sur le comte Maurice de Nassau, en 1598. On répandait à foison des pamphlets dans le genre de celui-ci : *Conspiration faite par les Pores Jésuites de Douay, pour assassiner le prince Maurice d'Orange, comte de Nassau; avec le portrait racourcy du Cousteau á quatre tranchons, de l'invention jésuitique.* Il fallut que François Coster démontrât le ridicule de cette invention dans un opuscule flamand, aussitôt traduit en français : *Response à la sentence donnée en Hollande contre Pierre Panne,* Douay, 1598; trad, latine, Anvers, 1599. Viennent ensuite, de 1599 à 1603, des apologies, dialogues, lettres en langue flamande â l'adresse de Grevinchoven et de François Gomar.

En 1604, commence la publicalion d'une série d'importants ouvrages apologétiques : *Apologia : Pro primo parle Enchiridii sui, contra Franciscum Gomarum, professorem calvinislam in schola Leidensi,* Cologne, 1604; Lyon, 1604; *Apologia pro secunda parte Enchiridii sui de sacra Scriptura, ibid.,* 1604; Lyon, 1604; édit, flamande, Anvers, 1605 ; *Apologia... pro tertia parte Enchiridii sui, de Ecclesia,* i6id.,1604; eldivers écrits flamands contre le calviniste Cock, auquel il dédie ce verset du Deutéronome, xtv : *Non coques haedum in lacte matris suæ.* L'esprit du temps s'égayait à ces jeux de mots et le jovial P. Coster ne faisait que rendre à ses adversaires la monnaie, la menue monnaie de leur pièce. Car ceux-ci ne se privaient d'aucun trait mordant, quelle qu'en fut la provenance. A *VEnchindion* d'Osiander, François Coster avait opposé une *Apologia adversus Lucæ Osiandri haeretici lutherani refutationem octo propositionum catholicarum,* Cologne, 1606. Osiander riposta par une *Solida refutatio virulentae illius Apologise quam Franciscus Costerusjesuila nuper edidit,* Francfort, 1607, où il insérait cet anagramme composé par lui sur le nom de P. Coster : *Certo lu es Asinus Africanus.* La réplique ne se lit pas attendre; elle était vigoureuse et sur le même ton : *Ad stolidam refutationem Lucæ Osiandri, hæretici lutherani Responsio. Vaticinium Paulinum de Osiandrinis : Il Tim., nt, Insipientia eorum manifesta erit omnibus,* Cologne, 1608. Osiander cessa la lutte. Mentionnons enfin comme dernier ouvrage, d'ordre polémiqu I et même satirique, des dialogues flamands sur la vie évangélique nouvelle des Réformés, publiés à Anvers en 1610 et traduits en allemand sous ce titre : *Evangelium reformatum,* Munster, 1617. Fr. Coster s'est acquis en Allemagne, par toutes ces œuvres, et garde encore aujourd'hui la réputation d'un controversiste et d'un polémiste de premier ordre.

Les œuvres ascétiques ne sont pas moins considerables ; mais, publiées pour la plupart en langue flamande, elles sont beaucoup moins connues. Il convient de citer, parmi les ouvrages latins : *De vita et laudibus Deiparæ Mariæ Virginis meditationes quinquaginta,* Anvers, 1587; Venise. 1588; Ingolstadt. 1588. 1597; Anvers, 1600, etc.; *De cantico Salve Regina septem meditationes,* Anvers, 1587,1588, 1589; Venise, 1588; *De quatuor novissimis vitæ humanae,* Anvers. 1587; Cracovie, 1603, 1605; Paderborn. 1613, etc.; *De universa historia Dominieæ passionis meditationes quinquaginta,* Anvers, 1587, 1588; Dillingen. 1588; Anvers, 1600; Cologne. 1600, etc.; *In hymnum Ave maris stella meditationes,* Anvers, 1589; Rome, 1590; Lyon, 1593; Cologne, 1600, etc.; *Exercitium Christianae pietatis,* Louvain, 1607. On se demande comment le P. Coster, tour à tour provincial de Belgique et Je la province rhénane, recteur de plusieurs collèges, pouvait trouver assez de loisirs pour composer et publier tous ces doctes travaux, se livrer à d'incessantes prédications, car il a laissé plusieurs recueils de sermons, et diriger dans les voies du salut tant li âmes qu'il avait ramenées à la foi. Ce saint et savant hoinmc mourut à Bruxelles le 6 décembre 1619, âgé de quatre-vingt-huit ans.

Cordara, *Historiae Societatis Jesu pars sexta,* l. IV, p. 198; Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu,* p. 221 ; Heiffcnberg, *Historia provinciae Rheni infer.,* p. 41.157; d'Outrenian, *Tableaux des personnages signalez,* p. 373; Hartzbeim, *Bibliotheca Coloniensis,* p. 81; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la C· de Jésus,* t. n. col. 1510-1.53'1 ; Hurler. *Nomenclator,* 1892, t. I, p. 162-163; *Kirchenlexikon,* t. ni, col. 1156-1157.

P. Bernaud.

COTCHÉTOV SÉMÉNOVITCH Joachim, théologien russe, professeur d'histoire à l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, mort en 1854. Il a publié un ouvrage intitulé : *Les traits de l'enseignement pratique de la foi, ou petit manuel de théologie morale chrétienne, rédigé, dans l'esprit de l'Eglise orthodoxe gréco-russe,* Saint-Pétersbourg, 1824, plusieurs fois réédité. Cet ouvrage est divisé en deux parties dans la première, l'auteur discute les questions générales de la morale chrétienne, et dans la seconde, il parle des devoirs de l'homme à l'égard de Dieu, de soi-même, de l'Église et de la société. Cette seconde partie fut éditée â part sous ce titre : *Esquisse des devoirs du chrétien d'après l'enseignement de l'Eglise orthodoxe,* Saint-Pétersbourg, 1827.

Philarète, *Essai sur la littérature ecclésiastique russe,* Saint-Pétersbourg, 1884. p. 472: A. Bronzov, *La théologie morale en Russie au xix· siècle,* Sninl-Pélersbourg. 1901, p. 75-81.

A. Palmieri.

COTELIER Jean-Baptiste, né â Nîmes en décembre 1627, de Jean Cotelier, ancien professeur protestant converti au catholicisme, et de Marie Deyronie. Celle-ci descendait de la vieille famille des Gros à laquelle avait appartenu le pape Clément IV. Il fut baptisé à Beaucaire. Instruit par son père qui possédait à fond le latin, le grec et l'hébreu, il fit dans ces langues des progrès incroyables, ainsi que dans tous les genres de littérature. A l'âge de sept ans, il composa en vers un éloge des vertus morales, et le 10 juin 1634. complimenta en vers français Henri de Bourbon Corni· i I 11 novembre de la même année, il récita des vers d· - composition â Charles Schomberg, duc de H, gouverneur de la Narbonnaise; celui-ci en fui ' que, le 15 février 1635, il conduisit Cotelier a Avign - auprès du cardinal de Richelieu qui se rendait · i ir.

Le 20 décembre 1636, Cotelier reçut la tons-:'

ricale, mais ne poursuivit pas plus loindans la carrière ecclésiastique. Au mois d'octobre 1637, au collège des jésuites de Nitnes, il récita le combat d'Ajax et d'Ulysse tiré des *Métamorphoses* d'Ovide. Son père le conduisit à Paris, en octobre 1638. Le 11 novembre, il fut présenté au cardinal de Richelieu et prononça le panégyrique de ee prélat. Le 20 mars 1639, mandé chez le grand ministre, il fut interrogé par le Père Joseph, et répondit à toutes les questions qui lui furent posées. Pierre Séguier le lit venir chez lui, le 28 novembre 1639. et les nombreux invités furent émerveillés de sa science précoce. Henri, duc de Ventadour, le conduisit, le 13 avril 1640, au collège de Clermont, tenu par les jésuites : Coteiier y répondit aux questions les plus ardues qui lui furent posées par Sirmond et Petau, et il prononça le panégyrique du cardinal de La Rochefoucauld. En octobre 1640, il félicita, dans un discours latin, Matthieu Molé qui venait d'être élevé à la dignité de premier président du parlement de Paris. En 1641, il fut invité à assister à l'assemblée du clergé qui se tenait à Mantes. Il y parut le 30 avril, présenté par l'évéque de Chartres. Ce prélat rappela que Coteiier le père recevait de l'assemblée une pension annuelle de 600 livres pour élever son fils dans la science sacrée. Pour s'assurer que cette somme était bien employée, on interrogea l'enfant, alors âgé de treize ans et demi, sur le texte hébreu de la Bible qu'il expliqua à livre ouvert, puis sur le texte grec du Nouveau Testament, enfin sur les définitions d'Euclide. L'assemblée émerveillée éleva la pension à mille livres et ajouta trois cents livres pour achat d'ouvrages. La même année 1641, l'enfant prononça une harangue pour féliciter Richelieu à son retour de Belgique. Il entra à cette époque au collège des Grassins pour y étudier la philosophie et passa, le 14 juillet 1643, ses thèses sur la philosophiegrecque; elleslui valurent le titrede maître es arts. Le 22 juillet de l'année suivante, il parut devant le roi et la reine qui furent émerveillés de sa science, puis il s'adonna à l'étude de la théologie. Le 13 février 1647. il fut reçu bachelier et le 24 décembre 1649, docteur. En 1651, Coteiier perdit son père. Trois ans plus tard, Georges d'Aubusson, archevêque d'Embrun, l'emmena dans sa ville épiscopale ou Coteiier séjourna pendant quatre ans, plutôt avec regret, parce qu'il n'y trouva aucune société intellectuelle. De retour à Paris, en 1659, il commença â publier des travaux d'érudition. On lui envoya en 1660,de la bibliothèque de l'Escurial, quatre homélies inédites de saint.lean Chrysostome sur les Psaumes ainsi que le commentaire de ce Père sur le prophète Daniel, il publia en 1661 : *Ilomiliæ iv in Psalmos et interpretatio Danielis græce et latine,* in-4». En 1667, J.-B. Colbert le choisit pour cataloguer les manuscrits grecs de la bibliothèque royale. Coteiier y travailla avec le savant Du Cange pendant cinq ans, et recueillit de nombreux documents patristiques inédits. C'est ainsi qu'il publia, en 1672, une édition des Pères apostoliques bien supérieure à toutes celles qui l'avaient précédée : *Sanctorum Patrum qui temporibus aposlolicis floruerunt, Barnabæ, Ilermæ, Clementis, Ignalii, Polycarpi opera, una cum Clementis, Ignalii, Polycarpi actis alquemarlyriis,in-to\.,* Paris, 1672. Cette premiere édition fut presque entièrement détruite dans l'incendie du collège Montaigu. Une édition plus complete, faite par Le Clerc, porte ce soustitre: .4| *cesseront Beveregii codex canonum Ecclesial, J. Gsserii «Zi-s elationes Igiialianæ el .l. Pearsonii rindiciæ epistolarum sancti Ignalii,* 2 in-fol., Anvers, 1698; 3e édit.. 2 in-fol.. Amsterdam. 1724. Les textes patristiques sont accompagnés de notes et de commentaires d'une haute érudition. Un certain nombre des textes patristiques de cet ouvrage avec les notes de Coteiier ont été réimprimés plus tard, par exemple : *Sancti Clementis epistolæ duæ ad Corinthios, interpretibus P. Junio et J.-B. Cotelerio,* 1687, 1694, 1870; *Clementis Bornant homiliee,versionem latinam Colelerii,* 1847,1853; *Evangelium infantile Christi adscriptum Thomæ apostolo cum versione J.-B. Cotelerii,* dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* 1703, 17I9; S. *Justini philosophi apologia l pro Christianis, sub/unelis emendationibus et nolis Cotelerii,* in-8", 1700; *Taliani oratio ad GrmeoS arlnotationibus C. Gesneriselectisque Cotelerii suas adjecit* It'. *Worth,* in-8°, 1700; *Barnabic epistola catholica, una cum versione latina,* dans Russei), *Sanctorum patrum apostolorum opera,* 1746. Comme récompense de ses travaux, Coteiier fut nommé, le 12 juillet 1676, professeur de langue grecque an Collège royal, depuis Collège de France. Son principal ouvrage est une collection d'auteurs grecs ecclésiastiques comprenant de nombreux écrits dont plusieurs inédits, et tous tirés des manuscrits de la Bibliothèque, du roi ou de celle de Colbert : *Ecclesiæ Græcæ monumenta,* 3 in-4·', Paris, 1677-1686. Le t. m parut deux jours avant la mort de l'auteur. Un t. tv ajouté plus lard n'est autre chose que les zln«-*leclagræea* publiés par dom Bernard de Montfaucon en 1688, avec un titre nouveau et la date de 1692. Cf. Itlig. *De bibliothecis et catenis Patrum,* Leipzig, 1707, . 402-413. Les textes grecs sont accompagnés d'une traduction et de notes critiques de haute valeur.

Coteiier mourut à Paris, le 12 août 1686, et fut inhumé dans l'église Saint-Benoit près de son père, « Il peinait beaucoup en faisant ses ouvrages, ayant lotijours le texte grec et la version à côté de sa main lorsqu'il écrivait, ne citant rien dans ses notes, qu'il ne vérifiât sur les originaux, et étant quelquefois plusieurs jours à chercher un passage. Il était d'une probité, d'une simplicité, d'une candeur digne des premiers temps, sans faste, sans ostentation et d'une modestie surprenante. Il vivait dans une grande retraite, ne faisait et ne recevait presque point de visites, se communiquant peu et à peu de gens, paraissant mélancolique et réservé, mais était dans le fond bon et familier. » Beaucoup de ses papiers sont conservés dans les bibliothèques de Paris.

Notice sur Coteiier par Baluze adressée au savant Bigot et insérée dans l'édition des Pères apostoliques de Coteiier par l.e Clerc, 1698: Elites du Pin, *Nouvelle bibliothèque,* Ancillon, t. xvm, p. 186 sq. ; *Mémoires concernant la vie el les ouvrages de plusieurs modernes célèbres dans la république des lettres,* Amsterdam, 1709. p. 379 sq. ; Nicéron, *Mémoires,* t. IV, p. 243 sq. ; Moréri, *Dictionnaire,* 1732, t. tu, col. 48-49 ; Midland, *Biographie universelle,* t. X, p. 64-65; *Kirchentexikon,* t. ni, col. 1157-1159; *Bealencyclopadie,* t. iv, p. 305-306.

J.-B. Martin.

COTEREAUX ou **CÔTEREAUX, COTTEREAUX,** en latin *cotarelli, coterelli, cotherilli, scotelli* (cette dernière appellation se trouve dans la *Philippide* de Guillaume le Breton, édit. II.-F. Delaborde, Paris, 1885, p. 36), bandes d'aventuriers et de pillards qui ont sévi principalement au xn» et au xni» siècle. On les appelait encore routiers : *Cotherilli qui vulgo dicuntur ruptarii,* dit Rigord, *Gesta Philippi Augusti,* . xxm, édit. Il-.F. Delaborde, Paris, 1882, p. 36. Sur l'étymologie du mot cotereaux. cf. Ducange, *Glossarium ad scriptores mediæ et in/imæ latinitatis,* Francfort-sur-le-Main, 1681, t. i, col. 1248; Littré, *Dictionnaire,* Paris, 1878, t. i, p. 829. Ils comptèrent au premier rang parmi cette populace errante de mercenaires aux noms multiples, aragonais, basques, navarrais, mainades. triaverdins, brabançons, etc., qui, â partir du milieu du xii«siècle, se répandirent sur la France entière, « armée si diverse dans ses éléments, si unie dans le but de ses opérations, le désordre et le pillage. Dés lors commença une guerre d'extermination contre toute espèce de propriété; l'Église surtout, opulente à cette époque, mais presque toujours trop faible pour défendre ses trésors, était exposée à toute la fureur des routiers.

Du reste, les efforts de l'Église pour établir la paix ne pouvaientqu'irriler des hommes « qui ne vivaient que de désordre, de violences et de larcins. Il put même y avoir à la haine des routiers contre l'Église une cause plus directe, plus personnelle; ce fut la guerre d'extermination que leur firent sur divers points de la France les populations soulevées ou au moins dirigées par le clergé. » II. Géraud, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes,* Paris, 184!-1842, t. ni, p. 126-127. Sur l'échec que leur infligèrent les capuciés, en 1183, voir t. n, col. 1695. Non seulement ils pillèrent les biens du clergé et saccagèrent les églises; mais parfois ils égorgèrent clercs et moines avec des raffinements de cruauté et de moquerie, tournèrent les choses saintes en dérision et les profanèrent indignement. Cf., par exemple, le récit de Rigord, op. *cit.,* p. 36-37, traduit presque littéralement dans *Les grandes chroniques de France,* édit. P. Paris, Paris, 1836, t. tv, p. 20; de Rigord encore, c. Lit, p. 79-80. le récit des blasphèmes des cotereaux devant une image de la Vierge el du miracle qui suivit, à rapprocher du récit d'Étienne de Bourbon. *Anecdotes historiques,* publiées par A. Lecoy de la .Marche, Paris, 1877, p. 111; le récit du concile de Lavaur (1213), conservé par Pierre de Vaux-Cernay. *Historia albigcnsium,* dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* Paris, 1833, t. xtx, p. 73.

Faut-il aller plus loin et voir dans les cotereaux des hérétiques? Il ne le semble pas. Qu'un certain nombre d'entre eux se soient recrutés parmi les hérétiques, c'est possible. Qu'ils aient été les alliés des hérétiques albigeois, c'est chose certaine, mais il n'est pas moins sûr qu'on trouve des cotereaux dans l'armée qui entreprit la croisade albigeoise. Cf. Géraud, *op. cit.,* p. 438-•441. C'étaient des gens sans scrupules, qui se livraient au plus offrant. Les documents ecclésiastiques dans lesquels ils sont condamnés les représentent comme des brigands ou même comme défenseurs des hérétiques, non comme des hérétiques proprement dits. Le IIP concile oecuménique de Latran (1179), après avoir anathématisé les cathares de tous noms, dénonce les cotereaux, avec d'autres bandes, pour leurs pillages et leurs assassinats, el frappe des mêmes peines qu'il a portées contre les hérétiques ceux qui les prendront ou les garderont à leur solde ou les protégeront dans les pays où ils exercent leurs fureurs. Cf. Labbe el Cossart, *Sacrosancta concilia,* Paris. 1671, t. x, col. 1522. Pons, archevêque de Narbonne, exécuta, la même année, le décret du concile autant qu'il dépendait de lui, par un mandement « contre les hérétiques et leurs fauteurs et défenseurs, brabançons, a.-agonais, cotereaux », etc. Cf. Devic et Vaissete, *Histoire générale de Languedoc,* Toulouse, 1879, t. VIII, col. 341. De même, le pape Célestin III, dans une lettre à Imbert, archevêque d'Arles, du 5 novembre 1191, distingue entre les hérétiques et les bandes de mercenaires qui leur prêtent main forte. Cf. .l. H. U. Albanéset Chevalier, *Galliachrisliana novissima. Arles,* Valence, 1900, col. 265. Au concile de Saint-Gilles (1209), le comte de Toulouse s'engage à ne pas favoriser les hérétiques et à renvoyer les routiers de ses terres. Cf. .1.-.!. Percin, *Monumenta conventus Tolosani ordinis frat, praedicatorum primi,* Toulouse, 1693, 2' pagination, p. 21-22; Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia,* Paris, 1671, t. xi, col. 37-38. Percin, *ibid.,* p. 22, dit que le concile d'Avignon (1209) *agit conira aragones, brabanzones, basculas, ruptarios, seu quocumque nomine vocentur hæretici,* mais le texte du concile porte seulement : *seu quocumque alio nomine censeantur,* et ne voit en eux que des hommes de désordre, des auxiliaires des albigeois. Cf. Labbe et Cossart, *op. cil.,* t. Xl, col. 46. Enfin, dans la lettre du concile de Lavaur (1213) à Innocent 111. figurent, comme nettement distincts, *hinc hæretici inde ruptarii.* Ci. Pierre de Vaux-Cernay, *Historia albigensium,* dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* t. nx, p. 73.

Aucun texte contemporain ne taxe les cotereaux d'hérésie formelle. Ils ont été pourtant qualifiés d'hérétiques, au xv" siècle, par saint Anlonin de Florence, *Summa historialis,* t. H, lit. vu, § 17, el, au xvi· siècle, par Baronius, *Annales ecclesiast.,* an. 1183. n. 7, qui a copié saint Antonin. On ne s'en est pas tenu à cette accusation générale. Une fois introduite dans les livres, l'erreur historique, d'ordinaire, a la vie dure et il est rare qu'elle ne grandisse pas. Dans le cas présent, elle s'est passablement développée. L. Moréri, *Le grano dictionnaire historique,* Paris, 1725, t. ni, p. 436. appelle les cotereaux « cathares ou corriers », les définit : « secte sortie de la source des pétrobrusiens, » et ajoute que, n'ayant d'abord, pour la plupart, pas de religion, « ils embrassèrent depuis les erreurs des albigeois. ׀ Richard. *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1760, t. il, p. 240. brode sur ce thème; les cotereaux, qu'il nomme coterelliens ou corrériens, auraient soutenu « quatre erreurs principales qu'ils avaient tirées des pétrobrusiens: ils disaient : 1° que la sainte Vierge était un ange véritable: 2° que les âmes des hommes étaient propagées de leurs parents *esc traduce;* 3» que le corps de Jésus-Christ n'était pas glorieux dans le ciel et qu'après le jugement dernier ce ne serait qu'un cadavre infect; 4° que les âmes des saints n'entreraient en possession de la gloire qu'après le jour du jugement. » Est-il besoin de noter que ce sont là des doctrines cathares, voir Concorézien'S, et qu'elles n'ont rien de commun avec le pétrobrusianisme? Voir t. II, col. 1153-1154. Bergier, *Dictionnaire de théologie,* Lille, 1844, t. i, col. 682. s'est mépris moins lourdement. Toutefois, il les appelle « hérétiques ou plutôt assassins et malfaiteurs », et dit qu' « on les nommait encore cathares ». J.-.l. Claris, *Dictionnaire des hérésies* (dans *l'Encyclopédie catholique* de Aligne), Paris, 1847, t. i, col. 658, s'est borné à reproduire l'article de Bergier, en supprimant ces mots : « ou plutôt assassins et malfaiteurs. » G. Moroni. *Dizionario di eruditione storico-ecclesiastica,* Venise, I842, t. xvn. p. 255, traduit à peu près littéralement Richard. Dans *l'Encyclopédie catholique* de Glaire et Walsh, Paris, 1846, t. IX, p. 542, on remarque seulement que ni le concile de Latran (1179) ni Baronius ne disent que les cotereaux fussent hérétiques, ce qui, nous l'avons vu, est faux de Baronius. mais vrai du concile. Dans son *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, I. I, p. 510, J.-B. Glaire, moins réservé que dans *VEncyclopédie,* a présenté les cotereaux comme des hérétiques qui « avaient adopté les erreurs des pétrobrusiens. » Espérons que cette légende de l'hérésie des cotereaux disparaîtra des ouvrages consacrés à l'histoire ecclésiastique.

I. Sources. — Les plus importantes ont été indiquées au cours de cet article. Voir, en outre, celles qui sont signalées par Ducange, aux mots *CoterelU* et *Ruptarii, Glossarium ad scriptores mediae et inflmæ latinitatis.* Francforl-sur-le-Maiu. 1681, t. I, col. 1248: t. m, col. 640-642. et par Géraud.

II. Travaux. — H. Géraud, *Les routiers au xir siècle,* et Mercadier, Les *routiers au sur siècle,* dans *Bibliothèque de l'école des chartes,* Paris, 1841-1812, t. m, p. 125-147, 417-443; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du xtir siècle,* Paris, 1903, p. 15-16. Voir en ore U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie,* col. 2632.

F. Vernct.

COTON Pierre, jésuite français, théologien et prédicateur, l'un des personnages les plus represent:· ifs de la controverse catholique, au début du xvn· siècie. en face des protestants. Né le 7 mars 1564, au clr-teau de Chenevoux, près Néronde, en Forez, il entra dans la Compagnie de Jésus, au noviciat d'Arona. le 3û septembre 1583. De 1585 à 1591, il suivit les cours oe

philosophie et de théologie, à Milan, à Rome, à Lyon. Ses maîtres, an collège romain, sont Gabriel Vasquez et Jean Azor, et son directeur spirituel, Bellarmin. De bonne heure, il est appliqué à la prédication. Sous le régime de l'édit de Nantes (1598), il entreprend une campagne active de controverse contre les pasteurs protestants, à travers le Dauphiné, la Provence, le Languedoc. Il a pour adversaires principaux les ministres Caille, Cresson, et surtout Daniel Charnier, avec lequel il se mesure dans la courtoise mais chaude conférence de Nîmes, sur la transsubstantiation, du 26 septembre au 3octobre 1600. Les huguenots rendent hommage à la modération du P. Coton, le « premier de sa profession qui eût tant honoré Calvin que de l'appeler *Monsieur »,* et non pas *le démon incarné.* L'éloquence du jésuite séduit partout les foules et attire beaucoup de calvinistes : en vain, pour détourner ceux-ci. le consistoire de Nîmes et le synode provincial condamnent-ils à la réprimande, à l'exclusion même de la cène, les imprudents qui « vont ouyr Couton ». Lesdiguièresa parlé avec éloges du P. Coton à Henri IV. Aussi, pendant le vojage de Lorraine en 1603, lorsque le roi se décide à traiter avec les jésuites l'affaire de leur rétablissement, témoigne-t-il le désir que le provincial de Paris se fasse accompagner à la cour par le P. Coton. Ce dernier conquiert bientôt l'affection et la confiance du monarque et remporte de brillants succès oratoires à Paris et à Fontainebleau. Son influence est mise au service de toutes les œuvres de contre-réforme catholique, en France et à l'étranger. Il décide Henri IV à signer, puis à faire enregistrer et appliquer, l'édit de Rouen, 1er septembre 1603, qui révoque la sentence d'expulsion rendue contre les jésuites, en 1594, par le parlement de Paris. Pierre Coton, à la cour, trouve encore du temps pour la controverse et pour des écrits de vulgarisation théologique. Ses manières gracieuses et son adresse à gagner les âmes lui font obtenir bien des conversions. En 1608, il est nommé confesseur ordinaire du roi. Le crédit du P. Coton attire à sa personne de violentes haines : il est l'objet d une tentative d'assassinat, le 13 janvier 1604; on essaie l'année suivante de le couvrir de ridicule en publiant une série d'interrogations étranges qu'il aurait formulées dans un exorcisme : questionnaire dont certain historien protestant commet la regrettable erreur de soutenir, aujourd'hui encore, l'authenticité. Après le meurtre de Henri IV, en 1610, Pierre Coton doit défendre son ordre d'avoir professé le régicide. Il reste à la cour jusqu'en 1617, chargé de diriger la conscience et l'éducation religieuse du jeune Louis XIII. Il reprend ensuite le ministère de la parole et parcourt diverses régions du royaume. Entre temps, il continue ses publications. En 1622, il devient, dans son ordre, provincial d'Aquitaine; en 1624. provincial de Paris; et meurt le 17 mars 1626. Sa dernière épreuve avait été l'orage soulevé au parlement de Paris contre la Compagnie de Jésus par la publication intempestive du livre de Sanlarelli : *Tractatus de hæresi, schismate, apostasia.* Les supérieurs jésuites signèrent une déclaration un peu vague, ménageant les idées gallicanes, sans contredire la doctrine romaine. Toujours, au reste, le P. Coton, qui avait tant lutté pour l'Église, avait écarté les questions irritantes et joué le rôle de conciliateur, là ou la conciliation n'était pas impossible.

Dans la *Bibliothèque* du P. Sommervogel, se trouvent indiqués très complètement les multiples écrits du P. Coton, avec leurs éditions et traductions diverses, ainsi que les principales réponses » qu'ils ont provoquées. Nous n'avons rien à dire ici de son œuvre oratoire ni de son œuvre ascétique, notables pourtant l'une et l'autre.

De ses écrits pour la défense de son ordre, mentionnons uniquement la *Lettre déclaratoire de la doctrine des Pères jésuites conforme aux decrets du concile de Constance, adressée à la lloyne, Mère du Boy, Régente en France.* Le privilège est du 26 juin 1610. L'opuscule fut développé dans les éditions suivantes. Le P. Coton y énumère douze docteurs de la Compagnie de Jésus qui condamnent le meurtre, par l'action privée, de quelque prince que ce soit, même en cas de tyrannie. H montre que le général Claude Aquaviva désavoue la doctrine de Mariana. Viennent ensuite quinze propositions très nettes sur le respect dû au pouvoir civil, sur la réprobation du tyrannicide, sur le spécial amour mérité par la monarchie française. Enfin, un hommage ému à la mémoire de Henri IV. Bientôt après fut publié *l'Anticoton, ou Réfutation de la « Lettre déclaratoire » du P. Coton. Livre où est prouvé que les jésuites sont coulpables et autheurs du parricide exécrable commis en la personne du Roy très chreslien Henry IIII d'heureuse mémoire,* in-8", 1611. L'honneur sacerdotal du P. Coton est âprement mis en cause, p. 65-71. Ce pamphlet anonyme provoqua un déluge d'apologies et de satires en sens divers.

De 1600 à 1608, les principales publications du P. Coton contre les calvinistes sont les suivantes : en 1600, un traité *Du très saint et très auguste sacrement et sacrifice de la messe,* in-8". et une Apologétique, in-12. En 1601, *Lettres et articles envoyés au sieur des Dignières;* mais surtout les *Actes de la conférence tenue à Nimes entre le R. P. Pierre Coton, de la Compagnie de Jésus, et M. Charnier, ministre,* in-8", Lyon, 1601 ; à quoi Charnier répondit par *Les actes de la conférence tenue à Nimes entre Daniel Chantier, ministre du saint Évangile, et Pierre Coton, jésuite,* in-8", Genève, 1601. En 1606, *Trente-deux demandes, avec les solutions.* En 1608, *Pourparlé entre le R. P. Coton et le S. Gigord, ministre de la religion m'étendue réformée à Mont-pélier,* in-12. En 1610, Coton fait paraître *l'institution catholique,* en quatre livres, in-4", Paris, 1610. De bons juges trouvent ici une adaptation claire, et dans un joli style, parfois réjouissant, de Bellarmin et autres controversistes. Après chaque chapitre, est indiqué le terrain d'entente et de conciliation, ou *voye d'accord.* Plus considérable, mais peut-être moins heureux, est le livre intitulé : *Genève plagiaire ou vérification des dépravations delà parole de Dieu qui se trouvent ès Bibles de Genève,* in-fol., Paris, 1618. Dix parties, embrassant tous les sujets controversés entre catholiques et protestants. La discussion porte sur 180 textes de l'Ecriture sainte. A propos de chacun d'eux, cinq chefs de développement : d'abord, la traduction française et latine des catholiques et celle des calvinistes, en regard de la formule grecque ou hébraïque; en second lieu, la « dépravation » que les protestants infligent au sens du texte; puis, le *sed contra,* ou les raisons qui appuient, exégétiquement et patrisliquement, l'interprétation des catholiques ; ensuite, le « motif » de la « dépravation », c'est-à-dire la doctrine protestante quel'on appuie sur le texte discuté;enfin, « à l'opposite, »lestémoignagesdel'Écriture,desPèresgrecs, des Pères latins, de la raison, en faveur de la doctrine catholique. Dans ce travail énorme, on rencontre mainte argumentation excellente contre l'exégèse et la théologie calvinistes. IMais certaines preuves sont un peu puériles, et, comme il était inévitable, certaines parties semblent compilées superficiellement. La réponse la plus notable à *Genève plagiaire* fut la *Défense de la fidélité des traductions de la sainte Bible faites à Genève,* parle pasteurBénédictTurretin, in-4·,Genève, 1619. Ce volume ne porte que sur l'eucharistie et les fins dernières. L'ne « vérification », au sujet de chaque texte, suit pas à pas tout le raisonnement de Coton. Fréquemment, la réfutation est hâtive et sophistique: d'autres fois, elle est conduite avec une adresse et une

logique remarquables : telle la vérification xv, sur Joa.. vi, 50. Le P. Coton riposta par le dialogue : *Herheute de Genève plagiaire,* in-4°, Lyon, 1620. Mentionnons enfin le livre que le P. Bontault tira des manuscrits du P. Coton et publia en 1683 sous ce titre : *Le théologien dans les conversations avec les sages et les grands du monde, i'* édit., in-12, Avignon, 1853. Ce sont des entretiens agréables et instructifs sur les controverses religieuses, et ayant pour cadre la cour et la société aristocratique au temps de Henri IV.

I. Sources. — Augustin et Aloys de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la C·· de Jésus,* II· série, 1.1, Liège, 1854, p. 149-157; Carayon, *Bibliographie historique de la* C|· *de Jésus,* Paris, 1864, p.4O2,1785-1788,2909,2933,2956, 2975; De Backer-Sommtrvogel, *Bibliothèque de ta C" de Jésus,* Paris. 1891, t. it, col. 1539-1560.
II. Écrits catholiques. — Le P. d'Orléans, *Vie du P. Coton,* in-4·, Paris. 1688; Crétinean-Joly, *Histoire de la C** de Jésus,* 3· édit., in-12, Paris. 1851, t. tu; J.-SI. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la C'· de Jésus en France du temps du P. Coton (1564-1626),* 5 in-8·, Lyon, 1876-1878.
III. Écrits protestants. — Elit Benoit, *Histoire de l'Édit de Nantes,* in-4·, De!ft,1693, 1.l ; Charles Read, *Daniel Charnier: journal de son voyage à la cour de Henri IV en 1607, et sa biographie,* in-8·, Paris, 1858, p. 35, 49, 197-199, 220-224, 229-263, 450-456; Id., *Le grimoire du R. P. Coton. Chronique parisienne et bien authentique de l'an 1605,* dans le *Bulletin historique et littéraire de la Société de l'histoire du protestantisme français,* in-8·, Paris, 1890, t. xxxtx, p. 200-222 ; E. Arnaud, *Notice historique et bibliographique sur les controverses religieuses en Dauphiné pendant la période de l'édit de Nantes,* in-8·, Grenoble. 1872, p. 12-16; Supplément, p. 5, 6 ; Jacques Boulenger, *Les protestants « Nîmes au temps de l'édit de Nantes,* in-8·, Paris, 1903, p. 137-149.

Y. DE LA BRIÈRE.

COTTIONS ou **MANGONS.** D'après Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1760, t. n, p. 248, reproduit par Glaire et Walsh, *Encyclopédie catholique,* Paris, 1846, t. ix, p. 549, et par .l.-B. Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* Paris. 1868. t. i, p. 545, c'étaient « des vagabonds qui, sous prétexte de pénitence, couraient le pays tout nus et chargés de chaînes. Charlemagne proscrivit ces faux pénitents par le capitulaire d'Aix-la-Chapelle, en 789. » Voici le texte du capitulaire du 23 mars 789, c. i.xxvm, Baluze. *Capitularia regum Francorum,* Paris, 1677, t. i, col. 239; *P. L.,* t. xcvn, col. 180 : *Item ut isti mangones et cotiones, qui sine ontni lege vagabundi vadunt per istam terram, non sinantur vagare el deceptiones hominibus agere. Nec isti nudi cum ferro qui dicunt se data sibi pænitentia ire vagantes.* Là-dessus il y a à faire deux remarques : 1« Autres sont les mangons et les cottions, autres ces faux pénitents qui vont *nudi eum ferro.* 2° Les mots *mangones* el *cotiones* doivent se traduire simplement par *gueux* et *coquins.* Il r.e reste donc qu'à bannir des ouvrages d'histoire ecclésiastique ces cottions ou mandons « qui, sous prétexte de pénitence, couraient le pays tout nus et chargés de chaînes ».

Cf. le glossaire de F. Pithou dans Baluze, *Capitularia regum Francorum,* t. n, col. 7I5.727, et les mots *Cociones* et *Manganus* dans Ducange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis,* Francfort-sur-le-Main, 1681. t. l, col. 1033; t. n. col. 384.

F. Vernet.

1. COTTONE André, religieux théatin, né à Palerme en 4690, mort en 1772, a publié : *Universæ theologiæ scolasticæ, polemicæ, dogmalicæ el moralis theses,* Lemberg, 1719.

Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini,* Rome. 1780, t. I. p. 2; Narbone, *Bibliografia sicola sistematica,* Païenne, 1851, t. ll, p. 327; 1854, t. ill, p. 324.

A. Palmieri.

2. COTTONE Jean-Marie, religieux théatin, mort en 1759. On a de lui : *Symbolum apostolico-theologicum in sexdecim distributum articulos, in quibus selechores universæ theologiæ polemicæ et speculativae quaestiones continentur,* Lemberg, 1721.

Vezzosi. *I scrittori dei chierici regolari detti teatini,* Rotne,-1789, p. 2-3; Hurter, *Nomenclator,* t. 1l, col. 1309; Narbone, *Bibliografla sicola sistematica,* Palerme, 1854, t. in, p. 311.

A. Palmieri.

COTTOUNIOS Jean, savant théologien, philosophe et médecin grec, né à Verrhia, en Macédoine,en 1577. Ancien élève du collège grec de Saint-Athanase, il professa le grec à l'université de Bologne en 1617-1630, et mourut professeur de philosophie à l'université de Padoue en 1658. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages de philosophie scolastique, et d'un traité de théologie morale intitulé : *Manuale scolasticum de vitiis et peccatis in quo quidquid per latissima scolasticorum volumina sparsum et controversum de ea materia reperitur, striclim ac dilucide explicatur, et complures etiam alite difficultates ad diversas theologiæ partes spectantes eadem brevitate enucleantur,* Padoue. 1635.

Comnéne Papadopoli, *Historia gymnasii patavini,* Padoue, 1726, t. II, p. 368-369; Sathas, Νιοιλληνιχή βιλολβγία, p. 301-302; Λχ ιχλν ιγχ»χλοη«ι4ιχ·ν, Athènes, 1894, t. Iv, p. 829; 'Ιωάννη; Κβττβὑν:ο; ινιργίτη; των 'Ελλήνων, dans Ήμ<ρνλήγιον τον ἳτου;, 1894, Venise, ρ. 49-53; Legrand. *Bibliographie hellénique du xvn· siècle,* t. i, p. 263-264, 299, 307, 330-331, 397-398, 432-438; t. U, p. 24-25, 50, 57-70, 96; t. V, p. 46, 53, 62, 71, 236, 280, 395-402 (lettres de Jean Cottounios à Allatius); Lambros, Ιωάννη; Κνττούνιο; ὁ Μ«χ<$ών, dans Νi»; Ἑλληνομμνήων, Athènes, 1905, I. Il p. 371-373.

A. Palmieri.

COUCHE Marc, bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne, né à Besançon, mort dans cette ville au couvent de Saint-Vincent, le 27 avril 1753. Il avait fait profession à l'abbaye de Luxeuil, le 10 juin 1683, enseigna la théologie et fut prieur de Montroland. Parmi ses ouvrages demeurés manuscrits et dont plusieurs sont conservés à la bibliothèque de Vesoul, nous citerons ; *Les principes de la grammaire latine accomodés aux préceptes de la philosophie ; Préceptes d'une rhétorique religieuse; Logicæ, melaphysicæ et physicæ præcepta ex veteribus et novis philosophis excerpta; Commentaria theologica bénédictine-thomistica in Summam Divi Thomæ ; Defensio decretorum pontificiorum circa regulas morum ; Philosophise cum theologia Christiana connexio; Ad prolegomena sanclæ Scripturæ brevis manuduclio ; Apologie des principaux points de la doctrine de saint Thomas; Le vrai centon tiiéologique opposé au faux; Essais de conférences ou exhortations monastiques pour les fêtes et dimanches; Le manuel du religieux bénédictin; L'art de vivre heureux dans les communautés ecclésiastiques ; Des devoirs des chrestiens ; Défense de la Constitution faite au dernier chapitre général de la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe par un disciple de saint Augustin.*

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine,* Nancy, 1751, col. 305: [dom François.] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit, h* in-4·, Bouillon, 1777-1778, t. I,p. 222; *Catalogue des manuscrits des bibliothèques des départements (Vesoul),* in-8·, Paris, t. VI.

B. Heurtebize.

COUDRETTE Christophe, théologien janséniste, né à Paris, en 1701, mort dans cette ville le 4 août 1771. Ordonné prêtre en 1725, il se montra un adversaire acharné des jésuites qui avaient été ses premiers maîtres. Très lié avec les jansénistes, soutenant avec opiniâtreté toutes leurs doctrines, il fut interdit en 1732 par l'archevêque de Paris pour ses attaques contr- . bulle *Unigenitus,* et emprisonné deux fois, en 17.".*· -. en 1738. Voici ses principaux ouvrages : Di.-<· ·.· u . *sur les bulles contre Baius,* 4 in-12, Utrecht. 1737. en collaboration avec Boursier, autre janséniste fameux d : u: Coudrette publia en 1753 divers opuscules; *Dissert-*

lion théologique stir les loteries, in-12, 1742; *Requête des sous-fermiers,* 1752; *Mémoires sur le Formulaire,* 2 in-12,1756; *Additions aux Nouvelles ecclésiastiques pour l'année* 1.757; *Histoire générale de la naissance et des progrès de la Compagnie de Jésus et analyse de ses institutions et principes, i* in-12, Paris, 1760; *Idée générale des vices principaux de l'institut des jésuites, tirée de leurs constitutions,* in-4», 1761 ; *Mémoires pour servir à l'histoire générale des jésuites, ou Extraits de l'histoire universelle de De Thou,* 2 in-12. Paris; *Mémoire où l'onprouve que les jésuites el leur Institut sont ennemis des évêques el de l'épiscopat.* Il perdit la vue pour s'être trop appliqué à son histoire générale des jésuites.

Quérard, *La France littéraire,* t n, p. 307; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du xvm· siècle,* 3' édit., Paris, 1855, t. IV, p. 481.

B. Heurtebize.

COULON Claude-Antoine, théologien français, né â Salins en 1746, mort à Paris, le 10 mars 1820. Vicaire général de Nevers, prédicateur ordinaire du roi, il émigra au commencement de la Révolution et se réfugia à Londres. Il ne rentra en France qu'en 1814. On a de cet auteur ; *Exhortation à la persévérance dans la foi pendant le temps de persécution,* in-8», Paris, 1792; *Paraphrase du psaume Exaudiat te Dominus,* in-8", Londres, 1799; *Lettres critiques et charitables d'un habitant de Cambridge à M. le rédacteur du Courtier de Londres,* in-8», Londres, 1803, contre les évêques soumis au concordat ; *Discours sur le couronnement de Bonaparte, dédié à tous les amis de la justice el de l'honneur,* in-8», Brentford, 1805; *Abrégé du célèbre ouvrage de M. Bossuet intitulé : Défense de la Déclaration de VAssemblée générale du clergé de France de 1082 ou Exposition des principales preuves établies par ce savant pontife avec la réponse à toutes les plus importantes objections de ses adversaires,* in-8», Londres, 1813.

Quérard, *La France littéraire,* t. n, p. 309.

B. Heurtebize.

COUR ROMAINE. — I. Historique. U. Composition.

I. Historique. — En traitant de la cour romaine, les théologiens et les canonistes ne s'occupent, en général, que des Congrégations cardinalices, instituées â diverses époques par les souverains pontifes, désireux de se faire aider dans leur charge suprême. Ils y joignent des renseignements sur les tribunaux romains, tels que la Rote, la Daterie el la Pénitencerie. Cf. Bouix, *De curia roniana,* in-8", Paris, 1859; Maupied, *Juris canonici universi compendium,* part. Ill, c. ni, Jj 1-7, 2 in-4», Paris, 1861, t. i, p. 407-443; Grimaldi, *Les congrégations romaines,* in-8», Sienne, 1890; Siigmùller, *Die Thâligkeil und Slellung der Cardinale,* in-8», Fribourg-en-Brisgau, 1896. Voir Congrégations romaines, col. 1103-1119.

S'en tenir à cet exposé serait néanmoins se faire une idée fort incomplète de la cour romaine. Le mot *curia,* dans l'ancienne Rome, désignait le palais sénatorial, ou les patriciens venaient délibérer, et arrêter les mesures nécessaires ou utiles à la direction supérieure des affaires publiques. Cl. HolTbaiier et Thédenat, *Le forum romain et la voie sacrée,* in-fol., Paris, 1905, p. 36 sq., 49 sq., 55-60. Durant les siècles suivants, parmi les nations qui se formèrent sur les ruines de l'empire romain, par le mot *curie,* ou par le mot *cour* qui en dérive étymologiquement. on entendit, à la fois, et le siège du pouvoir monarchique, et l'ensemble des princes du sang, des ministres, et des grands officiers ayant des fonctions spéciales à remplir auprès du chef de l'Etat, et constituant par leur réunion ce qu'on appelait ¹ la maison du roi ou de l'empereur. » Cf. Ducange. *Glossarium mediae et infimes latinitatis,* revu et augmenté par Henschel, 7 in-fol., Paris. 1840-1850, v» *Curia,* t. n, p. 709-715. Les nombreux services de la maison royale étaient répartis en catégories bien tranchées, confiées respectivement au grand aumônier, au grand chambellan, au grand connétable, au grand maître de cérémonies, au surintendant pour les finances, appartenant tous à la plus haute noblesse du pays. Chacun de ces grands officiers de la couronne avait sous ses ordres une foule de gentilshommes, échelonnés selon les degrés d'une hiérarchie soigneusement réglée. Celte multitude de personnages, élite de la nation, obéissant aux prescriptions détaillées de l'étiquette la plus rigoureuse, formait au souverain, par la magnificence des costumes et la distinction des manières, un cortège digne de la majesté royale. Il ne s'en séparait jamais, et partout où était le roi, là était la cour.

Le vicaire de Jésus-Christ sur la terre n'est pas seulement évêque ou métropolitain : il est aussi souverain pontife, et la terre entière est soumise à ses lois. Ayant, par suite, des rapports avec le monde entier, il eut toujours besoin d'être entouré d'un nombreux personnel. La première organisation de la cour romaine remonte à l'origine même de l'Eglise. On a supposé que saint Pierre, ayant converti le sénateur Pudens, reçut de celui-ci l'usage de son palais, et que les filles de ce sénateur, sainte Praxède et sainte Pudentienne, cédèrent à l'association chrétienne la propriété du palais sénatorial, Ce sentiment, soutenu par Bianchini et Armellini, a été repris par MβΓ Crostarosa. *Osservazioni sut mosaico di santa Pudentiana,* dans *Nuovo bolletlino di archeologia crisliana,* in-4», Rome, 1895, t. t, p. 58 sq. Cf. Mor Ballandier, dans *['Annuaire pontifical catholique,* in-12, Paris, 1900, *Le premier patriarchium de l'Église romaine,* p. 171-175.

De bonne heure, après les trois siècles de persécution, les papes, revêtus des insignes de l'autorité suprême, eurent une cour brillante et nombreuse. Par la force même des choses, au milieu de ce personnel, il se constitua plusieurs charges spéciales et éminentes, qui se multiplièrent avec le nombre des affaires et des employés, pendant les siècles de foi du moyen âge, pour surveiller les détails d'une si vaste administration, assurer la prompte expédition des affaires, éviter les abus, et contrôler les actes des fonctionnaires subalternes.

Dès la fin du vι· siècle, la cour romaine était déjà organisée dans ses parties essentielles. Elle avait ses cadres, ses listes, ou, pour parler le langage canonique, ses rôles. Un *Ordo romanus* de l'an 590 relate plusieurs des emplois existant à cette époque. On y voit le *primicerius,* majordome d'alors, exerçant la surveillance sur tout le personnel du palais; le *sacellarius,* chargé de la chapelle, et le *paraphonista,* directeur du chant; le *nomenclator,* tenant compte des audiences accordées, et faisant parvenir aux intéressés les billets d'invitation ; le chef ou primicier des notaires apostoliques ; le chef ou primicier des avocats ou défenseurs. Venaient ensuite les *veslararii,* à qui était confié le soin des vêtements pontificaux, et qui souvent étaient aussi trésoriers; puis, les portiers de divers ordres, *ostiarii;* tous les préposés aux divers offices concernant l'alimentation des nombreux habitants du palais; enfin, dans un rang inférieur, le *prior stabuli,* ayant la haute direction des écuries pontificales : chevaux, mules, litières, carrosses, etc.

Primitivement, les revenus de la cour pontificale provenaient des offrandes faites par les pèlerins à Saint-Pierre et des revenus du duché de Rome. L'Égliseavait des domaines dans le sud de l'Italie et en Sicile. Sous saint Grégoire le Grand, le sous-diacre Pierre régissait le patrimoine de l'Église romaine en Sicile. Voir Paul Fabre, *Les colons de l'Église romaine au /V» siècle,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1896, t. l, p.'74-91 ; Mo» Duchesne, *Les premiers temps*

de l'État pontifical, ibid., p. 243-244. Comme ces patrimoines de l'Eglise romaine lui étaient souvent ravis ou contestés, il fallut constituer au tx« siècle une milice pour défendre ces colonies agricoles.

Au temps de Charlemagne, les prêtres cardinaux sont encore attachés à leurs églises; ils forment le conseil officiel du pape, sa couronne dans les cérémonies. Ce sont les sept diacres, qui sont les assistants permanents et les ministres ordinaires du pape. Ils résident au Latran, et chacun d'eux exerce sa compétence spéciale dans les limites de sa région. Toutes les questions de personnel, tous les services charitables, presque tout ce qui concernait le temporel rentraient dans l'administration diaconale. Le gouvernement du palais était dirigé par le *l ice dominus* (vidante), auprès ou à la place de qui apparaît, dés la lin du Vlll" siècle, le *superisla.* Du vidame relevaient les *cubicularii* (chambellans), les *cellerarii* (celleriers), les *stratores* (écuyers), etc. Le *nomenclator* est le grand maître des cérémonies; le *veslararius* ou *prior restiarii* est le gardien du trésor, des réserves de mobilier précieux, etc. Les employés de la chancellerie se nommaient *notarii* ou *scrinarii.* Les sept notaires régionnaires formaient parmi eux un groupe qualillé. Les deux premiers, le *primicerius* et le *secundicerius* étaient au nombre des grands dignitaires de l'Eglise. « Le primicier des notaires figurait, avec l'archiprêtre et l'archidiacre, dans le triumvirat auquel, à la mort du pape ou en cas d'absence. revenait de droit la direction de l'Église romaine. Ce haut fonctionnaire était aussi dépositaire des archives et gérant de la bibliothèque. » Cependant les fonctions de bibliothécaire commencent à cette époque à se détacher du notariat. Il n'est pas encore question du *primiscrinius* ou *proloscrinius,* qui succédera ni us tard au primicier comme le chef réel de la chancellerie. L'administration financière est dirigée par l'arca-*rius,* caissier en chef, et par le *saccellarius,* payeur général. Il y avait aussi un corps de *défenseurs,* chargés des rapports avec les tribunaux et notamment de l'exécution des sentences ecclésiastiques. C'était un service d'avouerie et de police. A leur tète se trouvaient sept régionnaires, dont le chef était nommé primicier. Quelques-unes de ces fonctions se laïcisèrent dés le IX" siècle. Celles qui demeurèrent aux mains des ecclésiastiques formèrent bientôt une catégorie spéciale, très qualifiée, les sept juges palatins : le *primicerius* et le *secundicerius* des notaires, *Varcarius,* le *saccellarius,* le *protoschrhiius,* le *primicerius* des défenseurs, le *nomenclator.* On parle aussi du *consiliarius* et de *l'ordinalor.* Le *consiliarius* était tantôt un laïque, tantôt un clerc; ses fonctions paraissent avoir été fort importantes. Elles disparurent après le vin· siècle, comme celles de *l'ordinalor.* Mu·· Du· hetne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical,* dans li *llevue d'histoire et de littérature religieuses,* 1806, t. t. p. 239-241. La cour pontificale occupait en outre un grand nombre de clercs non ordonnés, employés des services de chancellerie ou d'administration, notaires, défenseurs, chambellans, celleriers, etc.

Les anciennes charges de l'administration papale tendaient à s'accroître avec l'agrandissement des possessions pontificales et la formation progressive des États du pape. Au x* siècle, le trop célèbre Thêophy lacte était *veslararius* et sa femme Théodore portait aussi le titre de *veslararissa.* Cette charge laïcisée consistait surtout à veiller sur le gouvernement de Bavenne et des provinces voisines.

Un curieux parchemin conservé à la bibliothèque du Vatican, *Miscellanee Ludovisiane,* t. Vlll, et reproduit pour la première fois par Galletti, *Memorie di Ire antiche chiese di Hieli,* in-4", Borne, 1765, p. 171-183, révéle comment était composée la cour romaine, dans la seconde moilié du xiu· siècle,audébutdu pontificat de Nicolas III (1277). Il donne le nom et indique, avec leurs litres, les fonctions de tous ceux qui, au nombre de plusieurs centaines, avaient « bouche à la cour ou *parledi palazzo,* c'est-à'-dire qui étaient logés,nourris et entretenus au palais apostolique, avec le droit d'user des équipages et des chevaux appartenant au pape. Ce manuscrit est d'autant plus précieux que les documents analogues pour cette époque reculée font presque totalement défaut, la plupart ayant péri dans l'incendie qui ravagea les archives pontificales, lors du sac de Borne par le connétable de Bourbon, en 1527, sous Clément VIL Cf. Gaetano Marini, préfet de la bibliothèque et des archives du Vatican, *Archiatri pontificii,* 2 in-foL. Borne, 1825. t. II. p. 17.

Voici lesen-lètesde quelques-unes des subdivisions de celte statistique officielle. Après l'indication du camerlingue et de quelques autres dignitaires, viennent les *camerarii ; cappelani; cubiculares ; hostiarii majores; hostiarii m inores ; officiales, domicelli* (pages, cf. Ducange, *Glossarium media· et infimæ latinitatis,* t. n, p. 90.5 sq.) ; *servientes nigri ; servientes albi; cancellaria; eleniosyna; coquina magna et parva; marestalla* (écurie, cf. Ducange, *Glossarium,* t. iv. p. 292) *alba; marestalla nigra; cursores,* etc. Ces divers titres sc répétaient dans les quatre parties ou chapitres dont se compose ce rôle, et <pii indiquent le trailementen nature pour chaque fonctionnaire de la cour. La première énumère les portions provenant de la cuisine : *Primo de coquina.* En tète de ligne figure le camerlingue avec douze parts pour lui et ses serviteurs, *de coquina dominus camerarius recipit duodecim viandas.* Cf. Ducange, *Glossarium,* t. VI, p. 801. Après lui sont marqués cinq maîtres de chambre recevant chacun deux portions. Le dernier de ceux-ci est l'auditeur de la chambre apostolique, *magister Guillelmus auditor camera (sic).* Le nombre de portions de la cuisine ainsi distribuées quotidiennement par le maître d'hôtel était de trois cent quaranle-el-une : *Expliciuntur viande quæ dantur per supercoqum quoqiiine domini papæ quæ sunt in universo cimxt.l.* La seconde partie du rôle note les portions provenant de la boulangerie, et les employés qui y ont droit. Le mot boulangerie n'est pas absolument exact, car le terme *panataria* a une signification plus étendue, et peut s'entendre également de patisseries, fruitset desserts de tout genre. Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* t. v, p. 50 sq. Le titre de celle seconde partie est ainsi libellé : *Hic incipit affiszia viandarum panalarie domini P. P. Nycolai III.* Le nombre des portions de cette seconde catégorie est inférieur à celui de la précédente. Il y en a une centaine de moins, comme il conste du relevé suivant : *E.rpliciuntur viande quæ dantur de panataria domini papæ quæ sunt in universo ccxt.tr.* Le troisième chapitre est pour les portions de vin : *Hic incipit affiszia viandarum vinibolellarie domini P.* P. Cf. Ducange, *Glossarium,* t. i, p. 740. Le nombre de ces distributions est sensiblement le même que celui de la seconde catégorie : *Explicit affiszia viandarum bolellarie domini papæ vini quæ sunt in universo cct.lt* Enfin, le quatrième chapitre contient la liste de ceux qui reçoivent des prébendes provenant des écuries, *a marestalla,* c'est-à-dire qui ont droit aux chevaux, fourrages, voilures, etc. *Hic incipit affiszia continens nomina omnium illorum qui recipiunt prebendasa marestalla domini P. P. Nicolai III.* En premier lieu, comme toujours, le camerlingue; puis, dix-huit hauts dignitaires parmi lesquels le vice-chancelier est marqué pour trois parts; le maréchal de la justice, *marescai justivie,* pour douze parts, etc.; après eux, les *chapelains,* les *hostiarii majores,* les *domicelli,* les *servientes* α,όι et les *servientes nigri.* Le nombre de ces parts on prébendes est de cent trente doux : *üumma* maure .. --

bendarum est cxxxil. Le rôle se terminait par ces notes sur le nombre ries chevaux et montures de divers genres renfermés dans les écuries pontificales : *Equi marestalle albe* (sic) *sunt vigenti. Item sunt in eadem mareslalla midi et mule novem. Item equi et muli de marestalla nygra sunt triginta. Item sunt de bestiis marestalle nygre apud fratrem Gerardum et socios de ordine minorum qui vadunt ultra mare contra tortaris undecim, videlicet quatuor roncini* (roussins, Ducange, *Glossarium,* t. v, p. 797, 826 sq.) *et septem muli et mule. Summa equorum, mulorum atque mularum istorum atque istarum praedictorum seu praedictarum est septuaginta.* Cf. Galletti, *Memorie di tre antiche chiese di lUeli,* p. 183.

Pour la cour des papes durant leur séjour à Avignon (1306-1376), une statistique exacte nous est donnée par Fantoni Castrucci, *Istoria d'Avignone,* p. 163 sq. C'est également un document d'une grande importance. Après l'élection de Clément V (1305), la cour pontificale s'était successivement transportée à Limoges, Périgueux, Bordeaux, Lyon, Poitiers. Cf. *Analecta juris pontificii,* 1895. 1896. Elle s'établit ensuite d'une façon plus stable à Avignon, surtout sous Jean XXII (1316-1331), qui, d'abord évêque d'Avignon, y fit disposer des locaux assez vastes pour le logement des cardinaux, des officiers de la cour et de tous les membres de la maison pontificale. Pendant le séjour des papes à Avignon, la charge du cardinal camerlingue subit, ce semble, des modifications notables, et perdit beaucoup de son importance. Le camerlingue fut dispensé de résider habituellement au palais. Dans la direction continuelle du personnel de la cour, il fut dès lors suppléé, en grande partie, par un fonctionnaire laïque, dont la première mention, du moins avec une autorité aussi étendue, remonte à celte époque. On l'appelait *Magister sacri hospitii palatii apostolici* (Maître du Saint-Hospice), et il avail la dignité de premier camérier secret participant de cape et d'épée. Il cumulait les attributions qui furent, dans la suite, confiées au majordome et au maître de la chambre apostolique. Cf. Mabillon, *Musæum italieum,* 2 in-4·, Paris, 1724, t. n, p. 122; Baluze, *Vitæ paparum avenionensium,* 2 in-4", Paris, 1693, 1.1, p. 1089, et passim ; Renazzi, *Nolizie istoriche degli antichi vicedomini del patriarchio lateranense, e de' moderni prefelti del sagro palazzo aposlolico, ovvero maggiordomi pontificii,* in-fol., Rome, 1803, p. 20; Gatlico. Acta *selecta cæremonialia sanclæ romaine Ecelesiæ,* in-fol., Rome, 1753, p. 265; .loudon, *Avignon, son histoire, ses papes,* in-8°, Avignon, 1842 ; J.-B. André, *La papauté à Avignon,* in-8°, Paris, 1845.

Il en fut ainsi sous Benoit XII (1334-1342). Son successeur, Clément VI (1342-1352), acheta de la reine Jeanne de Naples, pour la somme de 80000 florins d'or, près d'un million de francs, la ville d'Avignon, avec tous ses droits et dépendances. Le Comtat Venaissin lui appartenait depuis près d'un siècle. Il semblait, dès lors, que la papauté fût définitivement fixée â Avignon. A partir de ce moment, la cour pontificale fui des plus brillantes. Par le nombre et la noblesse de ceux qui la composaient, elle ne le cédait en rien à celles des rois. Le palais était rempli d'une foule de gentilshommes et d'officiers à la solde du pape, persuadé que cette magnificence était due a la sublimité du rang qu'il occupait dans le monde. Innocent VI (1352-1362) réforma cependant ce luxe de la cour qu'il trouva exagéré, et réduisit le nombre des familiers à ce qui était strictement nécessaire. Il ne supporta point quedes prélats,ayant des bénéfices à charge d'âme, eussent leur résidence à sa cour; mais il les renvoya dans leurs églises respectives, il lit reconquérir les États de l'Église et le duché de Spolète qui, en peu de temps, tombèrent au pouvoir de son mandataire, le cardinal d'Albornoz. Gf. Sepulveda. Rerum *gestarum Albomozii,* in-fol., Rome, 1623; Lescale, *Vie du grand cardinal Albornoz,* in-4», Paris, 1629; F. Papencordt, *Cola di Rienzo und seine 7.eil,* in-8», 1841.

Urbain V (1362-1371), voyant les États de l'Église reconquis et pacifiés, voulut retourner à Rome, surtout après qu'une bande d'aventuriers et de routiers excommuniés par lui se fut emparée d'Avignon, et lui eût imposé une rançon de 200 000 livres. Cf. Magnan. *Histoire d'Urbain V et de son siècle, d'après les manuscrits du Vatican,* in-8», Paris, 1862, p. 255. Il arriva à Rome le 16 octobre 1367. Plusieurs insurrections ayant mis sa vie en péril, il retourna à Avignon, où il entra le 24 septembre 1370. Son successeur, Grégoire XI (1371-1378), quitta définitivement Avignon, sur les instances de sainte Catherine de Sienne. Il arriva à Rome le 17 janvier 1377. Cf. Baluze, Vitæ *paparum avenionensium,* t. i, p. 1059-1234; Teissier. *Histoire des souverains pontifes d'Avignon,* in-4», Paris, 1774, p. 29I-322 ; André, *Histoire de la monarchie pontificale au XIV siècle,* in-8», Paris, 1842, p. 431-511 ; Capecelatro, *Storia di santa Caterina da Siena,* in-8». Rome, 1858; Hase, *Katharina von Siena,* in-8», Leipzig, 1864.

Pour les trois siècles suivants, une foule de détails intéressants, touchant la cour romaine, et tirés des ar; chives du Vatican, ont été publiés par le célèbre bénédictin J. Fr. Gattico, dans un ouvrage plein d'érudition, *Acta selecta cœremonialia sanclæ romance Ecelesiæ ex variis manuscriplis, codicibus et diariis saeculo^ rum xv, xvi et xvu,* in-fol., Rome, 1753.1) a transcrit, p. 263 sq., un parchemin écrit aussitôt après l'élection d'Alexandre V (1409), *Opusculum de officialibus palatii pontificii, ex codice vaticanæ bibliothecae 4736,* fol. 70. Cet opuscule, œuvre d'un auteur contemporain que sa situation à Rome avait mis à même d'être parfaitement renseigné, dresse le tableau de toutes les charge^ de la cour pontificale au commencement du xv» siècle, avec le nombre des officiers et des employés de tout rang qui la composaient. On y voit figurer encore le *Magister hospitii,* avant le *Magister aulæ, et le Magister palatii.* Cf. Zaccaria. *Sloria lelteraria d'ilalia,* 16 in-8», Venise et Modène, 1750-1757, t. vu, p. 472 sq. Sous Martin V (1417-1431), Rome étant pacifiée et la cour pontificale mieux ordonnée à la fin du grand schisme d'Occident, il ne parut plus convenable qu'un laïque, le *Magister sacri hospitii,* eût la haute direction du personnel du palais apostolique. Le pape institua donc une autre charge qui devait être désormais confiée à un ecclésiastique auquel serait conféré le titre de préfet du sacré palais apostolique. Les Italiens l'appelèrent vulgairement *Maestro* di *casa.* Dans la première moitié du xvu» siècle, sous Urbain VIII (1623-1644), il reçut un nom plus en rapport avec sa dignité, et fut nommé le majordome pontifical, *maggiordomo pontificio,* appellation qui est encore usitée de nos jours. Le cardinal camerlingue restait ainsi déchargé de toute surveillance sur la famille pontificale, et sa responsabilité en était d'autant diminuée. Le personnel de la cour relevait uniquement du préfet des sacrés palais, comme de son chef naturel.

Dans son savant ouvrage sur les médecins des papes. *Archiatri pontificii,* 2 in-fol., Rome, 1825, t. Il, p. 152 sq., G. Marini, préfet des archives du Vatican, a transcrit un état du personnel du palais pontifical sous Pie II, deux ans après l'élection de ce pape (1-458-1464), d'après un manuscrit ayant pour titre : *Ministeria et officia domus pontificalis Pii 11, anno 1460.* Les emplois y sont divisés en deux catégories bien tranchées, suivant que ceux qui les occupaient, recevaient leurs porlions *ex primo* ou *ex secundo tinello.* Par ce mot on entendait au moyen âge, et les Italiens entendent encore, les grandes salles, ou réfectoires des palais royaux, ou prenaient leurs repas les courtisans ayant « bouche à la cour ». Cf. Ducange, *Glossarium,* t. VI,

p.590; Martène, *Thesaurusnovus anecdotorum,* 5 in-fol.. Paris, 1717, t. iv, col. 1520; Mabillon, *Musæum italicum,* 2 in-4°, Paris, 1724, t. n, p. 476, 487, 528,541 ; Alberti di Villanova, *Nuovo dizionario composto sui dizionarii dell' Accademia della Crusca,* 2 in-fol., Milan, 1835, t. It, p. 993. A la première catégorie de ce rôle de Pie II appartenaient soixante-trois personnages, ayant chacun plusieurs familiers. On y trouvait un employé du chiffre, *Johannes ciferator;* mais ce n'est pas la première fois que ce fonctionnaire apparaît dans les listes pontificales : le chiffre, pour la correspondance secrète de la cour romaine, était déjà en usage au siècle précédent. La seconde catégorie, plus nombreuse encore, comprenait les employés subalternes. Cette énumération se termine par celle des moulins (15) et des fours de boulangerie (9) nécessaires pour cuire le pain quotidien de tous ces employés.

Les registres de la maison pontificale sous les successeurs de Clément VU, Paul 111 (1534-1550), Jules III (1550-1555), Marcel II, qui ne régna que vingt-deux jours (1555), sauf quelques fragments de ceux de Jules III, manquent entièrement dans les archives. Ils disparurent probablement à la suite des invasions des troupes françaises, à la lin du xvni· siècle, quand les archives furent entassées précipitamment, sans ordre et sans triage, dans plus de douze mille caisses, et envoyées à Paris. Cf. le marquis de Laborde, *Les archives de France,* in-8·, Paris. 1867.

La collection des registres de la maison pontilicale est complète, à partir de l'élection de Paul IV (1555), jusqu'à nos jours. Elle renseigne exactement sur l'état du personnel de la cour romaine pendant ces trois dernierssiècles. Le traitement, les bénéfices ecclésiastiques, dignités, titres, préséances, costumes, insignes, fonctions de tous ceux qui en faisaient partie, ainsi que les variations qu'a subies, à diverses fois, la composition de ses nombreux organismes, y sont notés.

Le plus ancien deces rôles remonte au commencement du pontificat de Paul IV. Suivant les indications même du titre, il fut dressé et signé en présence du pape, au palais de Saint-Marc, à Rome, le 10 juillet 1555 : *Rolulo primo della f'ameglia* (sic) *della Santilà di Nostro Signore Paolo P. P. IV, l'alto e firmato in presence di Sua Beatiludine a santo Marco, nel mese di luglio 155û. Maestro di casa (Maggiordomo) monsignor* Λ"" *de Ceneda, alii 10 del luglio* 1555. On y voit nommés d'abord douze prélats, parmi lesquels le majordome, le sacriste et le dataire; puis six secrétaires; le président de la chambre apostolique, le confesseur, le maître du sacré palais, le maître de cérémonies, le maître de chambre; quinze camériers de rang supérieur; douze autres camériers ayant droit à deux domestiques chacun; vingt-deux autres camériers ayant chacun un serviteur et appartenant à la noblesse; cinq adjudants de chambre, ou aides de chambre *(aiulanti di camera);* sept médecins; un pharmacien; le grand panetier, *messer Alessandro de Cività Castellana;* vingt-cinq chapelains; deux employés chargés d'apposer la petite boule métallique servant de sceau aux bulles pontificales *(piombatori);* trois écuyers tranchants *(trincianli);* vingt huit écuyers; divers employés, tels que courtiers *(sensale),* imprimeurs, courriers, etc.; cinquante palefreniers; deux massiers; deux inailres-portiers de bâtonrouge *(Mastri uscieri de virga rubea);* des huissiers; le reviseur des suppliques; des horlogers, computistes. bibliothécaires, copistes pour les manuscrits la tins, grecs, hébreux; une foule d'autres fonctionnaires : en tout, près de huit cents personnes, à l'usage desquelles se trouvaient, dans les écuries pontificales, deux cent cinquante chevaux. Dans d'autres emplois on comptait encore plus de deux cents personnes, ce qui portait à un millier, pour celte époque, les habitants du palais. Tout ce nombreux personnel avait « bouche à la cour », c'est-à-dire était nourri, entretenu, vêtu, aux frais du trésor papal. Une vaste administration avait été créée pour lui procurer, chaque jour, les objets nécessaires à la vie : pain, viandes, vin, vinaigre, huile comestible, luminaire, bois, charbon, chevaux, carrosses, tissus de soie et de velours aux couleurs variées pour les habits de gala ou les livrées des domestiques. Une liste détaillée fixait la quantité et la qualité d'étoffes : velours, soie, ou drap, que chacun devait recevoir, suivant son grade et sa dignité. Ces rétributions de divers genres étaient ce qu'on appelait les *parti di palazzo.* Elles constituaient comme une sorte de traitement en nature. Plus tard, elles furent modifiées et transformées la plupart en une somme d'argent équivalente.

Dans ce rôle de Paul IV, il est fait mention du *pain d'honneur* accordé à des prélats qui, n'ayant pas un droit strict à être entretenus par l'administration du palais apostolique, étaient cependant admis par le pape à en recevoir leur subsistance. A cette catégorie appartenaient un certain nombre de prélats domestiques, de référendaires, et d'officiers de la cour, etc. On y voit figurer le patriarche de Jérusalem, l'archevêque d'Avignon, l'évêque de Toulouse, ceux de Macerata, de Pesaro, etc. Dans ce rôle également une large part est faite aux aumônes : *Elemosine a tullo vitto, aumônes à nourriture complète.* L'intendant du *Campo santo,* ou cimetière, recevait de quoi nourrir une vingtaine de pauvres; d'autres employés avaient des ressources de ce genre, sans parler des aumônes secrètes, ou non fixées à l'avance.

Vingt ans auparavant, prés de la basilique vaticane, avait été bâti par ordre de Paul III, en 1537, pour les employés du palais pontifical, ou les membres de leur famille, un hôpital dédié à sainte Marthe, l'hospitalière du Christ, *albergatrice ed ospitaliera di Gesu Cristo.* Cf. Alveri. *Borna in ogni stato,* in-4», Rome, 1661. p. 226 sq. Pour la commodité des malades et des convalescents, ainsi que pour les fonctionnaires de la cour pontilicale. qui. retenus près de la personne du pontife, ne pourraient facilement visiter les basiliques de Rome, les papes successivement enrichirent l'église de Sainte-Marthe des indulgences les plus précieuses, comme celles qui sont attachées à la visite de la basilique de Saint-Jean-de-Latran, de la *Scala sanla,* de Saint-Jacques de Composlelle, etc. Cf. Alveri, *loc. cit.* Toujours dans le même but, cet hôpital de la cour romaine lut considérablement agrandi, en 1580, par Grégoire XIII. Cf. Maffei, *Annali di Gregorio XIll,* t, n, p. 449; Piazza, *Opere pie di Borna,* in-4n, Rome, 1699, p. 137, 563; Renazzi, *Nolizie istoriche de' moderni prefetli del sagro palazzo apostolico,* in-fol., Rome, 1803, p. 130 sq.

La cour romaine suivait les papes dans leurs déplacements. Ainsi, par exemple, quand Pie IV se rendit de Rome à Pérouse, au mois de septembre 1565, bien que la distance ne soit pas très grande, il fut accompagné de dix cardinaux, ayant chacun à leur service une vingtaine d'ecclésiastiques ou de laïques, ce qui faisait déjà plus de deux cents personnes. En outre, il avait prés de lui les ambassadeurs d'Autriche, de France, de Portugal, d'Espagne, chacun d'eux ayant amené sa maison au complet, ce qui constituait un autre groupe d'une centaine de personnes. Venaient ensuite un grand nombre de prélats : le majordome, le dataire, le sacriste, les secrétaires, les camériers secrets, les camériers d'honneur ayant chacun cinq ou six personnes à leur service; les adjudants de chambre, les clercs de la chambre apostolique, les chapelains, une multitude d'employés de tout ordre, une cinquantaine de palefreniers, la garde noble, la garde suisse, etc. L‹· tout formait un ensemble d'un millier de personnes. Cette statistique avec tous les détails qu'elle comporte, .' revient d'un manuscrit des archives pontificales, intitule:

Rotulo della famiglia pontificale che seguita la corte, dette cavalcature e de' midi, con gli allogiamenti nel viaggio di N. S. Pio IV a Peroscia, del mese di settembre 1565. Ce document est complété par nn autre intitulé : *Rotulo per li allogiamenti data alli forieri di N. S. net viaggio di Peroscia, di settembre* Ï565. Une troisième note y est jointe : *Itinerario di N. S. per Peroscia, di settembre 1565,* indiquant les halles de la cour avec les dépenses faites : *Rutulo delle cavalcature date a diversi, pagate per Monsignor Maestro di casa, corne è solito, nel viaggio di Peroscia, del settembre 1565; Rotnlo delle mule a diversi nel viaggio di Peroscia pagali per Mvr Maestro di camera, al solito...* Le tout se termine par un tableau intitulé : *Memoriale di diverse cose che sono necessarie, volendo Sua Santità andare a viaggio.* Ces documents furent extraits des archives du Vatican et publiés la première fois par Moroni, *Dizionario di erudizione storieo-ecclesiastica,* 109 in-80, Venise, 1840-1879, v» *Viaggi de' ponte/ici,* t. xcvtl, p. '179-184.

Beaucoup d'autres papes ont édicté une foule de prescriptions sur la cour romaine, soit pour en modifier les emplois, soit pour en étendre les privilèges, ou les diminuer,suivant les temps et les circonstances. Il nous suffira de citer ici parmi les bulles, brefs apostoliques et *motu proprio* donnés à cet effet, la constitution de Pie IV, *Circumspecta Rom. ponlif. gratiarum,* du 12 avril 1562; celle de Grégoire XV, *Venerabili fratri,* du 22 mars 1621 ; celle d'Alexandre VIII, *Venerabilibus fratribus,* du 12 janvier 1690; celle d'innocent Xlll. *Venerabilibus fratribus,* du 26 mai 1721; celle de Benoit XIII du 15 décembre 1724; le bref de Pie VI du 22 juin 1775; son *Chirografo* du 1« janvier 1778; le *motu proprio* de Pie VII du 28 novembre 1800, *I.'economia del pubblico erario, e la riforma di molli oggetti della medesima;* celui de Léon XII, du 23 novembre 1824. *t gloriosi nostri predecessor! in mezzo aile gravissime cure;* celui de Grégoire XVI, du 10 décembre 1832, *Fra le saggie provvidenze adottate dal nostro predecessore Leone XII,* etc. Le règlement établi par ce pape est encore, sauf de légères modifications de détail, le code actuel des employés du Vatican. Cf. Guerra, *Epitome pontificiarum constitutionum in bullariis magno et roniano contentarum et aliunde desumptarum secundum materias,* 4 in-fol., Venise, 1772, t. l, p. 383 sq.; *Bullarium magnum,* 19in-foL, Rome, 1727-1758, t. i, p. 387, 494, 604. 703; t. n, p. 585, 597, 604; t. ni, p. 501 : t. iv. p. 75, 604; t. ix, p. 15; t. xi, p. 207; t. xm, p. 22, etc.

C'est sous Urbain VIII (1623-1644) que le traitement en nature avait commencé à disparaître, remplacé en partie par un modeste traitement en argent. Cette heureuse modification, dont les fonctionnaires pontificaux ne se plaignirent pas, avait, en même temps, profité à l'administration palatine, qu'elle avait débarrassée d'une foule de services secondaires, devenus par la suite vraiment onéreux. Ce premier essai avait trop bien réussi pour qu'on s'en tint là. Il fut continué et développé par Clément X, qui, par son décret du 1«r novembre 1675, augmenta les honoraires de ses familiers jusqu'à la somme de vingt-deux écus par mois, soit 118 francs environ de notre monnaie, l'écu romain valant 5 fr. 37. C'était encore bien peu de chose, mais la plupart des *parti di palazzo* demeuraient en usage, non moins que les distributions extraordinaires et les cadeaux éventuels appelé- Un demi-siècle plus tard, innocent Xlll (1721-1721; pous-a plus loin encore cette modification. augmenta tous les traitements, et supprima les parts du patais. ne laissant subsister que les distributions de pain et de vin, ainsi que l'usage des chevaux. Les répartitions en nature cédaient de plus en plus la place aux répartitions en espèces. Pie VI, à la suite des rapines exercées dans ses États par les armées de la République française, supprima toutes les parts du palais que ses prédécesseurs avaient laissé subsister, c'est-à-dire les distributions de pain et de vin. Toutes les locations pour les tours, moulins, celliers, etc., destinés à pourvoir aux besoins de la cour pontificale, furent annulées ou résiliées. Ainsi prit fin l'ancien mode de rétribution pour les employés du palais qui reçurent tous, à partir de cette époque, un traitement fixe en rapport avec leur dignité ou l'importance de leurs fonctions. De la coutume ancienne et immémoriale il ne resta que l'usage des voitures pour un certain nombre d'entre eux, la distribution des cierges au jour de la Chandeleur, celle des palmes, le dimanche des Rameaux, et celle des médailles d'or et d'argent pour la fête de saint Pierre. Ce sont les trois seules prestations en nature qui soient demeurées en vigueur jusqu'à nos jours.

11. Composition. — *r. prélats palatins.* — On appelle ainsi ceux qui ont.de droit, leur habitation dans les palais apostoliques. Ils sont membres du sacré-collège des cardinaux, on ils appartiennent, du moins, aux degrés les plus élevés de la prélature. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Cardinale,* t. x, p. 10 sq. ; v» *Palatino,* t. I., p. 195 sq.

1° *Cardinaux palatins.* — Il y en a quatre : le prodataire; le secrétaire d'État; le secrétaire des brefs; le secrétaire des mémoriaux. Avec le cardinal camerlingue de la sainte Église, ce sont les plus hauts dignitaires de la cour romaine. Les quatre secrélaireries générales, dont ces cardinaux sont les présidents, sont également appelées palatines, parce qu'elles font partie du palais pontifical. Tous leurs employés recevaient autrefois les *parti di palazzo, et* par conséquent étaient logés, nourris et entretenus aux frais du pape, dont ils étaient regardés comme les familiers et les commensaux.

I. Le dataire ou prodataire (selon qu'il est prélat ou cardinal) est le préfet de la Daterie, ou *curia gratiosa pro foro externo,* tribunal par le moyen duquel les papes accordaient à ceux qui avaient bien mérité du saint-siège, des faveurs telles que bénéfices ecclésiastiques, pensions, coadjutoreries, insignes de la prélature, dispenses des empêchements publics de mariage, dispenses des irrégularités, etc. Cet office est très ancien. On ne peut cependant préciser l'époque de son origine, d'autant plus que primitivement la Daterie ne se distinguait pas de la Chancellerie apostolique, dont elle formait comme une subdivision. Elle s'en sépara, dans la suite, à mesure que les allaires de son ressort se multiplièrent de plus en plus. Elle prit alors le nom sous lequel elle est depuis connue, et qui lui fut donné, parce que le dataire avait pour mission particulière d'apposer la date aux concessions pontificales. Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infirme latinitatis,* v» *Datarius,* t. n. p. 744. Dès le Vlll· siècle, il parait en avoir été déjà ainsi. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Datario,* t. xix, p. 125. Mais cette division existait certainement au commencement du xm· siècle, car il est fait spécialement mention du dataire dans les actes d'Honorius III (1216-1227). La Daterie devenait ainsi, suivant l'expression que les siècles consacrèrent, le tribunal de la *grâce accordée,* tandis que la Chancellerie resta uniquement celui de la grâce expédiée. Cf. Ameyden (Amydenius), *De officio et jurisdictione datarii,* in-fol., Rome, 1645; Venise, 1657; Cologne, 1701, c. il; Rigger, *Quinta compilatio epistolarum decretalium Honorii III,* in-4°, Vienne, 1761; Pressuti, */ Regesti dei pontefice Ctnorio 111,* 2 in-4», Rome, 1888-1895; Pitra, *Études sur les lettres des papes,* dans *Analecta novissima,* Frascati, 1885, t. i, p. 181 sq.

A cette époque lointaine, les bureaux de la Daterie étaient établis dans une dépendance du palais de Latran qui fut la résidence des souverains pontifes, pen-

dant les dix premiers siècles, jusqu'au pape Benoit XI (1303-1305), et c'est là qu'habitait également le cardinal dataire. Cf. Ameyden, *De officio et jurisdictione datarii, loc. cit.* Les papes voulurent toujours l'avoir auprès d'eux, même quand ils changèrent de demeure, soit de leur propre choix, soit contraints par la nécessité. De Clément V à Grégoire XI (1305-1376), la Daterie fut transportée à Avignon, et ne fut rétablie à Rome que lorsque les papes y retournèrent. .Mais, durant le grand schisme d'Occident, il y eut deux Dateries, l'une à Rome, l'autre à Avignon. Il y en eut même une troisième à Genève, quand le duc de Savoie Amédée VIII, retiré au monastère de Ripaille, près de Thonon, ayant été élu pape par les quelques prélats qui assistèrent à la XXXIV» session du concile de Bàle, devint l'antipape l'élix V (1439-1119). Pendant ce pseudo-pontificat d'une dizaine d'années, les bulles émanées de sa Daterie furent au nombre de trois mille environ, et formèrent un recueil de huit volumes in-fol., dont la république de Genève, à la lin du xvill" siècle, lit présent à Charles-Emmanuel III. roi de Savoie et de Sardaigne (1730-1773). Cf. Monod, *Amedeus pacificus, seu Eugenii IV et Amedei Sabaudiæ ducis, in sua obedienlia Felicis* V *nuncupati controversiarum commentarius,* in-4», Turin. 1624; Paris, 1626, ouvrage inséré dans le t. xvil des *Annales ecclesiasl.* du cardinal Baronius; Levrier, *Chronologie historique des comtes de Genevois,* t. II. p. 30 sq.

Vers la lin du xv» siècle. Innocent VIII (1484-1492), qiti lui-même avait été dataire, lit construire la Daterie au Vatican, dans de vastes proportions pour y loger le cardinal dataire et tous les employés : *Datariam e.r-tru.ril in Vaticano, ingens sane et magnificum ædificium ; nedum datario ejusque officialibus ministris, sed negotiantibus per commodum. Cf.* Ameyden, *De officio et jurisdictione datarii, loc. cit.* Elle y resta plus d'un siècle, jusqu'au pontificat de Paul V (1605-1621). Ce pape la lit démolir, afin d'élever à sa place, devant la basilique de Saint-Pierre, le somptueux portique qu'on y admire encore. Il installa provisoirement la Daterie et le cardinal prodataire dans les locaux qui se trouvent au rez-de-chaussée de la cour Saint-Damase, au palais du Vatican, cf. Cbatlard, *Nuova descrizione det Vaticano,* t. n, p. 70 sq., 108-112; puis, ayant agrandi considérablement le palais du Quirinal, qui servait d'habitation aux papes pendant l'été, il construisit, à côté, à gauche, en contre-bas, sur la descente du mont Quirinal, mais adossé au palais apostolique, le palais actuel de la Daterie, ou elle est encore de nos jours.

En raison de l'importance de sa charge, le cardinal prodataire avait, tous les jours, dès la première heure. *summo mane,* une audience du souverain pontife, qui, d'après une ancienne et touchante coutume, commençait sa journée, en apposant sa signature à la concession d'une grâce, soit en matière de bénéfice, soit en matière de dispense. Un usage si vénérable et si digne de la bonté du père commun des fidèles, se maintint jusque vers la lin du pontifical de Pie VI (1798). Au retour de Pie Vil dans ses États, les affaires du ressort de la Daterie étant devenues beaucoup moins nombreuses, par la disparition d'une foule de bénéfices ecclésiastiques â la suite de la Révolution française, le cardinal prodataire n'eut plus audience que deux fois la semaine, le mardi et le vendredi malin. Actuellement (1907) cette audience ne lui est accordée que deux fois par mois, les second et quatrième lundis, à dix heures et quart du matin, après l'audience quotidienne du cardinal secrétaire d Etat. Cf. *Horaire des audiences pontificales approuvé par Sa Sainteté Pie X, le 31 octobre 1903,* dans M r Batlandier, *Annuaire pontifical catholique,* in-12, Paris. 1907, p. 75 sq. Accompagné du sous-dataire qui est aussi un prélat palatin, il se rend à l'audience du pape en habit cardinalice. Le prélat sous-dataire. porte les suppliques dans une sacoche de damas, violet ou rouge, suivant le temps, et galonnée d'or. Dès que les suppliques sont signées, le prélat se relire, et le cardinal reste pour s'entretenir encore avec le pape. Il lui soumet les affaires les plus importantes qui sont de son ressort, ou celles dont la concession dépasse les facultés dont i) est pourvu. Cf. .Moroni, *Dizionario,* v» *Datario,* t. xtx, p. 127.

Le cardinal prodataire est un des dignitaires les plus haut placés de la cour pontificale. A moins d'être promu *à* une autre charge, il remplit celle-ci pendant tout le pontificat du pape qui l'a élu. A la mort du pape, ses fonctions cessent. Le nouveau pontife peut en élire un autre; mais souvent il confirme celui que son prédécesseur avait choisi. Il en fui ainsi, par exemple, du cardinal Pacca, nommé par Léon XII, et qui fut successivement confirmé par Pie VIII et Grégoire XVI. Moroni, *Dizionario,* t. xtx. p. 128. Il en est de même pour le prodataire actuel, le cardinal Di Pietro, qui, institué par Léon XIII. au mois de décembre 1902. à la mort du cardinal Aloisi-Masella. a été confirmé par Pie X, après son élection (5 août 1904). Le cardinal prodataire recevait de la Daterie. comme traitement fixe, la somme de 2450 écus romains, soit environ treize mille francs. Le sous-dataire, outre qu'il était ordinairement chanoine d'une des grandes basiliques de Rome, recevait de la Daterie I 4<)0écus par an, ou 7301) francs. Cf. Cohellio, *Notitia eardinalaliis.* in-fol., Rome, 1653, c. xxxvii, *De datario papæ;* Catlico, *Acta selecta cirremonialia,* in-fol.. Rome. 1753. p. 457. 463; Lunadoro, *Helazione della corte di Homa,* 2 in-4», Rome, 1765, t. n, p. 120 sq.

2. Le cardinal secrétaire d'Elat est comme le ministre des affaires étrangères du pape. Son principal rôle est de correspondre avec les nonces, el de s'occuper des relations extérieures. Il avait auparavant d'autres attributions, et centralisait aussi toute l'administration intérieure des Etats de l'Église. Sa juridiction était, à la fois, d'ordre ecclésiastique, politique et civil. 11 était donc comme le premier ministre du pape, président du conseil des ministres el du Conseil d'Etat.

Cette charge, telle qu elle est ainsi exposée, et avec ce titre, est d'origine relativement récente, puisqu'elle date du pontificat de Pie IV (1559-1566). Saint Charles Borromée, neveu de ce pontife, en fut le premier titulaire (1560), à l'âge de 23 ans. De tout temps, néanmoins, elle exista à la cour pontificale, et fut une des plus importantes, quoique sous un nom différent, et avec des attributions qui varièrent suivant les époques.

Dans les premiers temps de la souveraineté pontificale, le principal ministre parait avoir été celui qu'on appelait le *primicerius* du palais patriarcal de Lalran. Le mot *primicerius* signifie le premier inscrit sur la cire, c'est-à-dire sur la liste, à l'époque reculée, ou, avant l'invention du papier, on écrivait avec un stylet sur des tablettes de cire. Ce mot s'appliquait indistinctement à tous les employés de la cour, même des empereurs. 11 y avait le *primicerius* des notaires, des trésoriers, des juges, des avocats, des chambellans, des lecteurs, etc. Dans l'ordre ecclésiastique, il y avait également le *primicerius* des cardinaux, des prêtres, des diacres, des sous-diacres, des chantres, etc. Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et in/imæ latinitatis,* v» *Primicerius,* t. v, p. 441 sq.; Nardi, *De' parroclu.* 2 in-4», Pesaro, 1829, I. n. c. xxvm; Vermigliosi, *Lezioni di dirilto canonico seconda l'ordine dei titoli delle decretali di Gregorio IX,* 5 in-8», Pérouse, 1835-1839; *Dell' officio del primicero,* t. i, p. 235. C'était donc comme un nom générique. Le *primicerius* du palais parlriarcal du Latran était le diet des sept grands officiers du palais apostolique, et comme le premier ministre et conseiller du pape, ou secrétaire

d'État, *a publicis negotiis.* Cf. Cenni. *Monumenta dominationis ponli/iciæ,* 2 in-4», Rome. 1760, t. i; *Dissertazione deIl' origine, incombenze e dignità del primicero della Chiesa romana;* Galletti. *Del primicero della santa sede apostolica e di allri uf/iziali niaggiori del sagro palazzo Lateranense,* in-4», Rome, 1776. ouvrage d'une grande érudition et dédié au pape Pie VI; Moroni. *Dizionario,* v» *Primicero della santa sede,* t. i.v. p. 218 sq.

Dans la suite, une grande partie de celte autorité fut conférée au cardinal camerlingue, dont le substitut, ou vice-camerlingue, avait le titre de *gouverneur de Ponte.* Il en était ainsi, au milieu du xv» siècle, sous Eugène IV (1431-1447), au temps du concile de Bàle et de l'antipape Félix V (Amédée de Savoie). Le cardinal Orsini, camerlingue sous Sixte IV (1471-1484), reçut de ce pape la surintendance sur tous les employés de l'Élat pontifical, et la charge de traiter avec les ambassadeurs des princes, pour les affaires que ceux-ci avaient à régler avec le chef de l'Église universelle. Aussi, sous Innocent VIH (1484-1492), le cardinal Della Porta, qui succéda au cardinal Orsini, reçut-il le titre de ministre des affaires étrangères. Dans le courant du xvt' siècle, l'autorité presque sans limite dont avaient joui précédemment les cardinaux camerlingues, fut considérablement diminuée par l'importance que prirent les consistoires, an sein desquels bien des affaires furent traitées, et par la création de nouvelles congrégations cardinalices. Elle le fut aussi par l'influence grandissante que prirent dans le gouvernement de l'Église les neveux el autres parents des papes régnants. Le camerlingue ne fut bientôt plus que le ministre des finances.

Le secrétaire d'État, tel qu'il fut institué par Pie IV. réunissait la plupart des attributions que le camerlingue avait eues précédemment, et en avait, en outre, quelques-unes de plus. La création de cette charge fut très avantageuse par la centralisation qu elle opéra dans ses affaires, chose si nécessaire pour la bonne administration d'un État, surtout quand cet État, comme le saint-siège, a, par nature, des relations incessantes avec le monde entier. Elle fut presque toujours confiée, soit au cardinal-neveu, dit familièrement *cardinal-padrone,* soit au prélat précédemment secrétaire particulier du souverain pontife, quand il était cardinal, et que celui-ci, devenu pape, décorait de la pourpre. Ainsi saint Pie V (4566-1572) prit pour secrétaire d'État son ancien secrétaire particulier, le cardinal Rusticucci. Son successeur, Grégoire XIII (1572-1585). fit de même pour le cardinal Galli. La liste de tous les cardinaux secrétaires d'État, depuis celte époque jusqu'à Pie IX, avec quelques notes biographiques sur chacun d'eux, a été publiée par Moroni, *Dizionario,* v» *Segrelario di stalo,* t. i.xin, p. 280-291.

Quand le cardinal-neveu n'était pas préposé à la secrétairerie d'Etat, il avait néanmoins généralement le titre de premier ministre, ou de surintendant de l'État ecclésiastique, avec un pouvoir très étendu. Cf. card. ■I.-B. de *Lues, Il cardinale della santa romana C/tiesa pralico,* in-4», Rome, 1680. La charge de secrétaire d'État perdait alors beaucoup de son importance, car le principal rôle était toujours dévolu au cardinal-neveu. Cf. Plettemberg, *Notitia curia romance,* in-8», Hildesheim, 1693, c. xtn. *De secretaria apostolica,* n. 22 sq.; Lunadoro. *Lo stalo presente della corte di Doma,* 2 in-8», Rome. 1774, *Del cardinale segrelario di stalo,* t. n. p. 274 sq. Comme, dans ces conditions, le secrétaire d'État restait quelquefois assez longtemps dans les rangs de la prélature, avant d'etre créé cardinal, la coutume s'établit de l'appeler secrétaire d'État, tant qu'il n'était que prélat, et de lui donner ensuite le titre de prosecrétaire d'Etat, lorsque, en gardant la même charge, il entrait dans le sacré-collège. Cette coutume, qui s'est maintenue jusqu'à notre époque pour !e dataire et le prodataire, a cessé, vers le milieu du XIXe siècle, pour le secrétaire des mémoriaux, et a disparu complètement pour la secrétairerie d'État, vers la Jin du xvn» siècle, après la mort du cardinal De Luca (1683). Beaucoup d'autres charges prélatices, quand celui qui les exerçait les gardait provisoirement en devenant cardinal, n'étaient plus alors désignées qu'avec le préfixe *pro.*

Il est très rare que le cardinal secrétaire d'État, survivant au pape qui l'avait nommé, ait été confirmé dans cette charge par le nouveau pontife. Une de ces exceptions se réalisa dans le cardinal Albéric Archinto, secrétaire d'État de Benoît XIV. et que son successeur Clément XIII, élu le 6 juillet 175-, laissa à ce poste; mais il faut ajouter que ce cardinal mourut un mois après, le 30 juillet de la même année. Cf. Moroni, *Dizionario,* t. LXin, p. 283. Dans toute l'histoire de l'Église, on ne cite qu'un cardinal secrétaire d'Etat, qui soit devenu pape. Ce fut le cardinal Rospigliosi, secrétaire d'État du pape Alexandre VII (1655-1667), auquel il succéda, sous le nom de Clément IX (1667-1670).

La charge de secrétaire d'État devint des plus laborieuses à la fin du xvin» siècle, quand les armées victorieuses de la République française marchèrent à la conquête des États pontificaux. Pie VI (1775-1800) eut successivement, vu les difficultés de cette époque si tourmentée, plusieurs secrétaires d'Etat : d'abord, le cardinal Pallavicini, qui avait recueilli beaucoup de voix au conclave, et était *persona gratissima* au roi d'Espagne (1775-1785); puis, après la mort de celui-ci, le cardinal Ignace Boncompagno Ludovisi, qui donna sa démission en 1789; ensuite, le cardinal François Zelada. né à Rome, mais d'origine espagnole, démissionnaire également en 1796, et le seul, dans la liste des premiers ministres des papes, qui n'eût pas été Italien; ensuite, le cardinal Ignace Busca, de Milan, qui dut se retirer, l'année d'après (19 mars 1797), à cause de l'antipathie conçue contre lui par Bonaparte, alors général en chef de l'armée envahissante, et qui ne cessait de lui susciter toutes sortes de difficultés. Le cardinal Joseph Doria Pamphili, de Gênes, précédemment nonce en France, lui succéda, quelques mois avant le départ de Pie VI pour l'exil. Cf. Baldassari, *Pelazione delle avversilù e palimenti di Pio VJ,* t. i, p. 110 sq.; t. n, p. 9 sq.

Sous Pie VII, pendant le règne de Napoléon Ier, le poste de secrétaire d'État devint encore plus pénible; mais il fut occupé par un homme d'un rare génie politique et d'une très grande finesse d'esprit, le cardinal Consalvi, négociateur du concordat conclu entre le Saint-Siègeet la France (1800-1806). Les notes diplomatiques qu'il envoya aux diverses cours de l'Europe, et les énergiques protestations qu'il fit entendre pour maintenir les droits sacrés du Saint-Siège, outrageusement violés, sont un modèle de dignité et d'invincible fermeté. Devenu, pour ce motif, insupportable à Napoléon I,r, Consalvi, pour l'amour de la paix, donna sa démission, le 17 juin 1806. Il fut remplacé par le cardinal Casoni, qui, deux ans après, pour des raisons de santé, se retira (février 1808), et eut pour successeur le cardinal Doria, qui avait déjà occupé ce poste sous Pie VI. Mais Napoléon, un mois plus tard, le fit enlever de Rome (27 mars 1808). Le cardinal Gabrielli, que Pie VII choisit alors, fut, lui aussi, déporté, le 18 juin de la même année. Le cardinal Pacca fut, après cet événement, nommé secrétaire d'Etat. Napoléon lui fit intimer l'ordre de partir aussitôt pour Bénévent et de n'en plus sortir (6 septembre 1808). Cf. Novaès, continué par Pistolesi, *Storia de' somnii ponte/ici da sa Pietro a Pio Vil,* 18 in-8», Rome, 1775-1824, t. xvin, p. 232 sq. Pie Vil retint son secrétaire d'État dans ses propres appartements, et fut avec lui. quelques mois après, arraché violemment de son palais du Quirina)

pour être transféré à Savone (6 juillet 1809). Quand le pape eut recouvré ses domaines (1814), le cardinal Consalvi redevint secrétaire d'État jusqu'à la mort de Pie VII (20 août 1823). Avec la restauration du pouvoir temporel du Saint-Siège, les attributions du secrétaire d Etat reprirent une très grande extension. A lui, venaient aboutir tous les fils de la vaste administration des papes, au triple point de vue civil, judiciaire et politique. Il lui appartenait de négocier les accords internationaux, d'accréditer les ambassadeurs, d'accorder les passeports, les titres nobiliai es etc. Léon XII prit pour secrétaire d'Etat le cardinal Della Sornaglia, qui avait été cardinal vicaire de Rome sous Pie VII.

Grégoire XVI, par un bref adressé au cardinal Bernait), son secrétaire d'État depuis le 12 février 1831, créa deux secrétaireries d'État : l'une pour les affaires étrangères, l'autre pour l'intérieur (20 février 1833). Le secrétaire d'État proprement dit, c'est-à-dire celui pour les affaires étrangères, conserva la correspondance avec les membres du corps diplomatique accrédités à Rome, et avec tous les nonces et représentants du Saint-Siège au dehors. De lui aussi continuait à dépendre le gouverneur de Rome, comme directeur général de la police, pour l'exercice de la haute police. La secrétairerie d'Élat pour les affaires étrangères fut transportée dans le palais du Quirinal. tandis que celle de l'intérieur fut établie au palais du Vatican, dans les locaux jusque-là occupés par la secrétairerie d'État. Le cardinal Gamberini fut le premier titulaire de la secrélairerie d'Etat pour l'intérieur, et le cardinal Lambruschini succéda au cardinal Bernetli, le 20 janvier 1830. Cf. *Diario di Ronta,* 1833, n. 6.

Pie IX, le 12 juin 1847, institua le conseil des ministres, et en fit président le secrétaire d'Etat, auquel il rendit la plupart des attributions que Grégoire XVI avait conférées au secrétaire d'État pour l'intérieur. Il choisit, en même temps, pour occuper ce poste, le cardinal Ferretti, d'Ancone, qu'il fit également ministre des affaires étrangères. Les autres ministères étaient au nombre de huit : de l'intérieur; de l'instruction publique; de grâce et de justice (civile et criminelle) ; des finances; du commerce, des beaux-arts, de l'industrie et de l'agriculture; des travaux publics; des armes, ou de la guerre; de la police. Cf. *Diario di Borna,* du 17 janvier 1847. Au cardinal Eerretti, succéda le cardinal Bofondi (21 janvier 1848), qui donna sa démission peu après (10 mars 1818). La révolution grondait, imposant au pape de fréquents changements de ministres. Pie IX dut quitter Rome et se réfugier à Gaëte (24 novembre 1818), ou il choisit comme prosecrétaire d'Etat, le cardinal Antonelli, qui ne le quitta plus, et l'aida avec une infatigable énergie à revendiquer ses droits souverains méconnus. Ensemble ils retournèrent à Rome avec le corps diplomatique qui s'était transporté â Gaëte, pour y entourer le pape durant tout son exil 12 avril 1850). Cf. Barluzzi, *Viaggio di S. S. Papa Pio IX, da Porlici a Ronia, nell' aprile 1850,* in-8", Rome. 1850. Jusqu'à sa mort, survenue le 6 novembre 1876, le cardinal Antonelli resta secrétaire d'Etat, président du conseil des ministres et du conseil d'État, c'est-à-dire pendant près de trente ans, au milieu de circonstances très critiques et exceptionnellement graves pour l'indépendance temporelle duSaint-Siège.

Le cardinal Antonelli eut pour successeur le cardinal Simeoni, qui, après l'élection de Léon XIII (20 juillet 1878), fut remplacé par le cardinal Franchi, décédé peu de temps après. La secrétairerie d'Etat fut alors confiée au cardinal Nina, qui donna sa démission en 1881, el fut remplacé par le cardinal Jacobini, mort le 28 février 1887. Depuis cette époque, jusqu'à la mort de Léon XIII (20 juillet 1903), c'est-à-dire pendant près de dix-sept ans, le premier ministre du pape et son secrétaire d'État fut le cardinal Rampolla del Tindaro.

Depuis la prise de Rome par les Italiens (20 septembre 1870), la violation du territoire pontifical avait eu pour conséquence immédiate de restreindre beaucoup les fonctions du cardinal secrétaire d'État. En droit strict, il ne resta que l'intermédiaire officiel du souverain pontife et des gouvernements étrangers, par le moyen des ambassadeurs accrédités auprès du saint-siège, el des nonces qui le représentent au loin. Pratiquement. ses attributions furent et sont, en réalité, beaucoup plus étendues. A moins qu'une affaire ne soit du ressort exclusif de l'une des Congrégations cardinalices, elle peut être soumise à la secrétairerie d'État. Il est même souvent plus avantageux de prendre cette voie, car elle est plus facile et plus courte. Une affaire serait-elle du ressort direct d une Congrégation spéciale, si elle est de nature à entraîner des conséquences dans le domaine de la diplomatie internationale, la secrétairerie d'État doit en être saisie, en raison de l'harmonie qui doit régner entre les diverses branches de l'administration pontificale. Ainsi le cardinal secrétaire d'Etat demeure toujours le premier ministre, et comme le bras droit du pape. Il est, en outre, actuellement encore, président de la commission cardinalice pour l'administration des biens du Saint-Siège.

Pie X choisit comme secrétaire d'État Mgr Merry del Val, qui avait été, pendant la vacance du saint-siège, désigné par les cardinaux pour remplir les fonctions de secrétaire du conclave et du sacré-collège, à la place de Mgr Volpini, décédé subitement, charge qui équivaut pendant la vacance du Saint-Siège à celle de secrétaire d'État. *sede plena.* Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Segretario dei Sagro Collegio,* t. l.xm. p. 275. Ce cardinal, d'origine espagnole comme le cardinal Zelada, secrétaire d'État de Pie VI, est la seconde exception â l'usage établi depuis plusieurs siècles, suivant lequel les premiers ministres des papes sont toujours Italiens.

Les bureaux de la secrétairerie d'Etat, précédemment au Quirinal, ont été transportés au Vatican, depuis l'occupation de Rome par les Piémontais. Ils se trouvent au second étage des Loges, au fond. Le cardinal secrétaire d'État reçoit au premier étage des Loges, dans les appartements Borgia splendidement restaurés par Léon XIII.

Pour la correspondance, la secrétairerie d'État se sert d'un papier spécial dont le filigrane représente, empreintes dans la pâte elle-même, la tiare et les deux clefs symboliques, avec les lettres S. P. A., initiales des mots : *Sacri Palazzi Aposloliei.*

Chaque jour, à 9 heures du matin, le cardinal secrétaire d'Etat a une audience spéciale du souverain pontife. Cependant les jours où il reçoit lui-même le corps diplomatique, c'est-à-dire le mardi et le vendredi, il est remplacé, auprès du pape, le vendredi, par le substitut de la secrétairerie d'État, et le mardi, par le secrétaire des affaires ecclésiastiques extraordinaires. L'audience du cardinal secrétaire d'Etat dure, ordinairement, de 9 heures du matin à 10 heures un quart. Cf. *Horaire des audiences approuvées par Sa Sainteté Pie X', le 31 octobre 1903,* dans Mgr Baltandier, *Annuaire pontifical catholique,* in-12, Paris, 1907, p. 75 sq.

3. Le secrétaire des brefs est aussi un cardinal palatin. Il préside le collège, ou secrétairerie des brefs, dont la principale attribution est la rédaction des brefs pontificaux, écrits sur une feuille de parchemin quadrangulaire, expédiés sous l'anneau du pécheur, *sub annula piscatoris,* et signés non par le pape lui-méme. mais par le cardinal secrétaire des brefs, ou par son substitut. Voir Bref, t. u, col. 1125 sq. L'origine ‹i· celte secrétairerie remonte au pape .lean XXII (1316-1344); mais elle subit bien des vicissitudes dans la suite, et fut complètement réorganisée, plus de tro - siècles après, par le vénérable Innocent XL Consti: .- tion *Romanus pontifex,* du leravril 1678,dans *Bulle* ; I ›

magnum, 19 in-fol., Rome, 1739-1769, t. xi, p. 217 sq. Il la divisa alors en deux sections : la secrélairerie des brefs ordinaires, et celle des brefs aux princes. Soixante ans plus tard, Benoit XIV, par sa bulle *Gravissimum,* du 8 décembre 1745, S 5-6, exposa longuement la liste des affaires qui doivent passer par la secrélairerie des brefs. Cf. *Bullarium Benedicti XIV,* 2 in-fol., Venise, 1778, t. t, p. 264 sq. ; *Bullarium magnum,* t. xvt, p. 334 sq. Léon XIll, par son *motu proprio* du 31 octobre 1897, lui accorda, en outre, la concession presque exclusive des indulgences, et de plusieurs faveurs, telles que l'autel privilégié, la faculté de bénir et d'indulgencier, etc. Sous Pie IX, les bureaux de la secrélairerie des brefs, ouverts de 9 heures du matin à 1 heure de l'après-midi, excepté les dimanches et fêtes, se trouvaient dans le magnifique palais de la Consulta, tout prés du palais du Quirinal, du côté opposé à celui de la Daterie. Après l'occupation de Rome par Victor-Emmanuel, ils furent transportés au palais Altemps, *via Sani' Apollinare,* η. 8. Ils y étaient encore en 1899. Mais, l'année suivante, ils furent transférés au second étage du palais de la Chancellerie, dans les appartements anciennement occupés par le. grand pénitencier, où ils sont encore actuellement. La charge de secrétaire des brefs est à vie. Cf. Moroni, *op. cil.,* v» *Cardinale,* tj 6, t. x. p. 10.

4. Le secrétaire des mémoriaux, en style de curie *summus scrinarius a libellis,* ou *magister libellorum el memoriae,* ou *a secretis super libellis,* est le quatrième cardinal palatin. Par mémoriaux on entend les suppliques adressées au pape, en vue d'obtenir quelque faveur. Elles furent ainsi nommées, parce qu'elles sont comme un document destiné à rappeler au pontife la faveur qu'on sollicite de lui. Ce terme avait le même sens dans les cours séculières et déjà même sous les empereurs romains. L. XV, 11. *De in jus vocando;* L. XXXII, ff. *De ree. arbil.;* L. 1, Cod. *Quando libellus;* Novell. CXII1, CXXIV. Cf. Ducange, *Glossarium mediae et infimae lalinitis, v» Memoria, memoriale, memoriales,* t. tv, p. 353 sq. ; Parisi, *Istruziani per la segreteria,* c. 1l, *De' memoriali e promemoria,* t. tv. Vu la grande quantité de suppliques qui arrivaient au pape de tous les points de la catholicité, il y eut, dès les premiers siècles, un ou plusieurs secrétaires apostoliques chargés de recueillir ces demandes, de les classer, de les analyser, et d'en faire un rapport au pape. Les fonctions de secrétaire des mémoriaux, ou de référendaire des suppliques sont donc très anciennes. On ne saurait, au juste, en fixer l'origine. Elles sont, en outre, très importantes et fort délicates. Elles font de celui qui doit les remplir, comme un intermédiaire officiel entre les sujets et leur souverain. Son rôle est d'intercéder en leur faveur, pour faire agréer leurs demandes; et il est, en même temps, l'organe par lequel le prince répand sur eux ses bienfaits. Cf. Ducange, *op. cil.,* v» *Beferendarius,* t. v, p. 651.

D'après Galletli, *Del primieero della santa sede ed aitri uf/iziali del palazzo laleranense,* in-4", Rome, 1776. p. 190, celui qui, dans l'antiquité chrétienne, était appelé le *p> imicerius advocatorum,* ou *defensorum,* parait avoir alors rempli les fonctions attribuées plus tard, d'une manière spéciale, au secrétaire des mémoriaux. Benoit XII, élu à Avignon, en 1334, ordonna que toutes les concessions de faveurs fussent enregistrées, et que l'on gardât les documents originaux. Ainsi prit naissance, dans la cour pontificale, l'habitude d'avoir un registre des suppliques. Au commencement du siècle suivant, sous le pontificat d'Alexandre V (I409-1410), il est fait mention d'une pièce réservée dans le palais apostolique, pour y conserver les registres des mémoriaux. Cf. Munitori. *Berum Halicarum scriptores,* 28 in-fol., Milan. 1723-1751, t. ni. p. 822; Gattico, *Acta selecta cœremonialia sanctæ romanæ E'cclesiæ,* in-fol., Rome, 1753, c. xxxm. *De registrations supplicum,* . 272. Au milieu du xvi» siècle, dans les rôles du palais de Paul IV (1555-1559), sont indiqués deux enregistreurs des suppliques, *due registratori delle suppliche,* outre le gardien du registre, *custode del registre.* Dans le rôle de Sixte-Quint (1585-1590), un des secrétaires est préposé à la garde des mémoriaux, *alla cura de' memoriali.* Dans celui d'Urbain VIII (1623-1644), on trouve aussi deux substituts du secrétaire des mémoriaux, *due soslituli dei segretario de' memoriali.* Lunadoro, *Belazione della corte de Borna,* 2 in-8", Rome. 1774, t. n. p. 18, dit que le secrétaire des mémoriaux est d'ordinaire le maître de chambre du pape. Sous Clément XI (1700-1721), le secrétaire des mémoriaux avait aussi deux substituts. Chatlard, *Descrizione del palazzo apostolico vaticano,* 2 in-4·', Rome, 1768, . xvm, 1. n. fait la description des appartements affectés au secrétaire des mémoriaux. Ils se trouvaient au second étage des- Loges, et ne comprenaient pas moins de dix-sept pièces, sans compter les cuisines el les dépendances. Cf. Lunadoro, *op. cil., e.* xxxt, *Del segretario de' memoriali,* t. n. p. 20 sq.

La charge de secrétaire des mémoriaux fut très longtemps simplement prélatice. Voilà pourquoi le titulaire qui la gardait après son élévation au cardinalat, ou qui en était investi après avoir été décoré de la pourpre, était appelé prosecrétaire. Ce n'est qu'à partir de 1775 qu'elle fut toujours confiée à un cardinal. Le premier auquel elle fut alors donnée fut le cardinal Rezzonico, de Venise, neveu de Clément XIII. créé cardinal par Clément XIV et fait prosecrétaire des mémoriaux par Pie VI en 1775. Pour cette charge, il recevait du palais apostolique le traitement fixe de douze cents écus romains par an. soit de six à sept mille francs de notre monnaie. 11 resta à ce poste jusqu'en 1783, et ne fut pas remplacé, la charge devenant vacante pendant les dernières années du pontificat de Pie VI. Elle fut rétablie. en 1800, par Pie VII, avec des pouvoirs très étendus: mais ils furent un peu restreints par Pie VIII (1829). et beaucoup par Grégoire XVI. qui remit aux diverses congrégations et tribunaux compétents, l'examen des affaires au sujet desquelles des grâces lui étaient demandées. Pie IX, le 23 janvier 1847, divisa la secrélairerie des mémoriaux en deux sections : l'une pour les affaires ecclésiastiques, et l'autre pour les affaires civiles. Il régla également que les suppliques, exaucées ou non, ne seraient jamais rendues, mais enregistrées et conservées dans les archives de la secrêtairerie des mémoriaux, pendant dix ans. Cf. *Diario di Borna,* 1847, n. 10.

La liste des secrétaires des mémoriaux, avec quelques notices biographiques sur chacun d'eux, depuis la première moitié du xvt" siècle jusqu'au milieu du ponfilicatde Pie IX, fut dressée,après de multiples recherches, et publiée par Moroni, *Dizionario,* t. XLIV, p. 188-193. Un des premiers en date est saint Charles Borromée, qui, neveu de Pic IV, fut secrétaire des mémoriaux, en 1559, avant d'être cardinal et secrétaire d'Etat. Danla suite, plusieurs autres prélats devinrent secrétaires d'État, après avoir été secrétaires des mémoriaux.

Comme cardinal palatin, le secrétaire des mémoriaux avait une somptueuse habitation dans le palais apostolique du Quirinal.il était reçu par le pape, en audience particulière, deux fois par semaine, le lundi et le vendredi matin.

Les bureaux de la secrélairerie des mémoriaux étaient également au Quirinal. Après l'occupation Quirinal par le roi d'Italie, ils furent transportés au palais Mignanelli, près de la place d'Espagne; puis. 1900, transférés au premier étage du palais de la Chancellerie.

Le dernier titulaire de cette charge fut le cardinal Ricci-Paracciani, mort le 9 mars 1894. 11 n'a jamais été

remplacé, et, depuis lors, les fonctions de la secrétairerie des mémoriaux, dont le personnel fut de plus en plus réduit, se trouvèrent progressivement absorbées par les autres Congregations cardinalices. Cf. M»· Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* in-12, Paris, 1899, 1900, 1907, passim.

'2° *Prélats palatins.* — Ils sont comme les cardinaux palatins, au nombre de quatre : le majordome de Sa Sainteté; le maître de chambre du pape; l'auditeur du très saint-père; le maître du sacré palais.

Le premier d'entre eux est du nombre des prélats dits de *fiocchetti,* ainsi appelés parce qu'ils sont autoris s â suspendre aux harnais de leurs chevaux, comme signe distinctif, des houppes *(fiocchetti)* de soie violette, comme les patriarches. Comme ceux-ci également ils ont le titre d'Excellence, et, dans les chapelles pontificales, ont le pas sur les archevêques et évêques non assistants au trône. Ils timbrent leurs armes d'un chapeau violet, orné de dix glands roses, à moins qu'ils ne soient évêques. En outre, ils peuvent, dans l'antichambre de leurs appartements, dispose!· un baldaquin au-dessus de leurs armes. Leur charge est cardinalice, comme celle des nonces auprès des grandes puissances, et celle des secrétaires des principales Congrégations. A moins de démérite, en effet, ils ne quittent leur charge que pour entrer dans le sacré-collège, car, en dehors' du cardinalat, il n'y a pas d'emploi plus honorable que le leur. Les prélats de *fiocchetti* sont au nombre de quatre seulement : le premier des prélats palatins, c'est-à-dire le majordome de Sa Sainteté, et les trois premiers dignitaires de la Chambre apostolique, c'est-à-dire le vice-camerlingue de la sainte Église, l'auditeur général de la révérende Chambre apostolique, el le trésorier général de la même Chambre. Parmi ces quatre prélats primaires, dits de *fiocchetti,* le majordome occupe le quatrième rang.

Les prêtais palatins, de *fiocchetti,* ou non, s'ils deviennent cardinaux, ont le privilège de diviser leur écusson en deux parties, dans l une desquelles (celle de droite) ils mettent les armes du souverain pontife qui les crée cardinaux, et dans l'autre (celle de gauche) l écusson de leur propre famille. Autrefois, ils pouvaient ajouter à tern's armes, même avant d'être cardinaux, celles du pape qui les avait fait entrer dans la famille pontificale, et ce privilège se trouve parmi ceux que Pie VI accorda à ses familiers, par le bref qu'il leur adressa, la première année de son pontificat, le 22 juin 1775. Ce bref très étendu est rapporté par Moroni, *Dizwnario,* v» *Famiglia pontificia,* t. xxm, p. 96-108. Les successeurs de Pie VI n'ont pas cependant renouvelé ce privilège, de sorte que le majordome et 'e maître de chambre de Sa Sainteté sont presque les seuls à en user actuellement. Cf. Parisi, *Islruzioni per ια segreleria,* l. m,p. 166; Moroni, *op. cil.,* *Palatino,* t. t., p. 197.

I. Le majordome de Sa Sainteté, *Magister domus papæ,* ou *aulæ præfectus,* ou *præfectus sacri palatii apostolici,* est le préfet des sacrés palais apostoliques du Vatican, du Quirinal, du Latran et de Castelgandolfo, dont il est le gouverneur perpétuel. A lui est commise la garde de la personne du pape, et la surintendance de toute la cour. Il est donc le supérieur immédiat de tous les membres de la famille pontificale, non cardinaux. Le majordome a, de tout temps, joui de grandes prerogatives honorifiques, et exercé une autorité très tendue. Il avait même autrefois, et jusqu'à la lin du xi.vsiècle, sur tout le personnel des palais apostoliques, juridiction criminelle et civile. Il était, en outre, comme grand économe du palais, chargé de toutes les dépenses qui se rapportent, en quelque façon, aux palais apostoliques, soit pour le traitement du personnel, soit pour les réparations à faire aux édifices, soit pour l'entretien des collections et musées du Vatican, du Latran, et, avant 1870, du Capitole. A travers les siècles, ces attributions varièrent suivant la volonté des souverains pontifes. Ainsi la préfecture des palais apostoliques a été quelquefois séparée du majordomat, comme elle l'est encore de nos jours, depuis le pontificat ue Pie X. Quelquefois, elle constituait alors un office a part; quelquefois aussi, elle était unie à une autre charge, comme elle l'est maintenant à celle du cardinal secretaire d'État.

Comme chef de la famille pontificale, le majordome appose sa signature à tous les billets de nomination aux différents titres honorifiques ou rétribués du palais, comme ceux de camériers. clercs, chapelains, etc., qui expirent à la mort du pontife et doivent être renouvelés. Il ne signe pas ceux qui se donnent par bref, et qui sont *ail perpetuam rei memoriam.* De lui dépendent la garde noble du pape, la garde suisse, la garde palatine; en un mot, tous les membres du personnel affecté à la garde des portes et escaliers du palais, ou au service des antichambres pontificales. Par suite de ses attributions si nombreuses el si importantes, le majordome jouit, pour lui et ses familiers, de somptueux appartements dans le palais même habité par le pape. Vu le degré qu'il occupe dans la hiérarchie, le majordome est nommé généralement par bref apostolique émanant de la secrétairerie d'État. Cette charge ne devient pas vacante à la mort du souverain pontife; mais, pendant la vacance du Saint-Siège, le majordome remplit les fonctions très importantes de *gouverneur du conclave.*

L'institution du majordomat est très ancienne, soit pour la cour des papes, soit pour les cours des rois et princes séculiers. Il est né, en etlet, de la nature même des choses. Chez toutes les nations, il y a eu, de tout temps, dans les maisons des souverains, un personnage distingue par ses qualités ou ses talents, et à qui en était confiée l'administration générale. Dans l'empire romain, le majordome du palais impérial avait le titre de *Magister officiorum,* et c'était une des charges les plus considérables de l'empire. Code de Justinien, l. Ill, til. xxvi, leg. 6; l. XII, tit. v, leg.3. Cf. Ducange, *Glossarium medial et infimæ latinitatis,* v» *Magister officiorum,* I. tv, p. 179. Il en fut ainsi chez les rois goths et lombards, du vi· au vin· siècle. Cassiodore, *Epist.,* L V, epist. xtv, *P. L.,* t. lxix, col. 654; Muratori, *he anlichità italiane,* 2 in-fol.. Modène, 1717, diss. IV; Ughelli, *Italia sacra,* 10 in-fol., Venise,1717-1722, t, t. Chez les rois francs de la première race, les majordomes, ou maires du palais, prirent un tel ascendant, qu'ils finirent par déposséder leurs maîtres, et s'emparant du sceptre, fondèrent la dynastie des carlovingiens. En Espagne, le majordome était appelé *alcade decode,* et. dans les cours d'Italie, *il gran siniscalco.* Cf. Morcelli, *Lexicon epigraphicum,* 4 in-fol., Bologne, 1835-1813.

A la cour pontificale, dès les premiers siècles, quand les papes habitaient le palais patriarcal de Latran que Constantin leur avait donné, le majordome avait le titre de *vice-dominus.* Il remplaçait, en etlet. le pape, *Dominum aposlolicum,* pour l'administration intérieure du palais, et pour l'entretien des familiers pontificaux, sur lesquels il avait juridiction, et dont il tranchait les différends ou punissait les fautes. Cf. Giorgi, *De lilurgia romani pontificis in celebratione solemni missarum,* 3 in-4'·, Rome, 1744, l. l, c. tv, t. i; Catalani, *Notæ in cæremon. sanctæ romanæ Ecclesiæ,* 2 in-fol., Rome, 1751, I. I. lit. ut, § 5, t. t, p. 152; Cohellio, *Notitia cardinalatus, et romanæ aulæ officialihiis,* in-4·, Rome, 1653, p. 8 sq.; Rasponi, *De basilica et patriarchio lateranensi,* in-4», Rome, 1656, l. IV, c. xm; Galletti, *Del primicerodellaSanta Sedeedi altri uffizia.: maggioridelpalazzo lateranense, Rome,* 1766,p. llsq., 96 sq. A cause de ses fonctions si étendues, le rire-*dominus* avait dans le palais patriarcal de Latran de

vastes appartements à son usage personnel. Cf. Severano, *Memorie sagre,* p. 568.

Le plus antique majordome ou *vice-dominus,* dont l'histoire nous ait conservé le nom, est le prêtre Ampliatus, qui suivit le pape Vigile dans son voyage de Rome à Constantinople, pour la fameuse affaire des Trois Chapitres, en 544, Nous connaissons aussi celui du pape saint Grégoire le Grand (590-604); c'étail l'archidiacre Anatolius. Cf. S. Grégoire, *Epist.,* l. I, epist. xi ; l. VI, epist. lv, P. *L.,* t. i.xxvn, col. 458, 840; Décret de Gratien, part. I, dist. L.XXXIX, c. 3, *Diaconum.* Depuis cette époque, le *vice-dominus* est souvent mentionné dans la correspondance des papes. Cf. Decretal. I. V, lit. ni, c. 38, *Consulere;* Calogera, *Reccollà di opusculi scientifici e filologici,* 20 in-12, Venise, 1755-1765, t. xx, p. 56 sq.; Renazzi, *Notizie storiclie degli antichi vice-domini del patriarchio Lateranense, e de' moderni prefetli del sagro palazzo aposlolico, ovvero maggiordomi pontificii,* in-4», Rome, 1794, ouvrage dédié au neveu et majordome de Pie VI.

Après le pontificat d'Alexandre V, mort en 1410, fut créée une nouvelle charge, qui, sous le nom de préfecture des sacrés palais apostoliques, absorba une grande partie des attributions données jusque-là au *vice-dominus.* Celui qui en fut investi, s'appela dès lors *Magister domus pontificiæ,* dont les Italiens ont fait le *Maestro di casa del papa.* On le voit figurer dans les rôles de Pie II (1458). C'était un prélat, qui, d'ordinaire, devenait cardinal, après avoir partagé, pendant plusieurs années, la surintendance du palais apostolique, avec le maître du Saint-Hospice, officier laïque de grande noblesse. Cf. Ciaconius, *Vitæ et res geslæ summorum pontificum romanorum et S. B. E. cardinalium,* 2 in-fol., Rome, 1602, t. n, p. 668; Renazzi, *Notizie storiclie degli antichi vice-domini e de' moderni prefetli del sagro palazzo aposlolico,* p. 20 sq. ; Baluze, *Vitæ paparum avenionensium,* 2 in-4», Paris, 1693, t. i, p. 1089; Mabillon, *Musæum italicum,* Paris, 1724, 2 in-4», t. H, p. 122; Catalani, *Notæ in cæremon. sanctæ romanæ Ecclesiæ,* 2 in-fol., Rome, 1751, I. I, tit. m, § 5, t. i, p. 152; Gattico. *Acta selecta ca·remonalia sanctæ roman» Ecclesiæ.* 2 in-fol., Rome, 1753, t. i, p. 265 ; Novaès, *Storia de' pontefici,* t. xm, p. 4sq. C'est plus tard, sous le pontificat d'Urbain VIII (1623-1644), que le préfet des palais apostoliques reçut le nom de majordome.

La série chronologique des préfets des sacrés palais, ou majordomes, depuis le milieu du xv» siècle jusqu'à nos jours, avec des notices biographiques assez étendues sur chacun d'eux, a pu être dressée avec exactitude après de nombreuses recherches dans les archives du Vatican. Mais il a été impossible de faire le même travail, aussi complet du moins, pour les siècles précédents, les archives d'alors ayant péri dans le sac de Rome, par le connétable de Bourbon, en 1527, sous Clément VII. On trouvera la série des majordomes de ces trois derniers siècles, dans le *Dizionario* de Moroni, v» *Maggiordomo,* t. xli, p. 247-280. Quelques-uns d'entre eux ayant gardé leur charge après leur promotion au cardinalat, furent appelés, alors, promajordomes. Mais ces cas sont rares, et ce provisoire dura toujours très peu.

Pendant la captivité de Pie VII à Savone, le général Berthier, qui le tenait enfermé, prit le titre de majordome, ou maître du palais du pape. Il voulut même cumuler avec celles-ci les fonctions de maître de chambre et de maître de cérémonies, soit pour les audiences, soit pour tout le reste.

En 1848, Pie IX s;para de la charge de majordome les attributions de préfet des palais apostoliques. Depuis l'élection de PieX, elles sont confiées au cardinal Merry .del Val, secrétaire d'Etat. Cf. Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* in-12, Paris, 1907, p. 479. Pendant la vacance du saint-siège, le majordome est gouverneur du conclave. Ces fonctions lui ont été conférées par Clément XII, dans sa constitution *Apostolatus officium,* du 4 octobre 1737. Cf. *Bullar. roman.,* ›. xm, p. 302. A ce titre il garde les clefs des « roues » ou tours, l. Voij· Conclave, col. 718 sq. La haute charge, dont il est alors investi, donne au majordome le droit, pendant la vacance du Saint-Siège, de faire frapper des médailles à ses armes. Il accompagne les cardinaux et les ambassadeurs qui demandent et obtiennent audience du sacré-college.

2. Le maître de chambre de Sa Sainteté, *Præfectus cubiculi Sanctitatis Suæ,* ou *Magister admissionum,* en italien, *Maestro di camera del papa,* et *introdutlore,* ou *introducitore,* est chargé de tout ce qui est relatif au service des audiences pontificales. Il est donc le chef de la partie du palais apostolique comprise sous le nom *d'anticamera pontificia.* C'est à lui qu'on doit recourir. si l'on veut être reçu par le pape. Comme le majordome, il est institué par billet de la secrétairerie d'Etat. Généralement il passe de cette charge à celle de majordome, et arrive ainsi au cardinalat; mais sa charge devient vacante à la mort du pape, quoique le titulaire y soit ordinairement maintenu par le successeur du pontife défunt. Les fonctions de maître de chambre de Sa Sainteté correspondent à celles de grand chambellan dans la plupart des cours séculières, excepté celles où le rôle d'introducteur est rempli par le grand maître des cérémonies. Cf. Sestini, *Il maestro di camera,* in-4", Florence, 1625; Mazzucchelli, *Scrittori d'ilalia,* 6 in-fol Brescia, 1753-1763, t. v, p. 1895.

Dans l'antiquité chrétienne, au palais patriarcal du Latran, les fonctions de maître de chambre paraissent avoir été dévolues à celui qu'on appelait le *secundicerius.* Le sous-maitre de chambre s'appelait *proximus ab admissione.* Cf. Galletti, *Del primicero ed altri uffiziali maggiori della sanla sede et palazzo Lateranense,* p. 91 ; Bonanni, *Gerarchia ecclesiastica,* in-4», Rome, 1720, p. 472; Lunadoro, *Relazione della corte di Borna,* Rome, 1774, t. n, p. 230 sq. La série chronologique des maîtres de chambre du pape, depuis le xv» siècle jusqu'à Pie IX, a été donnée par Moroni, *Dizionario,* v» *Maestro di camera, t. xi.i,* p. 132-139.

Parmi les prérogatives du maître de chambre, est celle d'être le gardien du sceau pontifical, appelé *anneau du pêcheur.* A la mort du pontife, il doit le remettre au cardinal camerlingue, qui le fait briser. Cette coutume existait déjà sous le pontificat d'Innocent X (1644-1655). Pour tout ce qui concerne les fonctions de maître de chambre par rapport aux audiences pontificales, voir Francesco de' -Medici, *Begolamento per il servizio interno dell' anticamera pontificia,* in-4 . Rome, 1843. Cette charge est actuellement vacante, et provisoirement unie à celle de majordone, dans la personne de Mgr Bisletti.

3. L'auditeur du très saint-père, *Auditor papæ,* en italien, *Udilore di Sua Santità, Uditore di Nosl: Signore, Udilore santissimo;* cette dernière appellation est une traduction fautive du texte latin, *Auditor Sat clissimi.* Ce prélat est nommé, lui aussi, par billet de ! secrétairerie d'État; mais sa charge expire à la mu- du souverain pontife. Cf. bulle de Clément XII, *Aposl,-latus officium,* du 4 octobre 1732, *Bullar. roman* . *t.* xm, p. 302.

Anciennement la charge d'auditeur du très saint-p.-r était très importante, car il avait une juridiction sup· rieure sur les causes civiles et criminelles. On avait droit d'en appeler à lui de toutes les décisions des tribunaux et des Congrégations, dont il pouvait, au noi du pape, casser les sentences. C'était comme la Coure cassation en France, mais concentrée en un seul homn;· jugeant, en dernier ressort, au nom du souverain. Aussi, le pape le recevait-il en audience particulier*

d-mx fois la semaine, le jeudi et le samedi après-midi.

Il était, en outre, comme le jurisconsulte, le théologien el le conseiller intime du pape. Chaque jour, étaient déférées, de tous les pays de l'univers, des causes si nombreuses et si complexes au souverain pontife, qu'il avait, en effet, besoin d'avoir à côté de lui un homme très versé dans les lois, et auquel il confiait l'étude de ces flaires, dont rapport devait lui être soumis. L'auditeur ı tait donc choisi parmi les plus savants et les plus habiles des prélats, ou des avocats. Cf Lunadoro, *Relatione della corte di Roma,* c. xxvu, *Dell' Uditore di Nostro Signore,* Rome. 1774. t. n. p. 222. Sa juridiction était cependant trop étendue pour un seul homme. Elle annulait trop parfois celle des tribunaux, où cependant siégeaient des hommes de très grande valeur. Elle fut donc restreinte, à diverses reprises, et diminua sensiblement, dès les premières années du xixc siècle. Pour lrs variations qu'elle subit à diverses époques, voir bulle de Paul V, *Universi agri,* du 12 mars 1612; bulle d'Innocent XI, *Licet ronianum pontificem,* du 28 juin 1689; d'innocent XII, *Ad radicitus,* du 30 août 1692, et *U imanus pontifex,* du 17 septembre de la même année; de Clément XIll, *Licet curandum,du* 28décembre 1762; de Pie VH, *Post diuturnas,* du 30 octobre 1800; Motu proprio de Pie VH, *Quando per ammirabile,* du 16 juillet 1816, et *.\ello stabilire,* du 22 novembre 1817; Molu proprio de Léon XII, *Dopo le orribili calamité,* du 5 octobre 1824; *Bullar. roman.,* t. v, p. 23; t. vin, p. 527; t. tx, p. 264; *liullar. roman, continuât., t.* il, p. 373; t. xi, p. 48; t.' xiv, p. 47, 444; t. xvi, p. 128. Cf. Villetti, *Pratica della curia romana,* c. IX, *Del tribunal# dell' uditore del papa,* in-4", Rome, 1815. Pour ses jugements, l'auditeur du très saint-père tenait une audience publique, une fois par semaine, généralement le mardi, dans une salle contiguë aux appariements qu'il occupait dans le palais du Quirinal.

La juridiction de l'auditeur du très saint-père, déjà i ien restreinte par Pie VII et Léon XII, le fut encore plus par Grégoire XVI. dans son édit du 5octobre 1831, intitulé *Regolamenlo organico per l'amministrazione della giustizia civile,§* 11, publié dans *laRaecoltà delle leggi,* t. v, p. 1, 400; et dans celui du 10 novembre 1834, intitulé *Regolamenlo legislative e giudiziario per gli affari civili,* S 277-279, *Raccoltà delle leggi,* t. x, p. I sq. Vingt ans plus tard, Pie IX la restreignit davantage encore, et n'en laissa subsister que quelques vestiges. Cf. *(liornale di Roma,* 1854. n. 60, 61.

L'auditeur du très saint-père avait une autre fonction, également très importante autrefois. Il était le secrétaire de la Congrégation cardinalice pour l'élection des évêques. Instituée par Innocent XI (1676-1689) et tombée ensuite en désuétude, elle avait été rétablie par Benoît XIV, bulle *Adaposlolicæ servitutis,* du 17octobre 1740, *Bullar. magn.,* t. xvi, p. 7; mais elle dura peu, probablement à cause de l'opposition des ambassadeurs des diverses puissances. L'auditeur du très saint-père n'en resta pas moins chargé de prendre les informations secrètes et conlidentielles sur les sujets qui paraîtraient dignes de l'épiscopat, et de les proposer ensuite au pape, â mesure que les vacances se produiraient. Cf. bulle de Grégoire XIV, *Onus apostolicie servitutis,* du 15 mai 1591, *Bullar. magnum,* t. v, p. 268.

Léon XIII, par sa bulle *Immortalis,* du 21 septembre 1878, remit en vigueur l'institution d'Innocent XI et de Benoît XIV, mais presque uniquement pour les évêques i Italie. Quant aux autres nations, elle n'avait pas à - en occuper, vu l'existence, pour la plupart, de concordats entre le Saint-Siège et les chefs d'Etat. Ce ne fut lus une Congrégation cardinalice, comme au temps de Benoît XIV, mais simplement une commission *De eliiendis Italiie episcopis.* Elle était composée de cinq ‹ irdinaux, et l'auditeur du pape en était le secrétaire. A lui incombait le soin de dresser le procès canonique; d'envoyer le billet de nomination à un évêché, an nom du souverain pontile ; puis, de recevoir des nouveaux élus le serment et la profession de foi. Cette commission tenait ses réunions au Vatican, à la secrétairerie d'Etat; mais elle fut supprimée par Pie X, peu après son élection (19 décembre 1903), et ses fonctions furent dévolues au Saint-Office. Depuis lors, la charge d'auditeur du très saint-père est vacante. Le plus ancien auditeur du pape, dont on ait pu retrouver le nom, est celui de Paul Il (1464-1471). La liste chronologique des auditeurs du pape a pu être reconstituée, pour ces trois derniers siècles: mais moins complètement cependant que celle des maîtres de chambre et des majordomes. Elle a été publiée par Moroni, *Dizionario,* v» *Uditore del papa,* t. lxxxii, p. 201-205.

4. Le maître du sacré palais apostolique. *Magister sacri palatii apostolici,* en italien. *Maestro del sacro palazzo apostolico.* Il est comme le théologien du pape, chargé de surveiller, au point de vue de la foi. la publication des ouvrages qui s'impriment à Rome. A lui aussi incombe le soin de recevoir le texte des sermons qui doivent être prononcés devant le pape. En outre, il est de droit consulteur du Saint-Office, des Rites, des Indulgences et des Reliques, de l'index, de l'examen des évêques, de la correction des livres de l'Église orientale, de l'examen des curés des paroisses de Rome. H est aussi le président du collège, ou faculté de théologie, dans l'université romaine de la Sapience, pour la collation des grades de licencié et de docteur en théologie.

Cette charge si importante et si honorable est â vie. Comme les précédentes, elle est conférée par billet de la secrétairerie d'Etat, et toujours à un dominicain, choisi parmi les plus distingués et les plus instruits de l'ordre. Il n'a pas le titre de *monsignor,* quoiqu'il lui ait été attribué dans le rôle du palais de Sixte-Quint, pour l'année 1589; mais ce titre ne lui a pas été conservé dans la suite, et a été remplacé par celui de *Reverendissimo* que même les cardinaux doivent lui donner. Il ne porte pas l'habit prélaticc, mais celui de son ordre, même dans les chapelles et fonctions pontificales, ou il prend rang à côté des auditeurs de Rote. Avec ceux-ci, en temps de vacance du saint-siège, il est chargé de garder l'une des « roues » ou tours du conclave. Voir Conclave, col. 718. Cf. Bernini, *Il tribunal della sacra rota romana, m-tf.* Rome, 1717, p. 100; Catalan!, *De magistro sacri palatii apostolici libri duo, quorum alter originem, praerogativas ac munia, altoeorum seriem continet qui eo munere ad hanc usque diem, donati fuere,* in-4°, Rome, 1751. p. 39.

Comme familier intime du pape, placé dans la hiérarchie parmi les prélats palatins, avant même les caméricrs secrets, des appartements lui sont réservés dans les palais pontificaux. Avant 1870, il habitait le palais du Quirinal; il a maintenant son logement au Vatican, au rez-de-chaussée de la cour Saint-Damase, à gauche en entrant. Il reçoit généralement dans la matinée, de 9 heures à midi. Cf. Mgr Batlandier, *Annuaire pontifical catholique,* in-12, Paris, 1901, p. 474.

L'origine de celte charge éminente est fort ancienne, car elle remonte au commencement du xm® siècle. Saint Dominique fut le premier maître du sacré palais. Nommé à cet office par Honorius III, en 1218, il le conserva trois ans. Cf. Fontana, *Syllabus magistrorum sacri palatii apostolici,* in-4°, Rome, 1663, p. 1; Catalans, *De magistro sacri palatii apostolici,* p. 2. Saiut Dominique venait d'obtenir pour ses religieux l'église et le couvent de Sainte-Sabine, sur le mont Aventin, avec une partie du palais attenant, et habité alors par le pape. Pendant que les cardinaux, les prélats ou d'autres hauts personnages étaient en audience chez le soir.erain pontife, le saint remarqua que leurs serviteurs, ou familiers, perdaient le temps dans les anticham ı -. soit en jeux inutiles, soit en conversations vaines . t

souvent en médisances sur le compte du prochain. Affligé de cet état de choses, et désireux d'y remédier, il conseilla au pape de désigner un prêtre instruit, pour leur donner, pendant ce temps-là, des conférences sur les vérités chrétiennes du dogme et de la morale. Honorius goûta ce conseil, et le chargea lui-mème de ce travail. Saint Dominique commença par leur expliquer les Épilres de saint Paul. Les fruits de cette prédication furent si abondants que le pape voulut rendre permanente celte institution si salutaire. Saint Dominique continua, plusieurs années, aux familiers du palais apostolique ce cours d'instructions suivies. Après lui, un religieux de son ordre en fut chargé avec le titre de Maître du sacré palais ; et il en est ainsi depuis bientôt sept siècles.

Dans la suite, l'usage s'introduisit, à la cour romaine, de faire aux cardinaux et aux prélats, en présence du pape, des prédications pendant l'Avent et le Carême, tandis que, dans une autre salle, on en faisait aux familiers et domestiques des cardinaux et des prélats. Pour ces prédications aux familiers, le Maître du sacré palais se fit alors remplacer par un de ses compagnons; mais il assista lui-mème à celles qui avaient lieu dans la chapelle pontificale. Calixte 111, par sa bulle *Licet ubilibet ad seminandum verbum dominicum,* du 13 novembre 1456, rapportée par Fontana, *Syllabus magistrorum sacri palatii,* p. 7, et par Catalan·, *De magistro sacri palatii,* p. 18, lui avait donné le droit de reprend re, même en public, les orateurs qui prêcheraient en la présence du pape, dans le cas où ils s'écarteraient des règles de la foi. Calixte III prit cette détermination sévère, dans la crainte qu'une erreur échappée au prédicateur en présence du pape, ne fût ensuite attribuée au Saint-Siège par les nombreux fidèles qui accouraient à Rome, de tous les points de l'univers. Il décréta, en même temps, la peine de l'excommunication pour tout prêtre, séculier on régulier, qui prêcherait dans la chapelle pontificale sans la permission expresse du Maître du sacré palais. De là vint, pour les prédicateurs des chapelles papales, l'obligation de soumettre au préalable leur sermon au maître du sacré palais, et de lui en laisser une copie que celui-ci parcourt des yeux, en même temps qu'ils débitent eux-mêmes leur discours.

Dans le Ve concile œcuménique de Latran, sess. X, par le décret *Nos ne id quod ad Dei gloriam,* du 4 mai 1515, Léon X ordonna que nul livre ne fût imprimé â Rome, ou dans la province romaine, sans l'approbation du cardinal vicaire et du Maître du sacré palais. Paul V renouvela ces ordonnances, et Urbain VIII alla même plus loin. Il ordonna que l'auteur d'un livre, s'il habitait les États de l'Église, ne pourrait le faire imprimer, même ailleurs, sans la permission du Maître du sacré palais. Cf. Fontana, *Syllabus magistrorum sacri palatii,* p. 11, 16 sq., 29 sq. ; Catalani, *De magistro sacri palatii,* p. 32. Cette défense fut renouvelée par Benoit XIV, mais il n'en est pas fait mention dans la récente constitution de l'index, *Officiorum ac munerum,* publiée par Léon XIII, le 6 février 1897.

A toutesces fonctions, le Maître du sacré palais joignit, pendant quelque temps, celle de professeur de théologie, dans le palais apostolique. Dés le commencement du XV· siècle, en 1409, il avait été chargé par Alexandre V d'y enseigner la théologie, et de répondre à toutes les questions qui lui seraient proposées, sur ces matières. Cf. Gatlico, *Acta selecta cæremonialia sanclæ romance Ecelesiæ ex variis manuscriplis, codicibus et diariis sæculorum xv, xvi et xvrt,* in-fol., Rome, 1753. p. 271. Saint Pie V, dans le même but, créa dans la basilique vaticane une prébende de chanoine théologal, et l'assigna à perpétuité au Maître du sacré palais, avec l'obligation d'enseigner aux membres du chapitre et au personnel du palais la pure doctrine de saint Thomas d'Aquin. Cf. bulle de saint Pie V, *Jn eminenti militantis Ecelesiæ specula,* du 26 juillet 1570, rapportée par Fontana. *Syllabus magistrorum sacri palatii,* p. 36 sq.; *Bullar. roman.,* t. tv, part. Ill, p. 117 sq. Le P. Manriquez, espagnol, en fut le premier titulaire. A sa mort, survenue trois ans après, Grégoire XIII, par déférence pour les chanoines, enleva cette prébende au Maître du sacré palais, et régla qu'elle serait attribuée, à l'avenir, à l'un des membres du clergé romain, docteur en théologie. *Collectio bullarum, brevium, aliorumque diplomatum sacrosanclæ basilicæ valicanæ,* 3 in-fol., Rome, 1747-1752, t. m, p. 102 sq.; Novaès, *Storia de' ponlefici,* t. vu, p. 246. Le Maître du sacré palais reçut, en retour, une large compensation. Cf. bulle de Sixte-Quint, *Romanum decet pontificem,* du 29 octobre 1586, publiée par Fontana, *Syllabus magistrorum sacri palatii,* p. 51 sq. Il garda cependant la faculté qu'il avait, depuis fort longtemps, de conférer aux séculiers et réguliers les grades de docteur en philosophie et en théologie. Ce droit, comme celui de présider le collège de théologie à l'université de la Sapience, lui fut confirmé par plusieurs papes, entre autres par Léon XII, bulle *Quod divina sapientia,* du 26 août 1824. Cf. Caterini, *Collectio legum et ordin. de rec.a studiorum ratione,* t. I, p. 17; t. n, p. 53, 271.

Depuis saint Dominique (1218) jusqu'à nos jours, la charge de Maître du sacré palais a toujours été confiée à un dominicain. H n'a jamais été dérogé à cet usage sept fois séculaire, quoiqu'il n'y ait aucune prescription écrite à ce sujet. Ce poste n'est pas, à proprement parler, cardinalice; mais un bon nombre de ceux qui l'ont occupé, ont été élevés aux honneurs de la pourpre romaine. Comme prélat palatin, le Mailre du sacré palais timbre ses armes d'un chapeau noir, d'oû pendent six glands de la même couleur.

L'histoire des Maîtres du sacré palais a été écrite par le dominicain Fontana, jusqu'à la biographie de Raymond Capizucchi, élu en 1654, et créé cardinal en 1681. par Clément X. *Syllabus magistrorum sacri palatii apostolici,* in-4», Rome, 1663. Elle l'a été aussi par l'oratorien Catalani, jusqu'à la vie de Ridolti. élu par Clément XII, en 1738, et mort en 1749. *De magistro sacri palatii apostoloci libri duo, quorum aller originem, prærogalivas ac munia ; aller eorum seriem continet qui eo munere ad hanc, usque diem donati fuere,* in-4», Rome, 1751. Au point de vue de la critique historique, l'ouvrage de Catalani est plus estimé. La série chronologique des Maîtres du sacré palais a été continuée par Moroni, depuis l'an 1751 jusqu'au pontificat de Pie IX, *Dizionario,* v» *Maestro del sagro palazzo aposlobco,* t. xi.t, p. 209-218. Ceux qui viennent ensuite, depuis le pontificat de Pie IX jusqu'à nos jours, sont indiqués par Ms· Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1901, p 482.

Les papes, pendant leur résidence à Avignon, eurent prés d'eux les Maîtres du sacré palais. Durant le grand schisme d'üccident, les antipapes voulurent en avoir aussi. Parmi ceux-ci, le fameux et tenace Benoit XIII (Pierre de Lune) choisit, pour remplir ces fonctions auprès de lui, le dominicain saint Vincent Ferrier, qui était de son obédience. Le saint conserva cette charge jusqu'à la tenue du concile de Constance et à l'élection de Martin V (14'17).

Dans la partie du palais du Quirina), habitée par b - Maîtres du sacré palais jusqu'en 1870, se trouvaient d· - fresques représentant les portraits de tous ceux qui occupèrent ce poste, depuis l'origine jusqu'au pontifie. : de Pie IX. Ces fresques sont actuellement détruites, mais une gravure en a été faite. Elle a été reproduite par les soins du P. Lepidi, actuellement Maître du sacr- palais. On en voit un exemplaire réduit dans quatre planches insérées par Mo·· Battandier, dans l'Annuaire *pontifical catholique,* 1901, p. 475-481.

Autrefois, le Mailre du sacré palais avait une audience du pape chaque semaine, le mardi malin. Maintenant,

il ne l'a plus que deux fois par mois : le premier et le troisième mercredi, dans la soirée. Cf. *Horaire des audiences approuve par Sa Sainteté Pie X, le 31 octobre 1903,* dans M«r Batlandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1907, p. 75.

3' *Camériers secrets participants, Cubicularii summi pontificis.* — Ilssont comme les chambellans intimesdu souverain pontife et rangés parmi les prélats palatins. Ils ont le titre de monseigneur. Leur nomination est faite par un billet signé du majordome, et leur charge expire à la mort du souverain pontife. Au début d'un nouveau pontificat, ils ne la gardent que si le successeur du pape défunt les confirme. Ils dépendent, à la fois, et du majordome, comme préfet des palais apostoliques, et du maître de chambre, comme préfet des antichambres pontificales. Cf. Ducange, *Glossarium niediæ et infinite latinitatis,* v' *Cubicularius,* l. κ, p. 683 si].; Galletti, *Del primicero della sanla sede, e di alteri uffiziali maggiori del palazzo laleranense,* p. 50; Gallico, *Acta selecta cæremonialia,* p. 263. Leurs privilèges sont exposés dans la bulle de Grégoire XV, *Non solum,* du 31 mars 1621, et dans les décrets de Paul 111, *Ne amplius,* du 22 décembre 1531. et de Jules III, *Solvit,* du 13 février 1553, rapportés par Guerra, *Epitome pontificiarum constitutionum,*4 in-fol., Venise, 1772, t. i, p. 183, 384. Sur leur costume, voir Moroni, *Dizionario,* v» *Camerieri del papa,* t. vu, p. 28 sq.; v» *Mantelletta,* t. x l , p. 150-154; v· *Mantellone,* t. x l , p. 155-160.

Les camériers secrets participants se divisent en deux classes : 1. les camériers secrets participants assimilés aux prélats; 2. les camériers secrets participants de service ordinaire auprès du souverain ponlife.

I. *Camériers secrets participants assimilés aux prélats.* — Ils sont au nombre de cinq : l'aumônier secret; le secrétaire des brefs aux princes; le substitui de la secrétairerie d'Etat, ou secrétaire du chiffre; le sous-dataire; le secrétaire des lettres latines.

a) *L'aumônier secret.* — Il a toujours un titre d'archevêque *in partibus,* est au nombre des évêques assistants au trône pontifical, et, d'ordinaire, est, en outre, chanoine d une des basiliques patriarcales de Rome. Ses appartements, autrefois, étaient tantôtau Quirinal, tantôt au Vatican, selon que le pape habitait lui-même l'un ou l'autre de ces palais. A côté de ses appariements personnels, étaient les vastes locaux de l'aumônerie apostolique dont il est le préfet. Cf. Chattard, *Del Valieano,* t. ni, p. 72, 310, 327. De lui dépendent un certain nombre d'employés. Il est, en outre, supérieur de plusieurs orphelinats, écoles gratuites et hôpitaux de Rome, entretenus par le saint-père. Il avait aussi sous ses ordres beaucoup de médecins qu'il envoyait soigner les malades, et des pharmaciens chargés de leur donner les remèdes: car, depuis fort longtemps, les papes avaient institué, soit à Rome, soit dans leurs États, cette assistance médicale gratuite dont l'Église a eu, comme de toutes les bonnes œuvres, l'initiative. Cf. Cardella, *Memorie sloriche del cardinali,* t. vi, p. 10; t. vu, p. 133:Novaès, *Vita de' pontefici,* t. ix, p. 18; t. x, p. 126.

Avec des attributions si étendues, l'aumônier secret avait, chaque semaine, une audience du pape, le mardi matin. Il lui rendait compte des demandes de secours reçues, et du résultat des enquêtes faites pour contrôler la vérité des motifs invoqués. Maintenant, cette audience n'a lieu que deux fois par mois, le second et le quatrième lundis dans la soirée. Cf. *Horaire des audiences approuvées par Sa Sainteté Pie X, le 31 octobre 1903,* dans Mor Baltandier, *Annuaire pontifical catholique,* in-12, Paris, 1907, p. 75.

L'aumônerie pontilicale est certainement d'origine très ancienne, car, de tout temps, les souverains pontifes furent les intermédiaires enlre les riches et les pauvres, donnant largement à ceux-ci ce qu'ils recevaient de ceux-là. Quelquefois, ils les servaient eux-mêmes à table, et leur lavaient les pieds, comme il est raconté de saint Grégoire le Grand. Mais, comme les suppliques qu'on leur adressait pour obtenir des secours étaient nombreuses, et que le contrôle en était indispensable, ils confièrent ce soin délicat à l'un de leurs familiers, en qui ils avaient pleine conliancc. Les premiers aumôniers des papes furent les diacres, et saint Laurent fut de ce nombre. Dans le principe, en effet, l'aumônier secret n'était pas revêtu du caractère épiscopal, et sa charge n'était pas à vie. Dès le xm· siècle, on voit l'aumônier du pape figurer dans le rôle de Nicolas III (1277) comme familier intime. Cf. Galletti, *Memorie di tre antiche chiese di Itieti, in-4,* Rome, 1765, p. 172, reproduisant un vieux parchemin du Vatican, conservé dans le t. vin des *Miscellanee Ludovisiane.* Les papes, durant leur séjour â Avignon, eurent également leur aumônier secret. Cf. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum,* 5 in-fol., Paris, 1717, t. n, col. 905; Mabillon, *Musæum ttalicum,* 2 in-4·, Paris, 1724, t. Il, p. 257. 486.

Les sommes distribuées par les soins de l'aumônier secret furent, de tout temps, fort considérables. Sous Pie V, elles furent de plus de 60000 écus par an, c'est-à-dire plus de trois cent mille francs de notre monnaie, sans compter ce que le pape donnait par ailleurs. Cf. Fanucci, *Traltato di lutte, le opere pie dell' aima città di Huma,* in-4·, Rome, 1601. p. 11 sq. Elles se maintinrent dans ces chiffres, au cours des siècles suivants. Cf. Moroni, *Dizionario, v· Elemosiniere del papa,* t. xxi, p. 166-174. Malgré la pauvreté actuelle des papes, dépouillés de tout leur domaine temporel, ces largesses royales n'ont pas diminué. En 1895, Léon XIII, par le moyen de son aumônier secret, lit distribuer près de 430 000 francs, sans compter ce qu'il avait prélevé sur sa cassette particulière, et les autres secours qu'il lit parvenir à une foule de personnes par une voie différente de celle de l'aumônerie apostolique. Cf. Mur Batlandier, *Annuaire pontifical catholique,* in-12, Paris, 1899, p. 470. Le dernier aumônier secret a été Msr Costantini. archevêque titulaire de Patras, qui, après avoir occupé ce poste pendant une dizaine d'années, est mort le 14 novembre 1906.

bj Le secrétaire des brefs aux princes, ab epistolis ad principes; en italien, *segrelario de' brevi a' principi.* Cette charge est à vie, et le prélat palatin qui en est titulaire est généralement chanoine d'une des basiliques patriarcales de Rome. Autrefois, il était reçu en audience particulière par le pape, deux fois la semaine, le lundi et le jeudi après-midi. Maintenant, il ne l'est plus que deux fois par mois : les second et quatrième lundis vers le soir, après l'aumônier secret. Cf. *Horaire des audiences approuvées par Sa Sainteté Pie X, le31 octobre 1903,* dans Mur Baltandier, *Annuaire pontifical catholique,* in-12, Paris, 1907, p. 75. Ses fonctions sont de rédiger les lettres pontificales aux souverains, aux princes, aux évêques, et autres personnages haut placés. Il leur répond également au nom du pape. D'ordinaire, il souscrit les lettres écrites sur parchemin et scellées de l'anneau du pêcheur. Les autres sontsignées par le pape et revêtues de son sceau personnel et privé. Le secrétaire des brefs aux princes est aussi chargé de composer les allocutions latines que le pape prononce en consistoire. Il collabore également, en très grande partie, à la rédaction des encycliques et des autres lettres apostoliques adressées parle souverain pontife, soit à l'épiscopat du monde entier, soit à quelque nation particulière. Comme il est choisi parmi les prélats les plus instruits et les plus versés dans la connaissance approfondi, de la langue latine, il est. en outre, employé par le pape, dans beaucoup d'autres affaires très importantes. Seul, il ne pourrait suffire à cette tâche. Sous ces ordres, il donc un substitut et plusieurs aides.

Dans les cérémonies solennelles des canonisations, le secrétaire des brefs aux princes répond au nom du pape aux inslances faites, à trois reprises différentes, par les avocats consistoriaux, au nom des postulateurs de la cause, pour obtenir que le bienheureux soit inscrit au catalogue des saints. Voir Canonisation, col. 1655.

Pour l'histoire des prélats ayant occupé cette charge, et touchant les prérogatives dont ils jouissent, lire Buonamici. *De claris ponli/icarum epistolarum scriptoribus,* in-4". Rome, 1753. Plusieurs deces prélats sont devenus cardinaux; quelques-uns même devinrent papes. Parmi ceux-ci, on cite Pie II, Marcel II et Clément IX.

c) *Le substitut de la secrétairerie d'État et secrétaire </« chiffre.* — En latin, *ciferator;* autrefois *silentiarius,* ou simplement *notarius;* en italien *segretario delta titra.* Cette double fonction n'a pas toujours été remplie par la même personne ; elle coexiste surtout depuis la réorganisation de la secrétairerie d'Etat au début du xix· siècle. Comme secrétaire du chiffre, le substitut, depuis lors, s'occupe spécialement de la correspondance secrète entre la secrétairerie d'Etat et les nonces apostoliques. Il a aussi la garde de tout le dossier concernant les affaires diplomatiques. Par suite, quand lecardinal secrétaire d'Élat ne peut avoir du pape son audience quotidienne, parce qu'il reçoit lui-même le corps diplomatique, c'est le substitut qui se rend, à sa place, chez le souverain pontife. Il en est ainsi, une fois par semaine, tous les vendredis matin, à 9 heures. Cf. *Horaire des audiences approuvées par Sa Sainteté Pie X, le 31 octobre 1903,* dans Msr Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1907, p. 75.

L'usage d'un chiffre propre à assurer le secret pour la correspondance conlidentielle, est très ancien dans la cour romaine. Cf. Marini, *Archiatri pontificii,* t. Il, p. 165.

Le substitut de la secrétairerie d'Î'.tat et secrétaire du chiffre est généralement, comme les autres camériers secrets participants, chanoine d'une des basiliques patriarcales de Rome. Il peut parvenir aussi aux honneurs du cardinalat.

d\ Le sous-dataire. — Ses fonctions sont de souscrire les brefs de la Daterie et les copies officielles, ou *transsumpla.* Il transmet aux employés de la Daterie les ordres du cardinal dataire, et veille à leur exécution. A l'audience du pape il accompagne le cardinal dataire, ou même le remplace, si celui-ci ne peut s'y rendre.

e) *Le secrétaire des lettres latines, scriba ab epistolis lalinis.* — Ce prélat est chargé d'écrire au nom du pape aux évêques et à d'autres personnages Ses attributions sont analogues à celles du secrétaire des brefs aux princes, mais à un degré inférieur. Ces deux postes sont donc réellement distincts; mais il n est pas rare que le secrétaire des lettres latines soit, après quelque temps, promu à celui des brefs *ad princii.es.* Ses fonctions ont une réelle importance; aussi autrefois avait-il également audience du pape, deux fois la semaine : le mercredi et le samedi soir. D'après le nouvel horaire approuvé par Pie X, il ne l'a plus maintenant que deux fois par mois : les second et quatrième vendredis dans la soirée. 1l a, lui aussi, un substitut et plusieurs ailles.

2. *Camériers secrets participants de service ordinaire aupr. s du S'.uwrain jxmlile.* — Ils sont au nombre de quatre : le *coppiere,* ou grand échanson; le secrétaire d'ambassade; le *guardaruba,* ou gardien du vestiaire pontifical; un autre prélat sans fonctions spéciales. Autrefois, le nombre des camériers secrets participants, de service ordinaire auprès de la personne du pape, était plus considérable. Il y en eut huit, sous Sixte-Quint. Ce nombre monta jusqu'à vingt, sous Clément X. Il n'y en avait plus que onze, sous Pie VI ; et Pie VU les réduisit à quatre. Depuis lors, ce nombre n'a pas varié.

a} Le coppiere, en latin, *pincerna. Cf.* Ducange, *Glossarium mediæ et infimes latinitatis,* t. v, p. 259. C'est le grand échanson de la cour pontificale. Son nom lui vient du mot italien, *coppa,* coupe. Il a dans ses attributions l'ordonnance de la table du souverain pontife. Dans les diners d'apparat, il l'assiste à table, et lui verse à boire. En l'absence du maître de chambre, il le remplace pour les audiences solennelles.

6) Le *secrétaire d'ambassade* est chargé d'aller saluer au nom du pape les personnages souverains, à leur arrivée à Rome, de leur faire connaître quand le pape pourra les recevoir, et de les introduire auprès de Sa Sainteté. En outre, en calèche découverte, et accompagné de laquais en livrée, il leur porte les cierges de la Chandeleur que le pape leur destine: les palmes du dimanche des Rameaux; les *Agnus Dei,* et autres présents.

c) Le *guardaroba,* ou gardien du vestiaire pontifical, est chargé de porter, en grande cérémonie, aux nouveaux cardinaux, le chapeau rouge cardinalice, après qu'il leur a été imposé par le pape, en consistoire public.

d) Le quatrième camérier secret participant, de service ordinaire auprès du souverain pontife, n'a pas de fonctions spéciales. Quelquefois, ii est le trésorier secret, et distribue, au nom du pape, les aumônes d'un caractère plus confidentiel, et qui ne passent point par le grand aumônier; d'autres fois, il est le secrétaire intime, ou même le bibliothécaire particulier.

4" *Le sacrisle, præfectus sacrarii aposlolici,* ou curé des sacrés palais apostoliques. Suivant une coutume qui remonte au xill' siècle, ce prélat appartient toujours à l'ordre des ermites de Saint-Augustin, ainsi que le sous-sacriste, *sub-præfeclus sacrarii aposlolici.* A lui également est toujours réservé le litre d'évêque de Porphyre, *in partibus,* l'un des rares évêchés non résidentiels, pourvus encore de quelques rentes. Ses fonctions sont d'être le gardien officiel de la sacristie pontificale, si riche en vases sacrés, ornements précieux, mitres, tiares, etc. Autrefois, le sacriste avait des appartemenls luxueux au Quirinal, tandis que le sous-sacriste habitait le Vatican. Maintenant, ils résident l'un et l'autre dans ce même palais. Le sacriste était curé des trois palais apostoliques du Quirinal, du Vatican et du Latran. Pendant longtemps, il fut même le confesseur du pape. Dans les chapelles pontificales, il prend rang parmi les évêques assistants au trône.

Le sacrisle a une chapelle toujours très abondamment fournie de reliques, et souvent on s'adresse à lui pour en obtenir. On trouvera de nombreux détails sur cette charge, et sur les personnages qui l'ont occupée depuis six siècles et plus, dans l'ouvrage de l'auguslinien Rocca.qui fut lui-mêmesacriste du pape. *Chronhistoria de apostolico sacrario, nomenclaturam, institutionem et seriem sacristarum in augustiniana familia conservatam,* Rome, 1605; continué, complété et inséré dans les *Opera omnia* du même auteur, 2 in-fol.. Rome, 1719, t. i, p. 318-510. Voir aussi Cancellieri, *De secretariis basilicæ Valicanæ, veleris ac novæ,* 4 in-4». Rome, 1788, t. i, p. 333-550.

Pendant le conclave, c'est le sacriste qui est chargé de célébrer la messe devant les membres du sacré-collège.

5» *Le secrétaire de la Congrégation de la cérémoniale. A secretis S. C. cæremonialis.* — Ce prélat est toujours choisi parmi les maîtres de cérémonies pontificaux, les plus versés dans la connaissance du cérémonial. Ses fonctions, en effet, sont d'introduire les personnes royales et princières aux audiences solennelles du souverain pontife, ainsi que les ambassadeurs qui

présentent officiellement au saint-père leurs lettres de créance, ou leurs lettres de rappel.

H. PRÉLATS DE LA RÉVÉRENDE CHAMBRE APOSTOLIQUE. — La révérende Chambre apostolique avait autrefois des attributions très étendues. Elle représentait l'administration publique de l'État pontifical et de son trésor. Déjà, sous les empereurs romains, on appelait *caméra,* l'endroit où étaient conservés les deniers publics, les titres de propriété et les registres de l'État. Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infinite latinitatis,* v» *Camera,* t. n. p. 48 sq. Plus tard, ce mot désigna également les ministres et l'ensemble des employés préposés, soit à la garde des registres, soit à la gestion du trésor public. De là aussi le mot de camerlingue, pour indiquer le premier de ces officiers, celui qui, par excellence, avait le droit de parler dans la *chambre du trésor : ærarii quæstor; curator pecuniæ publicæ.* Cf. Ducange, *Glossarium,* v» *Camerlengus,* t. Il, p. 54; Muratori, *Antiquitates llalicæ medii ævi,* 6 in-fol.. Milan, 1738-1742, t. I, col. 949. La Chambre apostolique correspondait donc au ministère des finances, et à ce qu'on appelle en France *l'administration des domaines.* Elle formait comme un tribunal, chargé de statuer sur toutes les causes litigieuses en matière de redevances, d'impôts, de dîmes, de monnaies, de comptabilité publique, de travaux d'ordre général, comme les ponts et chaussées, les canaux, les routes, les pâturages, etc. C'était donc aussi une sorte de *Gourdes comptes.* Vu ses nombreuses attributions, elle devait se réunir au moins deux fois par semaine, le lundi et le vendredi, suivant les prescriptions édictées par Léon X, en 1513. A sa tête était le cardinal camerlingue. Après lui. venait le gouverneur de Rome avec le titre de vice-camerlingue ; puis, le trésorier général et l'auditeur général de la révérende Chambre apostolique. Au-dessous de ces hauts dignitaires, $e trouvaient les prélats clercs de la Chambre apostolique, "formant comme son conseil d'administration. Leur nombre varia selon les temps. Sous Sixte-Quint (1585-1590), il fut de douze; ils sont, de nos jours, huit seulement. Quelques-uns de ceux-ci avaient des charges spéciales, comme président des subsistances, des eaux et chaussées, des archives, des armes, etc. D'autres avaient le titre et les fonctions d'avocat des pauvres ou avocat d'office; d'avocat générai du fisc pour les causes civiles; de procureur général du fisc et de la révérende Chambre apostolique pour les causes d'ordre criminel; de commissaire généra) de la révérende Chambre apostolique, etc. En outre, il y avait un certain nombre de commissaires-substituts et de secrétaires. Les bureaux furent longtemps au palais de *Monte Citorio, où se* trouve actuellement le parlement italien; puis, vers la fin du règne de Pie IX, ils furent transportés à la place Navone. Cf. Gomez. *Commentarius in constitutiones Cameræ apnstolicæ,* in-fol., Paris, 1546; Zotlo, *Commentaria in constitutiones Cameræapostolical,* in lol., Rome, 1546. Moroni, *Dizionario,* v» *Camera apostolica,* l. vu, p. 1-17; Lucius Lector, *Le conclave, législation ancienne el moderne,* in-8°, Paris, 1894. c. vu, p. 278 sq. ; Mar Batlandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1899. p. 461 sq.

Depuis que le souverain pontife a été dépouillé de son domaine temporel, la révérende Chambre apostolique a perdu presque toutes ses attributions. Nous ne dirons donc que quelques mots des prélats qui la composent encore.

1“ *Le cardinal camerlingue de la sainte Église romaine.* — Il ne faut pas le confondre avec le cardinal camerlingue du sacré-collège. Dans l'antiquité chrétienne, les fonctions de camerlingue de la sainte Église étaient remplies par le *vice-dominus* du palais pontifical de Latran. Ce haut dignitaire avait, en effet, la surintendance sur tous les biens de l'Eglise, avec la mission de les administrer, line partie de ces fonctions passèrent ensuite au *restararius Ecclesiæ romana·,* à qui élail confiée la garde des ornements précieux et du trésor pontifical. Cf. Ducange, *Glossarium,* v» *Vestararius,* t. vi, p. 786; Muratori, *Antiquitates llalicæ medii ævi,* t. i, col. 949; t. Il, col. 194; Cancellieri, *De secretariis basilicæ valicanæ veteris el novæ,* 4 in-4°, Rome. 1788, c. v. *De vestiario,* c. vi; *De veslararii munere,* t. 1, p. 333 sq., 363 sq.

C'est probablement vers le commencement du XII· siècle, que le titulaire île celle charge reçut le nom de camerlingue. On le voit ensuite désigné plusieurs fois sous ce nom, entre autres dans le rôle de la colli- de Nicolas 111 (1277). Cf. Galletti, *Memorie di Ire anliche chiese di Rieti,* in-40, Rome, 1765; Gatlico, *Acta selecta cæremonialia sanclæ romanie Ecclesiæ,* p. 98; Mabillon, *Musæum italicum,* t. il, p. 233.

Pendant le séjour des papes à Avignon, les fonctions du camerlingue perdirent un peu de leur importance, à cause de l'institution d'un officier laïque connu sous le nom de *Maître du Saint-Hospice,* et dont il a été déjà parlé; mais, ensuite, elles s'accrurent de nouveau, et, pendant longtemps, le camerlingue, précédant l'institution du secrétaire d'Etat, fut comme le premier ministre du souverain pontife, il avail la surintendance de la frappe des monnaies d'or et d'argent pour toute l'étendue des domaines pontificaux, et la haute direction de tous les rouages administratifs.

Au cours des siècles, cette puissance considérable du cardinal camerlingue subit de nombreuses vicissitudes. On trouvera l'histoire de ces variations dans les nombreuses bulles pontificales édictées â son sujet. Il nous suffira d'indiquer ici les plus importantes, car le hullaire des camerlingues est très volumineux : celles d'Urbain V, *Aposlolalus officium,* du 12 octobre 1363; d'Urbain VI, *Apostolicæ Cameræ,* du 13 septembre 1379; de Grégoire XII, *Similis, du* 13 juillet 1407; de Léon X, *Licet,* du 12 juin 1517; de Paul III, *Romani pontificis,* du ler décembre 1544, et *Licet ea,* du 10 avril 1547; de Pie IV. *Providentia romani,* du 13 novembre 1560. et *Romanum decet,* du 8 janvier 156I ; de Clément VIll, *In conferendis,* du 8 décembre 1599, et *Quum in litteris,* du 25 février 1600: de Grégoire XV, *Romanum decet,* du 6 mars 1621 ; d'Innocent XII, *Ad romani pontificis,* du 4 août 1698; de Clément XII, *Nuper ad nostrum,* du 30 janvier 1734; de Benoit XIV, *Molu proprio* du 13 août 1741. Le cardinal camerlingue était, en outre, et est encore l'archichancelier de l'université romaine de la Sapience. Bulle de Benoit XIV, *Inter conspicuos,* du 28 août 1744; bulle de Léon XII, *Quod divina sapientia,* du 26 août 1824. Cf. Lunadoro, *Relatione della cortedi Roma,* c. xxx, *Del cardinal camerlengo di santa romana Chiesa,* t. il.

C'est sous Pie Vil surtout que le pouvoir du camerlingue fut de beaucoup diminué, par la réorganisation de l'administration pontificale, divisée sous l'inspiration du cardinal Consalvi, en divers bureaux, comme cela se pratiquait dans les autres Etats. Cf. *Raccollà delle leggi e dispositioni di publica amminislratione nello slatopontificio,*in-fol., Rome,1828, passim; Mor Peraldi, *Sullo slato attuale dei dominii della Chiesa romana,* in-8°. Bastia, 1855. Ce qui subsistait encore de cet antique pouvoir disparut ensuite complètement, quand la Révolution italienne eut dépouillé Pie IX de ses États. Tout ce qui était de la compétence du cardinal camerlingue, dans l'ordre civil et criminel, cessait par là-même; et, comme il n'avait jamais eu de juridiction dans les affaires purement ecclésiastiques, confiées depuis longtemps à des congrégations cardinalices, il n'eut presque plus aucune attribution du vivant du pape, si ce n—t celle de recevoir le serment d'un certain nombre ce fonctionnaires.

Mais, pendant la vacance du Saint-Siège, le cardinal camerlingue reprend toute sa preponderance, et a an

rôle effectif. Ce rôle est d'autant plus important, que les conditions de la papauté, en face de l'Italie gouvernementale et spoliatrice du patrimoine de saint Pierre, le rendent plus délicat, plus difficile et plus grave. A la mort du pape, le cardinal camerlingue devient comme le régent intérimaire du saint-siège. C'est à lui qu'il appartient de faire acte de souveraineté, en prenant possession du palais du Vatican, où il doit s'installer aussitôt. A ce titre, c'est lui qui, comme officier supérieur de l'état-civil, a la mission de constater officiellement le décès du pontife défunt, d'en faire dresser l'acte par les protonotaires pontificaux, et de le notifier aux ambassadeurs et aux nonces des divers pays. Vu les situations complexes qui peuvent se présenter, il faut actuellement au cardinal camerlingue toutes les qualités propres à un homme d'Etat.

Aussitôt après la mort du pape, le maître de chambre remet *Vanneau du pêcheur* au camerlingue qui, à la première réunion du sacré-collège, le fait briser par le premier des céréinoniaire pontificaux, ainsi que la matrice des bulles. Il fait battre monnaie à ses armes, et les pièces de ce genre sont très recherchées par les collectionneurs, car elles deviennent très rares, vu que leur frappe est forcément très limitée, à cause du peu de temps que dure, d'ordinaire, la vacance du Saint-Siège Le cardinal camerlingue a, de plus, la police générale du Vatican. Il préside à l'aménagement matériel du conclave dont il assure la stricte clôture, et dont il garde toujours la clef intérieure. Voir Conclave, col. 710 sq. Il pourvoit aussi aux nécessités urgentes, et fait accomplir les ordres du sacré-collège, dont il est comme le pouvoir exécutif. En signe de sa supériorité, il est toujours accompagné, quand il se déplace, de quatre gardes suisses. Cf. Lucius Lector. *Le conclave, législation ancienne et moderne,* in-8«, Paris, 1894, c. vi, *La vacance du Saint-Siège et le cardinal camerlingue,* p. 259-289.

La liste à peu près complète des camerlingues, depuis le pontificat d'Alexandre II (1061-1071) jusqu'à nos jours, a pu être dressée, après de nombreuses et laborieuses recherches dans les archives du Vatican et les registres pontificaux. Elle a été publiée par Moroni, *Ditionario, v« Camerlengo di santa romana Chiesa,* t. vit, p. 73-85.

Pie IX, en 1877, choisit pour camerlingue le cardinal Pecci. il avait rédigé une série d'instructions secrètes pour les cardinaux, voir Conclave, col. 717, qui donnaient un rôle plus prépondérant que jamais au cardinal camerlingue.

2“ *Le vice-camerlingue,* autrefois *gouverneur de Home,* remplissait les fonctions de ministre de l'intérieur et de chef de la police. Sa charge est maintenant à peu près purement honorifique; mais ce poste est cardinalice, et celui qui l'occupe est le premier des prélats de *fiocchetti.* Voir col. 194-9.

3» *L'auditeur général de la Chambre apostolique* était autrefois, lui aussi, un véritable ministre, sous la suprême direction du cardinal camerlingue. Il était à la tête de la principale cour de justice administrative, surveillant, à la fois, les services judiciaires et l'instruction publique. C'est aussi un prélat de *fiocchetti.* Cette charge est devenue purement honorifique.

4° *Le trésorier général de la Chambre apostolique* était préposé au département des finances, dans tous les services du trésor et des impôts. Il est, lui aussi, prélat de *fiocchetti.* Ainsi, des quatre prélats de *fiocchetti,* trois sont toujours les trois premiers dignitaires de la Chambre apostolique. Depuis plusieurs années, la charge de trésorier général n'a plus de titulaire.

5“ *Les prélats clercs de la Chambre apostolique.* — Ils formaient comme le conseil d'administration de cette Chambre. Nous avons dit comment leur nombre a varié avec les époques, et ils ne sont plus actuellement que huit. Les cinq premiers en dignité avaient le titre de président, parce qu'ils dirigeaient des services, secondaires, il est vrai, mais cependant d'une importance considérable, qui en faisaient comme divers ministres. C'étaient : 1. le président de *Vannone* et des subsistances, *présidente dell' annona e grascia,* ou minisire de l'agriculture: 2. le président des armes, *présidente delle arnii,* sorte de ministre de la guerre; 3. le président des monnaies, *présidente delle zecche,* sous-secrétaire d'Etat au ministère des finances ; 4. le président des archives, *présidente degli archivi ;* 5. le président des eaux et chaussées, *présidente delle acque e strode,* remplissant les fonctions de ministre des travaux publics et du commerce. Les autres clercs de la Chambre apostolique, auxquels n'était pas confié un service spécial, constituaient la *Commission de revision des comptes.*

A l'origine, les prélats clercs de la Chambre apostolique étaient choisis par le cardinal camerlingue luimême; mais, dans la suite, les papes se réservèrent leur nomination. Avec la disparition du pouvoir temporel, ces fonctions ont cessé par défaut de matière; mais les titres demeurent, et la révérende Chambre apostolique reste debout avec ses mêmes cadres. Les titres sont donc maintenant purement honorifiques; mais ils sont un vivant souvenir d'un glorieux passé et une pierre d'attente pour un meilleur avenir.

lit. PRÉLATS DOMESTIQUES OU *PRÉLATS DE mantelletta.* — En latin, ils sont désignés par les mots *antistites urbani,* ou *antistites domus pontificis maximi.* Ils sont aussi appelés prélats *de mantelletta,* parce que la *mantelletta* de soie violette est leur signe distinctif. Leur costume est à peu prés le même que celui des évêques en dehors de leurs diocèses, avec cette différence qu'ils n'ont ni croix pectorale, ni anneau. Le cordon du chapeau est violet. Leurs armes sont surmontées d'un chapeau violet, d'où descendent six glands de la même couleur. Pour les privilèges dont ils jouissent dans la célébration de la messe, soit chantée, soit basse, voir Martinucci. *Manuale sacrarum caeremoniarum,* 8 in-8», Rome, 1879-1880, t. VIII, p. 173. Ils sont nommés par bref, *ad perpetuam rei memoriam,* et leur titre est à vie. La permission de l'ordinaire du lieu ne leur est pas nécessaire pour porter dans son diocèse leurs insignes prélatices : soutane violette, ou noire filetée de rouge, rochet et *mantelletta* violette. La raison est que nul évêque ne peut poser une limite aux privilèges accordés par le pape. Cf. Tamburini, *Dejuris abbatum el aliorum prælatorum,* in-4°, Lyon. 1610; bulle d'Alexandre VII, *Inter cæteras,* du 11 juin 1659, *Bullar. roman.,* t. v, part. V, p. 11 sq.; Da Ponte, *Specchio del rescovo e del prelate,* in-4“, Rome, 1691 ; Lunadoro, *Relatione della corte di Roma,* p. 241 sq.; Msr Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1899, p. 326 sq.

Les prélats de la maison de Sa Sainteté, ou prélats domestiques, se divisent en deux grandes classes : 1» ceux qui appartiennent à un collège prélatice.et sont désignés sous le titre du collège dont ils sont membres; 2· ceux qui, n'appartenant à aucun de ces collèges, sont simplement appelés prélats domestiques. Mais les uns, comme les autres, sont prélats *de mantelletta;* la prélature dite *de mantellone* leur est inférieure.

1» *Prélats appartenant à un collège prélalice.* — 1. *Collège des prélats assistants au trône pontifical;* en latin : *Patriarcharum, archiepiscoporum et episcoporum in cappella summi Romani pontificis assistentium.* — Après le sacré-collège des cardinaux, qui est le premier et le plus noble de tous, vient hiérarchiquement, dans les chapelles pontificales, les consistoires, et dans le cortège du souverain pontife, ce collège des prélats assistants au trône. Il se compose de patriarches, d'archevêques et d'évêques. Les palriarches occupent, de droit, le premier rang dans ce college. Ce sont,

pour la plupart, les patriarches des Églises d'Orient, soit titulaires, soit résidentiels, et, le plus souvent, de divers rites, comme les rites maronite, arménien, chaldéen de Babylone, grec-melchite, syrien d'Antioche, copte, etc.

Le collège des archevêques et évéques assistants au trône pontifical est très ancien dans l'Église. On le fait remonter jusqu'à l'antique *presbyterium* des papes, c'est-à-dire à l'ensemble des évêques résidant autrefois auprès des papes et formant leur cour. Dès le xt'siècle, on les trouve déjà, dans divers documents, désignés sous le nom *d'episcoporum assistentium papali solia.* Cf. Moretti, *Ritus dandi presbyterium, papæ, cardinalibus et clericis nonnullarum ecclesiarum Urbis,* in-4", Borne, 1741, p. 75. Leurs privilèges furent longtemps très nombreux. Ils sont énumérés dans le bref de .Iules II, *Romanus pontifex,* du 6 avril 1551, *Indulta et privilegia patriarcharum, archiepiscoporum et episcoporum in cappella summi romani pontificis assistentium, Rullar. roman.,* t. tv, part. I, p. 279; bref de Grégoire XV, *Circumspecta romani pontificis,* du 17 août 1622, *Bullar. roman.,* t. v, part. V. Cf. *Acta sanctorum,* Bruxelles, 1750, t. vtt junii, p. 166, 438; Parisi, */strutioni per la segreteria,* Rome, 1784, t. tv, p. 5 sq. Pendant longtemps aussi ils reçurent une *parte di palazzo.* Cf. Bernini, *Il tribunale della sagra Rota romana,* p. 59. Ils en jouissaient encore sous Pie VI. Mais actuellement leur titre esta peu près uniquement honorilique, et ils ont, en particulier, le droit d'être appelés comtes romains. Cf. Moroni, *Dizionario,* v" *Vescovi assistenti al soglio pontificio,* t. xcv, p. 164-180; Mur Battandier. *Annuaire pontifical,* 1899, p. 365-368; 1907. p. 569 sq.

2. *Collège des prolonotaires apostoliques.* — Ce collège de prélats semble remonter aux sept notaires, institués à Rome, un pour chaque région de la ville, afin de recueillir les actes des martyrs. Après les persécutions, la raison première de leur institution n'existant plus, les notaires apostoliques furent chargés de rédiger et d'enregistrer les divers actes publics concernant la vie de l'Église. Dès lors, leur nombre s'accrut considérablement, et, dans la suite, les plus distingués d'entre eux, ou leurs principaux chefs, furent appelés •*protonotarii sanctæ Sedis apostolicæ.* Au commencement du x» siècle, ils portaient déjà ce nom. Cf. Fabri, *Tractatus de protonotariis apostolicis, eorumque dignitate et munere,* in-4», Bologne, 1672; Pletteinberg, *Notitia congregationum et tribunalium curiæ romance,* p. 349 sq.; Riganti, *De protonotariis apostolicis, tam de numero participantium quam supranumerum, nec non titularibus, seu non participantibus,* in-4», Rome, 1751, p. 22 sq.; Nardi, *De' parrocchi,* 2 in-4», Pesaro, 1829, t. n, p. 204.

Le collège des protonotaires a toujours joui d'une très grande considération, et au point de vue de la dignité dans la prélature, il vient immédiatement après celui des archevêques et évêques assistants au trône pontifical. Des hommes d'une éminente distinction en furent membres à diverses époques. Plusieurs saints même en lirent partie, entre autres, saint Gaétan, fondateur des théatins, saint Charles Borromée, le vénérable Baronius, le vénérable Innocent XI, etc. Beaucoup de cardinaux sont sortis de son sein. Cf. Riganti, *De protonotariis apostolicis,* p. 53 sq. ; Vincenti, *Teatro degli uomini illustri che furono protonotarii nel regno di Napoli,* in-4», Naples, 1607; Marchesi Buonaccorsi, *Anlichità ed eccellenza del protonotariato apostolico partecipante, colle più scelle notizie de' santi, somnii pontefici, cardinali e prelali che ne sono stali insigniti sino al présente,* in-4», Faenza, 1751.

Pendant longtemps, les protonotaires eurent en partage des avantages pécuniaires très appréciables. Leur charge s'achetait fort cher, comme celle des notaires dans les grandes villes de France; mais elle n'était cependant vendue qu'à ceux qui. par leurs qualités, étaient dignes d'entrer dans ce haut degré de la prélature romaine. Jusque vers le milieu du XVe siècle, ils eurent le pas sur les évêques et archevêques; mais ce droit, qui paraissait abusif, leur fut enlevé, non toutefois sans compensation, par Pie II, bulle *Cum servare in rebus ordinem,* du 12 juin 1459. *Rullar. roman.,* t. ni. part. III, p. 97. Leurs nombreux privilèges sont énumérés dans la bulle de Sixte-Quint, *Laudabilis sqdis apostolicæ,* du 5 février 1586. *Rullar. roman.,* t. iv, part. IV, p. 163. Ils ont, entre autres, celui de se servir, à la messe solennelle, des insignes ponlilicattx. même dans les cathédrales, mais avec le consentement de l'évêque diocésain, si celui-ci est présent. Ils ont le droit de porter le cordon rose au chapeau, et timbrent leurs armes d'un chapeau violet, d'où pendent, de chaque côté, six glands roses. Ces privilèges furent confirmés par Alexandre VIL Bref *Ex romani pontificis,* du 4 septembre 1656, *Rullar. roman.,* t. vi, part. IV, p. 137. Ils sont longuement exposés par Moroni, *Dizionario, v Protonotari aposloliei,* t. t.vi, p. 12-20.

Jusqu'en 1905, il y eut trois classes de protonotaires:

a) Les protonotaires apostoliques numéraires et participants. — Ils furent ainsi nommés parce que leur nombre était fixe, et qu'ils jouissaient delà totalité des privilèges accordés à leur collège. Cf. Andreucci, *Uierarchia ecclesiastica in varias suas partes distributa et canonico-theologice exposita,* 2 in-4», Rome, 1766, *De protonotariisapostolicis e numéroparlicipanlium,t.* I, p. 99 sq. Leur nombre avait été fixé à douze par Sixte-Quint, bulle *Romanus pontifex,* du 16 novembre 1585. *Rullar. roman.,* t. tv, part. IV. p. 161. Il fut réduit à sept par Grégoire XVI, bulle *Neminem certe latet,* du 8 février 1838. Cf. *Diario di Roma,* 1838, n. 16. Ils sont huit actuellement. Cf. Mtr· Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1907, p. 571.

b) Les prolonotaires apostoliques surnuméraires non participants, mais *ad. instar participantium.* — Us n'appartiennent pas, à proprement parler, au collège des protonolaires, mais jouissent cependant de la plupart de leurs privilèges honorifiques. Ils sont de création assez ancienne, et on les trouve mentionnés dès le commencement du xvi» siècle. Cf. Lunadoro, *Relazionc delta corte di Roma,* c. xx.xvn, *Del collegio de' prolonolari,* p. 242 sq.; Buonaccorsi, *Anlichità ed excellenza del protonotariato apostolico,* p. 56; Nardi, *De' parrocchi,* t. il, p. 419. En usant du privilège des pontificaux, un grand nombre de protonotaires *ad instar* exagérèrent leurs droits, dans divers diocèses, et des plaintes nombreuses furent adressées au pape par beaucoup d'évèques, surtout de France, qui regardaient ces empiètements, comme une atteinte à la dignité épiscopale. Pie IX s'en montra ému, et, par sa bulle *Apostolicæ sedis officium,* du 29 août 1872, leur retira, en grande partie, l'usage des pontificaux. Cf. Mo» Martinucci, *Manuale sacrarum caeremoniarum,* 8 in-8», Rome, 1879-1880, t. vin, p. 169 sq. C'est ce prélat, préfet des cérémonies pontificales, qui fut chargé de rédiger le projet de constitution apostolique, en réponse à la plainte des évêques. Il se montra particulièrement dur pour les protonotaires *ad instar,* et Pie IX, approuvant ses sévérités, les inséra dans sa bulle *Apostolicæ.* Les abus ayant cessé, le Saint-Siège,après trente ans de rigueur, redevint plus bénin, et Pie X, par un décret du 9 mars 1904, non seulement autorisa une interprétation large de la bulle de Pie IX, mais accorda de nouveaux privilèges aux protonotaires *ad instar.* Il les confirma plus solennellement l'année suivante, par son bref *Inter multiplices curas,* du 21 février 1905. document très long, et divisé en 81 articles. On le retrouvera reproduit *in extenso* dans les *Analecta ecclesiastica,* 1905, p. 53 sq. La traduction française a été pub.iée

pur les *Questions actuelles,* 1"avril 1905, et par la Revue *Home,* Paris, 1905, p. 154 sq., 170 sq.

Le nombre des prolonolaires surnuméraires *ad instar* n'est pas limité. Il y en a maintenant environ deux cents répandus dans les divers diocèses du monde. Cf. Mo' Batlandier, *Annuaire pontifical,* 1899, p. 370 sq.

c) *Les prolonolaires apostoliques titulaires, ou d'honneur, non participants, ou prolonolaires noirs.* — Ils n'ont pas droit aux insignes prélatices, mais portent la soutane noire. Ce titre est accordé à tous ceux, même clercs, qui ont été conclavistes, et aux employés inférieurs des Congrégations romaines. Cf. Parisi, *Istruzioni per la segreleria,* t. tv, p. 5 sq., 8 sq.; Riganti, *De protonolariis apostolicis,* p. 86, 165 sq.; Sacchetli, *Privilegia prolonolariorum apostolicorum, tam de numero participantium nuncupati Bomæ existentium, quam extraordinariorum, seu honorariorum, ubique terrarum degentium, cum primieva eorumdem institutione, ipsis non tantum, sed episcopis, eurumque vicariis, omnibusque jurisdictionem, ecclesiasticam exercentibus,* etc., in-4°, Rome, 1693. Leur grand nombre fait qu'ils sont moins estimés, car *assueta vilescunt,* comme le faisait remarquer déjà Sixte IV, dans le courant du xv' siècle, en sa bulle *Ad universalis Ecclesiæ regimen,* de l'année 1471, insérée dans le *Corpus juris canonici, Extravag. commun.,* l. I, tit. ix, *De treuga et pace,* c. 1, § *Quoniam : Hodie propter multitudinem viluerunt.*

Les privilèges dont jouissent les protonotaires noirs, ou protonotaires honoraires, sont exposés dans divers actes pontificaux, entre autres dans le bref d'Urbain VIII, *Cum sicut,* du 5 septembre 1642, et dans la bulle de Pie VII, *Cum innumeri,* du 15 décembre 1818. *Bullar. roman.,* t. vi, part. 2, p. 341; *Bullar. roman, continuai.,* t. xv, p. 141. Ils portent la *mantelletta* noire et la soutane de même couleur, avec le rochet brodé, mais à manches noires. Ils ne peuvent d'ailleurs prendre ce costume qu'en dehors de Rome. Revêtus de ces insignes, ils précèdent tous les clercs, et même les chanoines pris individuellement.

PieX, par le bref *Inter multiplices, du 21* février 1905, cf. *Analecta ecclesiastica,* 1905, p. 53, a divisé les protonotaires en quatre classes : *a)* Les protonotaires apostoliques *de numero participantium,* forment, à proprement parler, le collège des protonotaires, et jouissent de la plénitude des privilèges à eux concédés. En outre, ils sont exempts de la juridiction de l'ordinaire, et ont la préséance sur les abbés. Quand ils disent la messe dans leur oratoire privé, tous les fidèles, en l'entendant, peuvent satisfaire au précepte. — *b) Les protonotaires apostoliques surnuméraires.* — Ce titre est réservé exclusivement aux chanoines des trois basiliques patriarcales du Latran, de Saint-Pierre et de Sainte-Marie-Majeure. Par exception, le saint-père en gratifie parfois des personnages éminents résidant hors de Rome, Leurs privilèges sont énumérés dans les art. 13-41 du bref de Pie X, *Inter multiplices curas.* Cf. Revue *Borne,* in-4», Paris, mai 1905. p. 156 sq. — c) *Les protonotaires apostoliques ad instar.* — Ils ont les privilèges des pontificaux, mais avec quelques restrictions, comme il est exposé dans les art. 42-58 du bref *Inter multiplices curat.* Cf. Revue *Borne, loc. cit.,* p. 159 sq., 171 sq. — *'I Jæs protonotaires titulaires, ou honoraires.* — Ils ont le titre de monseigneur, et peuvent porter le rochet avec la *mantelletta* noire, la soulane à queue et la ceinture de soie noire avec deux glands. Ils ont le droit de timbrer leurs armes d'un chapeau noir, avec six glands de chaque côté, et de se servir du bougeoir à la messe, bans les actes des causes de béatification et de canonisation, ils jouissent des mêmes droits que les protonotaires surnuméraires. L'art. 62 du bref *Inter multiplices* confère ce titre aux vicaires généraux et aux vicaires Capitulaires pendant toute la durée de leurs fonctions. Les privilèges de cette quatrième classe de prolonolaires apostoliques sont indiqués dans les art. 57-77 du bref de Pie X. Cf. Revue *Bonte,* 1905, p. 172.

3. *Collège des auditeurs de Bote, auditores Bolæ : tribunal sacræ Botæ romanæ.* — Ce collège de prélats se compose de douze juges appartenant à diverses nations, et se glorifie d'être le tribunal le plus antique de l'Église romaine pour les causes civiles et canoniques. En raison du mérite exceptionnel des juristes éminents qui en ont fait partie à toutes les époques, on le disait *asylum justitiæ.* Ses décrets faisaient jurisprudence. Ils avaient comme force de loi dans les États pontificaux. et étaient toujours reçus avec une grande considération dans toutes les nations chrétiennes. Aussi la Rote fut-elle appelée par divers papes, entre autres par Pie II, Sixte IV, Clément X et Alexandre VII, *totius Christiani orbis supremum tribunal.* La bulle la plus antique que l'on connaisse concernant la Rote, est celle de .lean XXII. *Balio juris' exigit,* de l'année 1326. *Bullar. roman.,* t. ni, part. 2, p. 145. Son successeur. Benoit XII, par son *motu proprio* du 1" novembre 1335, déclara les auditeurs de Rote, familiers et prélats de la maison pontificale, ayant droit à des *parti di palazzo* et *ad panem honoris,* ajoutant que ces privilèges, comme une foule d'autres, étaient les leurs, en vertu d'une coutume immémoriale. Après le grand schisme d'Occident, Martin V réorganisa le tribunal de la Rote, par sa bulle *Bomani pontificis,* de l'année 1424. *Bullar. roman.,* t. m, part. 2, p. 477, et lui concéda de nouveaux privilèges, par son bref *Bomanum decet pontificem, de* l'année 1428. Pie II. par le bref *Bomanus pontifex,* du 19 octobre 1458, leur accorda la faveur d'étre les sous-diacres du pape, dans les chapelles et fonctions pontificales. Leurs privilèges s'accrurent de plus en plus, avec les siècles, et devinrent fort considérables. On les trouvera dans Tailetti, *Esposizione cronologiea de' privilege conferiti da' sommi pnnte/ici agli udiluri della sagra romana Bola,* in-4», Rome, 1854.

Le nombre des auditeurs de Rote varia avec les époques; mais Sixte IV le fixa à douze, par allusion aux douze juges des douze tribus d'Israël. Bulle *Bomani pontificis,* du 14 mars 1472, *Bullar. roman.,* t. m. part. 3. p. 132. Ce collège illustre a fourni à l'Eglise douze papes, parmi lesquels Grégoire IX (1225), Innocent IV (1243). Martin IV (1281). Innocent VI (1352). Ce sont les quatre plus anciens. Beaucoup de cardinaux sont aussi sortis de ses rangs, entre autres le cardinal Consalvi, secrétaire d'Etat de Pie VII. Cf. Cantahnaggio, *Synlaxis sacræ Bolæ romanæ auditorum, cum ipsorum qualitatibus ac scriptis,* in-4", Rome. 1640. Jusqu'à l'époque de l'impression de son ouvrage, cet auteur ne compte pas moins de 176 patriarches, archevêques et évêques qui furent auditeurs de Rote. Depuis lors, ce nombre s'est augmenté, en proportions considérables. Cf. *Discours prononcé aux conclusions publiques de Monseigneur l'auditeur de Bote pour la France,* le 5 juin 1804, in-4". Rome, 1805.

Le recueil des décisions de la Rote est le plus beau monument de jurisprudence civile qui ail été édifié dans n'importe quel pays. Elles furent publiées à diverses reprises. Cf. Cantahnaggio, *Seleclanea rerum notabilium ad usum decisionum sacræ Bolæ romanæ, in libris impressis per diæceses extensarum,* in-fol.. Rome, 1639; Tanaglia. *Urbis et Orbis supremi Tribunalis monumenta, sive de sacræ Botæ romanæ auditorio, ejusque decisiones,* in-fol., Livourne, 1654; Blanco, *Elencus, sive index decisionum S. Bolæ romanæ post indicem Cantalmagii editarum, rui adduntur catalogus auditorum earumdem decisionum, compendium authorum librorum,* etc., in-fol.. Rome, 1687; Zauli, *Decisiones sacræ Botæ romanæ in ununi collecta·,* in-

fol.. Rome, 1695; Borrulli, *Decisiones sacræ Rotæ romanæ,* 2 in-fol., Rome, 1755,1757; Barbellini, *Decisiones sacræ Rotæ romanæ, 3* in-fol., Rome. 1758; Cavallini. *Index decisionum S. Hotæ romanæ, quæ anno !8·'ı8 prodierunt, alphabelico conclusionum ordine, digestus,* in-fol., Rome, 1858; Brandolini, *Lessico legale, ossia repertorio universale delle teorie legali, cslralte dal! opere piû accredilate, can un cenno de' dollori e delle decisioni della S. Rota romana,* in-fol., Rome, 1851·. Un grand nombre de décisions de la S. Rote, au cours du xtx» siècle, ont été insérées dans le *Repertorio generale di giurisprudenza de' tribunali romani,* dont la publication fut commencée à Rome, en 1817, et fut continuée jusqu'au pontificat de Pie IX, formant une collection d'une cinquantaine de volumes.Une compilation analogue à celle-ci est le *Giomale del foro in cui si raccolgono le piû importanti regiudicate de' supremi tribunali di Roma.* Commencée également en 1817, elle s'est continuée jusque vers la lin du pontificat de Pie IX.

•Sur la constitution du tribunal de la Rote et sur les prélats qui la composent, ont écrit une foule d'auteurs. Parmi les principaux, nous citerons : Pleltemberg, *Notitia congregationum et tribunalium curiæ romanæ,* in-8», Hildesheim, 1693, c. xv, *De Rota romana ;* Piazza *Eusebiologio romano, ovvero delle opere pie di Roma,* in-4». Rome, 1692; *Del collegio degli auditori di Rota nel palazzo, o Vaticano, o Quirinale,* p. 282 sq., 294 sq. ; Bernini, *ll tribunale della S. Rota romana descrilto,* in-4», Rome, 1717; Bondini, *Del tribunale della sagra Rota romana, Memorie sloric/ie, colle rispetlive belle de' ponle/ici ridotte in compendio,* in-4», Rome, 1854; Moroni, *Dizionario,* v» *Udilori di Rota, e tribunale della sagra Rota romana,* t. i.xxxn, p. 206-278.

Depuis que le pape a été dépouillé de ses États par la révolution italienne, le collège des prélats auditeurs de Rote n'a plus â rendre des décisions de jurisprudence civile. Mais Léon XlIl a constitué ses membres juges de la validité des procès apostoliques, dans les causes de béatification et de canonisation. De plus, la plupart d'entre eux occupent, de droit, une place de choix dans diverses Congrégations, comme à celle des Rites, et à la Pénitencerie, dont le régent est un des auditeurs de Rote. Voir Mu[r] Batlandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1907, p. 611.

4. *Collige des prélats volants et référendaires de la Signature papale de justice, supremi tribunalis Signaturæ justuiæ.* — La Signature de justice était le tribunal suprême, et comme la cour de cassation pour toutes les causes civiles des États pontificaux, les causes criminelles étant du ressort du tribunal suprême de la Consulta. En matière civile, tous les tribunaux relevaient de celui de la Signatur de justice, même la Rote et la révérende. Chambre apostolique. Il était présidé par un cardinal nommé à vie, et était composé de sept prélats votants avec voix délibérative, nommés directement par le pape. En faisait partie également un prélat auditeur de Signature. Les jours d'audience de cette cour de cassation étaient fixés â l'avance, dans un *Annuaire* spécial, publié chaque année, sous ce titre : *Kalendarium supremi tribunalis Signaturæ juslitiæ,* avec l'épigraphe : *Curiæ commoditati.* Ce tribunal est d'origine assez ancienne, mais il dut son organisation régulière surtout à Alexandre VII. Bulle *Inter cæteras,* du 1| juin 1659, *Bullar. roman.,* t. VI, part. 5, p. 11 sq. Cf. Marehesani, *Praxis commissionum ac rescriptorum ulriusque Signaturæ,* in-fol., Venise, 1604; Eatinelli de Fatinellis, qui fut votant de Signature, *De referendariorum et volantium Signaturæ juslitiæ collegio,* in-fol., Rome, 1696; Lunadoro, *Relazione della corte di Roma,* p. 42, *Del prefetlo della Signatura di giuslizia,* etc.; Vitale, *De jure Signatures juslitiæ in ordinem redacto commentarius,* in-fol., Rome, 1789; Moroni. *Dizionario,* v» *Segnalura di giuslizia,* t. i.xin, p. 210-227; v» *Votanti di Segnalura,* t. cut, p. 117-120. Pour sa réorganisation à la rentrée de Pie IX dans ses Etats, voir *Giornale di Roma,* n. 116, 22 novembre 1849.

Au collège des prélats votants de Signature, futadjoint, de lionne heure, celui des prélats référendaires, ou rapporteurs des causes. Ils étaient chargés de faire connaître juridiquement le recours des appelants. Cf. Piazza, *Eusebiologio romano, ovvero delle opere pie di Roma,* in-4», Rome, 1699, p. 273, *Del collegio de' referendari.* Ils avaient seulement voix consultative pour les causes qu'ils entreprenaient de porter ainsi à la cour; mais il n'y avait pas incompatibilité entre les fonctionsde référendaire et celles de votant. Cf. Innocent VIII, bulle *Officii nostri debitum,* du 25 janvier 1491, *Bullar. roman.,* t. ni, part. 3, p. 223 sq.

Les privilèges des prélats votants et référendaires de la Signature de justice furent très nombreux. Ils sont énumérés dans divers actes pontificaux, entre autres, bulle de Paul III, Débita eonsi<teralmne,dü30juillet 1540, *Bullar. roman.,* t. tv, part. 1, p. 174; bulle de Sixte-Quint, *Quemadmodum providus,du* 22 septembre 1586, *Bullar. roman.,* t, iv, part. 4, p. 241. Ces documents furent reproduits par Falinelli, *De referendariorum et votantium collegio,* p. 83 sq., 112 sq.. el par Vitale, *De jure Signaturæ juslitiæ,* p. 182 sq., I94sq. Beaucoup de détails à ce sujet sont rapportés aussi par Tempesli. *Storia della vita e geste di Sisto-Quinto,* 2 in-4», Rome et Venise, 1754, t. t. p. 264 sq. Ces droits et privilèges furent, dans la première moitié du xtx» siècle, confirmés et renouvelés par Léon XII, Motu proprio *Quum plurima et gravissima,* du I5 avril 1826. *Bullar. roman. continuât.,* t. xvt, p. 417 sq. Alexandre VU leur accorda celui d'être les acolytes du pape, dans les fonctions pontilicales. Le doyen et le sous-doyen portent les encensoirs; les autres, les chandeliers; ils présentent les burettes, el reçoivent l'anneau et les gants du souverain pontife. Bref d'Alexandre Vil. *Nuper certis ex causis,* du 26 octobre 1655. rapporté par I atinelli. *De referendariorum et volam him collegio,* p. 125, et par Vitale, *De jure Signaturæ juslitiæ,* p.201.

Le nombre des prélats référendaires fut limité à cent par Sixte-Quint. Bulle *Quemadmodum providus,* du 22 septembre 1586. *Bullar. roman.,* t. tv, part. 4. p. 241. En 1869, peu avant la prise de Rome par les Italiens, il y en avait encore une centaine. Cf. Canron, *Lacour de Rome pour 1861),* trad, franç. de Γ.1 *nnuario pontificio,* 2 in-12, Baris, 1869, t. i. p. 359 sq. Ils étaient alors classés dans la *Gerarchia ecclesiastica,* suivant la date de la prestation de leur serment.

Depuis la destruction du pouvoir temporel des papes, les fonctions civiles des prélats de la Signature ont nécessairement cessé ; mais les votants et les référendaires forment un collège prélatice toujours très estimé et très recherché. Leurs privilèges honoriliques sont restés les mêmes, et leur costume est identique à celui des auditeurs de Rote. Dans les chapelles pontificales ils sont toujours les acolytes du souverain pontife. Le titre de prélat de Signature est accordé maintenant, même à des évêques et archevêques, soit titulaires, soit résidentiels, car il n'est incompatible avec aucune autre dignité, excepté celle du cardinalat. Il y a présentement six prélats votants de Signature, et de quarante à cinquante prélats référendaires. Voir Mo·· Batlandier. *Annuaire pontifical catholique,* 1907, p. 611 sq.

5. *Collège des prêtais abréviateurs du parc ma/···* — C'est la réunion des prélats chargés de la réd.u et de la transcription des bulles pontilicales. Leurn leur vient des abréviations dont ils-Se servent dans extraits qu'ils font des suppliques adressées .m ou dans les copies *in extenso* des minutes de- i··. autres lettres apostoliques. Ou les a appelés du parc

majeur, du nom de la salle de la Chancellerie où ils se réunissent. Bans celle vaste pièce, ils étaient comme *parques* et séparés du public par un grillage en bois ouvragé. Au milieu de l'espace qui leur était réservé, se trouvait une table ovale, entourée de sièges. Les abréviateurs se divisaient en deux classes : ceux du parc majeur et ceux du parc mineur, suivant l'importance de leurs fonctions, et d'après la place qu'ils occupaient, plus ou moins loin du siège réservé au régent. Celui-ci, premier employé de la Chancellerie, leur distribue à tour de rôle les suppliques, et les charge de rédiger les minutes des bulles qui doivent en être les réponses. Les minutes faites par un abréviateur du parc majeur, sont ensuite passées à l'un de ses collègues, pour que celui-ci le revoie, et les remette au secrétaire qui doit les transcrire.

Le nombre des abréviateurs était de vingt, sous Benoit XII (1334-1342); mais Pie II (1-458-1464) le porta à soixante-douze. Sur ce nombre, douze étaient du parc majeur, et soixante du parc mineur. Cf. Moroni, *Dizionario,* v° *Cancelleria apostolica,* t. vu, p. 181. Ces charges s'achetaient comme celles des greffiers et notaires, dans la plupart des pays. Plus tard, les abréviateurs du parc mineur, qui n'étaient, en somme, que des aides de ceux du parc majeur, furent supprimés et remplacés par des substituts.

Le collège des abréviateurs a une histoire glorieuse. Beaucoup d'hommes d'un vrai mérite en lirent partie. Il donna à l'Eglise un certain nombre de cardinaux et môme de papes. Parmi ceux-ci, on cite Paul V et Urbain VIII. Par sa bulle *Romani pontificis,* de 1615, Paul V étendit aux sept plus anciens membres de ce collège vénérable les privilèges des prélats référendaires de la Signature papale de justice. Les autres avaient également droit de porter l'habit prélatice violet, étaient déclarés familiers du pape, comtes palatins, et recevaient une *parle di palazzo.*

Le collège des abréviateurs du parc majeur est aussi un tribunal compétent, pour statuer au sujet de tous les doutes qui peuvent s'élever sur les formules ou clauses des bulles, et celles des décrets qui les accompagnent, comme aussi sur les émoluments dus aux divers employés de la Chancellerie. Cf. Ciampini, qui fut abréviateur du parc majeur et référendaire de la Signature, *De abbreviatoribus de parco majore, sivc assistentibus S. Romanæ Ecclesiæ card, vice-caneellario in litterarum apostolicarum expeditionibus, dissertatio historica,* in-40, Rome. 1696; Riganti, *Commentaria in regulas, constitutiones et ordinationes Cancellari» aposlolicæ,* 4 in-fol., Rome, 1744. t. iv, p. 169 sq.; *Statuti e regole dei collegio degh abbreviatori,* in-4°, Rome 1752.

De nos jours, les prélats abréviateurs du parc majeur se divisent en deux classes : les prélats *di numéro,* ayant chacun pour les aider un certain nombre de substituts; et les prélats surnuméraires. Actuellement il y a. dans ce collège, deux abréviateurs titulaires ou ‹ti *numero;* douze prélats abréviateurs surnuméraires, parmi lesquels plusieurs ont le titre d'évêque ou archevêque; douze substituts; dix écrivains; une dizaine d'autres employés. En tout, une cinquantaine de personnes. Cf. Mie Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1907, p. 609.

2° *Prélats n'appartenant à aucun collège prélatice, ou prélats domestiques proprement dits.* — Ils ont le droit de porter l'habit prélatice, c'est-à-dire la soutane de couleur violette, ceinture de soie avec deux glands, rochet et mantelletta; ou la soutane noire filetée de rouge aux boutonnières, avec *collare* violet. A la messe chantée et même basse ils peuvent user du bougeoir. La coutume existant à Rome leur concède aussi d'autres droits assez étendus. Sur les particularités de la messe dite a prélatice », basse ou chantée, voir Msr Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1904. p. 453-456 Leurs privilèges ont été confirmés par Pie X, bref *Inter multiplices curas,* du 25 février 1905, a. 77-80. Cf.*Rome,* 1905, p. 173. Quand iis sont présents à Rome, ils sont admis, comme les camériers, à faire, à tour de rôle, le service dans les antichambres du palais pontifical. Leur nombre s'élève à plusieurs centaines, en y comprenant non seulement ceux qui habitent la ville éternelle, mais ceux qui sont répandus dans presque tous les diocèses du monde entier. On en trouvera le nom et la liste dans les divers annuaires pontificaux publiés chaque année. Cf. Mor Battandier. *Annuaire pontifical,* 1902. p. 409-415.

IV. CAMÉRIERS. — Nous avons parlé, col. 1957 sq., des camériers secrets participants, classés parmi les prélats palatins, ou de *mantelletta.* Nous parlerons ici seulement : 1° des camériers secrets surnuméraires, ou *di mantellone;* 2» des camériers secrets de cape et d'épée ; 3° des camériers d'honneur ou honoraires.

1° *Camériers secrets surnuméraires ou di mantellone.* — Le *mantellone* est le signe distinctif de la prélature inférieure. C'est une sorte de longue douillette, de laine violette en hiver, et de soie violette en été; sans manches et sans boutons. Elle est ouverte par devant et simplement agrafée au cou. Les manches sont remplacées par deux bandes d'étoffe, larges de 5 à 6 centimètres, et descendant par derrière jusqu'aux pieds. Outre le *mantellone,* les camériers secrets surnuméraires portent la soutane violette, filetée de violet aux boutonnières, avec des revers de soie violette à l'extrémité des manches, et des boutons violets. Leur ceinture est également de soie violette. Tel est leur costume de cérémonie, et quand ils sont de service au palais. Dans la vie ordinaire, ils ont la soutane noire avec boutonnières et boutons violets, ceinture de soie violette, mais sans glands, ils y ajoutent le *collare* violet. Ces détails sont extraits d'un document offici»! publié par ordre de Pie IX, et signé par le secrétaire de la S. C. de la Cérémoniale, Ms› Martinucci, le 5 octobre 1877.

Comme leur titre ne leur donne aucun rang dans la hiérarchie sacrée, les camériers secrets surnuméraires, dans la célébration de la messe, ne se distinguent en rien des simples prêtres. Ils n'ont donc pas droit au bougeoir, ni à l'anneau, et ne peuvent prendre les ornements sur l'autel. Ils appartiennent à la famille privée du pape, et ne sont pas exempts de la juridiction de leur ordinaire. Leurs armes se timbrent d'un chapeau violet, d'où descendent, de chaque côté, deux ou trois rangées de glands de la même couleur. Ils ont droit au titre de monseigneur, et, les jours d'audiences solennelles, ils se tiennent à tour de rôle dans la première antichambre secrète avec le prélat maître de chambre. Leur charge n'est pas à vie; mais elle cesseà la mort du pontife qui les a nommés. S'ils veulent la conserver, ils sont donc obligés, à chaque changement de pontificat, d'en solliciter le renouvellement par l'intermédiaire du majordome. Pendant la vacance du saint-siège, ils ne sont donc plus camériers et doivent en déposer les insignes.

On ne connaît pas au juste la dale de leur institution, mais elle est certainement très ancienne. Celte catégorie de camériers secrets surnuméraires s'est formée peu à peu, à mesure que les papes voulurent honorer des ecclésiastiques de mérite, en les faisant entrer dans leur famille, pour les rapprocher de leur personne : ce furent et ce sont encore les employés des secrétaireries romaines ou palatines, les auditeurs de nonciatures, ou ceux que les papes envoient au loin remplir quelque mission en leur nom, comme par exemple les ablégatsou envoyés extraordinaires, choisis pour porter la barrette rouge aux cardinaux étrangers nouvellement créés.

Le nombre des camériers secrets surnuméraires a varié, suivant les époques, car il dépend uniquement de la volonté du souverain pontife. Il y en avait neuf, sous Alexandre VII; onze, sous Clément X; seize, sous Benoit XIV; trente-trois, sous Clément XIII; soixante, sous Grégoire XVI. Actuellement il y en a plusieurs centaines. Cf. Caron, *La cour de Rome pour 1869,* t. i, p. 395-398; Msr Battandier, zlnnuatre *ponti/irai catholique, 1903,* p. 414-421; 1907, p. 481 sq.

Auparavant, ils recevaient un traitement en argent et une *parte di palazzo;* mais, depuis Pie VI, cette coutume a été abolie. Leur titre est donc maintenant simplement honorifique. Néanmoins, il est toujours très recherché. C'est le premier pas dans la carrière prélatice. D'ordinaire, ils sont ensuite admis parmi les eaměriers secrets participants. Beaucoup se sont ainsi élevés peu à peu aux plus hautes charges de la cour romaine, et jusqu'aux honneurs de la pourpre; quelques-uns même jusqu'au souverain pontificat, comme, par exemple. Innocent XIII. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Camerieri del papa,* § 2, *Camerieri segreti soprannunierarii,* t. vu, p. 34-37.

2° *Camériers secrets de cape et d'épée,* en latin, *cubicularii intimi ab ense et lacerna.* — Ce sont des laïques appartenant pour la plupart à la haute noblesse romaine, et chargés de faire le service, soit auprès de la personne du pape, soit dans les antichambres pontificales. Ils sont appelés « de cape et d'épée » à cause de leur costume. En tenue ordinaire, ils ont l'habit de soirée à la française en drap noir, mais avec le col et les revers des manches en velours rouge, brodés de feuilles d'olivier en or. La cravate et le gilet sont blancs; le pantalon est noir avec un galon d'or à la couture extérieure. Mais leur costume d'étiquette ou de cérémonie est le costume dit à la Henri IV. Il justifie vraiment leur titre, car ils portent la cape, ou petit manteau de velours noir, qui se fixe sur l'épaule gauche et sous l'épaule droite; collerette blanche à plusieurs rangs de plis; tunique de drap noir, avec, au revers des manches, des dentelles anciennes; béret de velours noir, avec une longue plume noire d'autruche, retenue par une boucle. Sur la tunique ils portent une sorte de collier vermeil, formé de trois chaînes entrelacées, et descendant jusque vers le milieu de la poitrine. Ses larges mailles sont séparées, à intervalles égaux, par une dizaine de médaillons en émail rouge, au milieu desquels se détachent, bien apparentes, les deux lettres C. S. *(Cubicularii secreti}.* C'est Grégoire XVI qui l'a ainsi voulu, afin de distinguer, par ces deux lettres, les camériers du pape de ceux des cardinaux. Le collier soutient en sautoir, sur le milieu de la poitrine, l'emblème de la tiare et des deux clefs symboliques. Ces détails sont tirés du document officiel que remet le majordome aux camériers de cape et d'épée, lors de leur entrée en charge, en vertu d'une décision prise par le souverain pontife, au mois de novembre 1902. Cf. Msr Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1902, p. 415-420; 1903, p. 435.

L'origine des camériers secrets de cape et d'épée est très ancienne, mais les titulaires n'en sont connus que depuis le milieu du xvt· siècle, par les rôles du palais de Paul IV (1555-1559 .

Ils se divisent en trois classes : 1. camériers secrets décapé et d'épée participants; 2. camériers secrets de cape et d'épée *di numero;* 3. camériers secrets de cape et d'épée surnuméraires.

1. Les camériers secrets de cape et d'épée participants sont au nombre de cinq. Ils ont chacun un titre spécial et des fondions en rapport avec ce titre.

ai *Le maître du Saint-Hospice.* — C'est une charge très ancienne, dont nous avons déjà parlé, en traitant du majordome et du cardinal camerlingue. Elle avait été instituée en vue d'une foule d'emplois importants, pour lesquels un laïque pouvait, plus qu'un ecclésiastique, exercer son autorité. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Maestro dei sacro Ospizio,* t. xli, p. 181-191. Aujourd'hui, elle ne comporte que des privilèges et des honneurs.

b} Le fourrier major des sacrés palais, en latin, *forerius major.* — Après le majordome, c'est le premier officier du palais. De concert avec lui, il s'occupe de tout le matériel des palais apostoliques, des réparations à faire, des meubles à acheter, à remplacer, etc., ainsi que des aménagements aux jardins. Autrefois quand le pape allait en voyage, ou en villégiature, c'était au fourrier major qu'incombait le soin de le précéder, quelques jours à l'avance, dans les villes où il devait passer, afin de faire préparer, à chaque étape, les logements pour tous les membres de la cour. Cf. Moroni, *Dizionario,* v° *Foreria aposlolica,* et *Foriere maggior del papa,* t. xxv, p. 104-110, 185-192. Cette charge est à vie.

c) *Le grand écuyer de Sa Sainteté;* en latin, *præfectus stabuli,*ou *præfectus equilis pontificii.* — Il a la haute surveillance des écuries pontificales : chevaux, carrosses, personnel, etc. Cette charge expire à la mort du pontife qui l'a concédée; mais elle est généralement continuée au même titulaire par le successeur du pontife défunt. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Cavallerizzo maggiore del papa,* t. xi, p. 24-30.

d} Le surintendant général des postes pontificales. — Autrefois il avait pour mission de précéder, lui aussi, le souverain pontife dans ses voyages ou ses déplacements, afin de préparer tout ce qui était nécessaire pour les relais et les voitures de la cour qui accompagnait le pape. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Poste pontificie,* t. i.iv, p. 297-314. Cette charge est à vie; mais, vu les circonstances présentes, elle n'a pas à s'exercer d une façon effective.

e) Le porteur de la rose d'or aux souverains. — Il est chargé, de nos jours encore, de porter cette marque de haute distinction aux monarques ou aux hauts personnages que le pape veut ainsi honorer.

2. *Les camériers secrets de cape et d'épée di numero.* — En raison des diverses charges qui leur sont confiées, et dont nous venons de donner un aperçu, les camériers secrets de cape et d'épée participants ne peuvent se tenir, d'ordinaire, dans les antichambres secrètes du palais, pour y faire le service des audiences. D'autre part, les camériers secrets de cape et d'épée surnuméraires, n'étant pas astreints à un service régulier, ont besoin, quand ils viennent, d'être dirigés par l'un d'entre eux, connaissant à fond le service très compliqué, en fait d'étiquette, vu le rang et la qualité des personnes qui se rendent, chaque jour, chez le souverain pontife. De même donc que le pape a quatre camériers secrets ecclésiastiques, n'ayant d'autre fonction que le service des audiences, de même, il a dû avoir, à cette même fin, quelques camériers secrets de cape et d'épée *di numero,* n'ayant pas d'autre occupation. Ils font, à tour de rôle, le service dans les antichambres secrètes, assistés des autres camériers surnuméraires, et des camériers d'honneur. Ces camériers de cape et d'épée *di numero* sont actuellement six.

3. *Les camériers de cape et d'épée surnuméraires.* — Leur origine est très ancienne, quoique on ne puisse pas en préciser exactement la date; ils existaient certainement sous Clément VIII (1592-1605).

Pour être admis parmi les camériers secrets de cape et d'épée surnuméraires, il faut être de famille noble, soit d'Italie, soit d'ailleurs. Le costume de ces camériers est le même que celui des autres camériers secrets de cape et d'épée. Leur mission est de se tenir dans l'antichambre secréte avec le camérier de cape et d'ép--e ‹›· *numero,* et de l'aider, en tout ce qui concerne le service des audiences. Ceux qui résident habituelle^.·si

l'étranger, dés qu'ils arrivent à Rome, se présentent au maître de chambre, et lui indiquent le laps de temps qu'ils comptent passer dans la ville éternelle, Une semaine de service leur est alors assignée. Les voitures du Vatican vont chaque matin les chercher, et les reconduisent chez eux, quand le service a pris fin. Leur semaine terminée, ils sont reçus eux-mêmes en audience par le pape. Cf. Moroui, *Dizionario,* v» *Camerieri del papa,* § 4, t. vu, p. 43-47. Cette charge cesse à la mort du pape qui l'a concédée, mais le successeur la continue d'ordinaire à ceux qui en ont été précédemment investis.

Le nombre des camériers secrets de cape et d'épée surnuméraires est très variable, et dépend uniquement de la volonté du souverain pontife. Il s'élève actuellement à plusieurs centaines. Msr Battandier. *Annuaire pontifical catholique,* 1900, p. 421-426; 1907, p. 557-567.

3« *Camériers d'honneur, ou honoraires.* — Ils se divisent en trois classes : 1. camériers honoraires en habit violet; 2. camériers honoraires *extra urbem;* 3. camériers honoraires de cape et d'épée.

1. Les *camériers honoraires en habit violet* ont le même costume que les camériers secrets, partagent les mêmes privilèges honoriliques, et timbrent leurs armes de la même façon. Dans les diverses fonctions pontificales, soitau Vatican, soit à la basilique de Saint-Pierre, comme aussi dans les consistoires et les chapelles papales, ils aident les camériers secrets dans les divers emplois qui leur sont confiés, comme par exemple de porter les *flabelli,* auprès de la *sedia gestatoria,* les cierges, les bâtons du dais, etc. Ils peuvent également faire, à leur tour, une semaine de service dans les antichambres pontificales, après s'être entendus, dans ce but, avec le maître de chambre. Cependant, ils n'ont pas le droit de séjourner dans l'antichambre, secrète, réservée aux camériers secrets; mais ils doivent se tenir dans l'antichambre d'honneur, c'est-à-dire dans celle ou est dressé le trône du souverain pontife. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Camerieri del papa,* S 5 *Camerieri d'onore in abilo paonazzo,* t. vu. p. 47.

Le nombre des camériers d'honneur en habit violet varie avec la volonté du pape qui les nomme. Ainsi, par exemple, Benoit XIV, au commencement de son pontificat (1741), en avait trente-deux. Un an avant sa mort, en 1757, il avait porté leur nombre à quatre-vingt-douze. Cf. Moroni, foc. *cil.* Actuellement leur nombre dépasse deux cents. Cf. Mtr Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1900, p. 426-431; 1907, p. 557-567. Leur charge cesse à la mort du pontife; mais généralement le successeur la renouvelle, par l'intermédiaire du majordome.

2. *Les camériers honoraires extra urbem.* — Leur institution est relativement récente, car elle ne remonte qu'à Pie VI. Ils ne furent même que trois, sous ce pape. Ce nombre s'éleva à quatorze sous Pie VII; mais, ni Léon XII, ni Pie VIII n'en nommèrent. La série recommença sous Grégoire XVI, et, depuis, s'est considérablement augmentée, car elle comprend maintenant plus d'une centaine de membres. Considérés comme familiers du pape, ils ont droit au titre de monseigneur, et leur costume est à peu près le même que celui des camériers d'honneur; mais ils ne peuvent le porter dans Rome, car ils ne sont camériers d'honneur qu'exlra *urbem.* Si le pape avait à quitter la ville éternelle, il trouverait ainsi, au cours de ses déplacements, et dans la plupart des villes importantes qu'il traverserait, des camériers d'honneur, pouvant entrer immédiatement en service auprès de sa personne. Cette charge expire avec le pontife qui l'a concédée. Cf. M»r Battandier, vlnnuaire *pontifical catholique,* I960, p. 431-434.

3. *Camériers d'honneur de cape et d'épée.* — Pour être camérier de cape et d'épée, même surnuméraire, il faut appartenir à la noblesse. Cette condition rigoureuse écartait bien des gens qui, par leurs qualités personnelles et leur attachement au Saint-Siège, auraient cependant mérité d'occuper une place à la cour pontificale. C'est en leur faveur que fut créée la classe des camériers honoraires de cape et d'épée.

Leur costume est le même que celui des aulrescamériers de cape et d'épée, sauf quelques légères différences. Ainsi, les médaillons du collier, au lieu de porter les initiales C. S., ont les lettres C. H. *(cubicularii honoris).* De même, pour la petite tenue, le col et les revers des manches sont de velours bleu, au lieu d'être de velours rouge. Cf. *Règlement du mois de novembre 1002 pour les camériers de cape et d'épée,* dans M»r Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1903, p. 435. Comme les camériers d'honneur en habit violet, ils ne peuvent entrer dans l'antichambre secréte; mais se tiennent dans l'antichambre d'honneur. Leur nombre est essentiellement variable, et ne dépend que de la volonté du souverain pontife, mais il dépasse la centaine. Les quatre premiers ou plus anciens sont â vie. La charge des aulres cesse à la mort du pontife. Sans avoir un traitement en titre, ils reçoivent cependant une légère compensation pour leurs services. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Camerieri del papa,* § 7, *Camerieri d'onore di spada e cappa,* t. vit, p. 43 sq.; Mtr· Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1900, p. 434-436.

v. chapelains. — Sous cette appellation, on comprend : 1' les chapelains secrets proprement dits; 2° les clercs secrets;3° les chapelains communs; 4° le confesseur de la famille pontificale; 5° le prédicateur apostolique; 6° le sous-sacrisle des palais apostoliques; 7° les maîtres des cérémonies pontificales; 8» le college des chantres pontificaux.

1» *Les chapelains secrets,* en latin, *capellani intimi.* — Ils.se divisent en trois classes : I. les chapelains secrets *di numero;* 2. les chapelains secrets d'honneur, ou honoraires *in urbe;* 3. les chapelains secrets honoraires *extra urbem.*

1. *Les chapelains secrets di numero.* — Ils ont le titre de monseigneur et les privilèges de la prélature. Leur costume est celui descamériers secrets participants, et, comme eux, dans les cérémonies ils portent la *cappa* rouge. Leur mission est d'assister le souverain pontife dans les diverses fonctions ecclésiastiques qu'il accomplit dans sa chapelle privée. Quand le pape a célébré, l'un d'entre eux dit, après lui et en sa présence, la messe d'actions de grâces.

En outre, ils sont attachés plus spécialement au service de sa personne. Us l'aident pour le dépouillement de sa volumineuse correspondance; pour la lecture des journaux, dont ils font des coupures à son usage; pour ses commissions personnelles. Ils récitent avec lui le bréviaire et le chapelet, l'accompagnent à la promenade, dans les jardins du Vatican, et, somme toute, remplissent auprès de lui le rôle de secrétaires particuliers et de confiance.

L'origine des chapelains secrets est très ancienne. Leur nombre est essentiellement variable, car il dépend uniquement aussi de la volonté du souverain pontife. Nommés par billet du majordome, ils voient, à la mort du pape, cesser leurs fonctions qui étaient d'ordre tout à fait intime et personnel. Le premier et le chef des chapelains secrets a le titre de *caudataire pontifical.* U est, en effet, chargé de soutenir la soutane du pape, quand celui-ci monte en voiture ou en descend. Le second chapelain est appelé *crucigère,* parce qu'il porte la croix devant le pape, dans les consistoires et dans quelques autres circonstances. Il y a, en ce moment, quatre chapelains secrets. Cf. Mt>r Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1907, p. 568.

2. *Les chapelains secrets honoraires* in *urbe,* eu latin,

cappellani intimi 'ad honorem in urbe. — Leur costume est celui des chapelains secrets, et, comme eux, ils ont le titre de monseigneur. A leur sujet, la S. C. de la Cérémoniale a publié, par l'entremise du majordome, des instructions officielles dont on trouvera la traduction française dans *VAnnuaire pontifical de* Msr Battandier, 1900, p. 437 sq.

Le nombre des chapelains honoraires *in urbe* est variable. Dans ces dernières années, il s'élevait à la centaine. Leur nomination se fait par billet du majordome, et leur charge cesse à la mort du pontife.

3. Les *chapelains secrets honoraires extra urbem.* — Celle catégorie répond à celle des camériers honoraires *extra urbem.* Si le pape quittait Rome, il trouverait, dans les principales villes, des ecclésiastiques décorés du titre de chapelains honoraires *extra urbem,* et qui pourraient exercer auprès de lui les fonctions que les chapelains secrets remplissent auprès de sa personne, dans le palais du Vatican. Ils ont le titre de monseigneur et le même costume que les chapelains honoraires *in urbe;* mais ils ne peuvent le porter qu'en dehors de Rome. Leur nombre est variable, et il dépasse actuellement la centaine. Nommés par billet du majordome, ils perdent leur charge à la mort du pontife.

•2° *Les clercs secrets.* — Leurs fonctions spéciales embrassent tout ce qui concerne le service de la chapelle privée du souverain pontife. Ils préparent l'autel pour sa messe et pour celle d'action de grâces que le chapelain secret célèbre après lui. Ils ont aussi le titre de monseigneur et le costume des camériers secrets. Leur nomination est faite par billet du majordome, et leur charge cesse à la mort du pontife. Cf. Moroni, *Dizionario,* v“ *Chierici della cappella pontificia,* t. xi, p. I92-195. Actuellement, ils ne sont que deux.

3" *Les chapelains communs.* — Auparavant, ils ne se distinguaient pas des chapelains secrets. C'est sous Clément Vil (1592-1605) qu'ils commencèrent à former une catégorie â part; etc'eslsous Alexandre VU (1655-1667, qu'ils reçurent le nom sous lequel ils sont, depuis lors, connus. Ce pape leur accorda aussi le privilège d'exercer les fonctions d'acolytes et de céroféraires dans les chapelles pontificales. Ils revêtent alors la *cotta* sur la soutane violette. Depuis Pie IX, ils ont droit au litre de monseigneur. D'après une concession d'Alexandre VU, en date du 10 juin 1657, ils sont nommés par bref, et ils conservent leur charge, toute leur vie durant, à la dilférence des chapelains secrets, dont la charge expire a la mort du pontife.

Leur fonction est d'assurer les différents services soit dans la chapelle privée du pape, soit dans les chapelles intérieures du palais.

Les chapelains communs se divisent en deux classes :

1. Les chapelains communs *di numero,* ou de service ordinaire. Ils sont habituellement au nombre de six, et reçoivent un modeste traitement. Le premier d'entre eux est le sous-chargé du vestiaire pontifical, ou *sotlo-guardaroba.* — 2. Les chapelains communs surnuméraires. Ils sont au nombre d'une douzaine, aident les chapelains communs *di numero* dans les différentes fondions de leur service,et prennent ensuite leur place, à mesure que des vacances se produisent dans leurs rangs.

4° *Le confesseur de la famille pontificale.* — C'est toujours un religieux de l'ordre des servîtes. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Confessore della famiglia pontificia,* t. xvi. p. 112 sq.

5» *Le prédicateur apostolique.* — Depuis Paul IV >1555-1559), un prédicateur spécial est attaché au palais apostolique, pour y prêcher, devant le pape, les cardinaux et la famille pontificale, les stations de l'Avent et du Carême. Pie V avait confié ces fonctions aux Pères de la Compagnie de Jésus; ses successeurs appelèrent à cet honneur les rnemb.es de divers ordres religieux; mais, depuis Benoit XIV, ces fonctions furent attribuées exclusivement aux capucins. Cf. Moroni, v» *Cappella pontificia,* § 9, a. 2, t. vin, p. 236-241 ; v» *Predicatore aposlolico,* t. l v ii, p. 74-81.

6" *Le sous-sacrisle des palais apostoliques.* — Voir ce que nous avons dit, col. 1960, du sacriste.

7» *Les maîtres de cérémonies pontificales.* — Leurs fonctions sont considérées comme des plus importantes au palais apostolique, car elles s'étendent à tout ce qui a rapport à la pratique de la liturgie. Leur costume est le même que celui des camériers secrets; mais, pendant les cérémonies, ils mettent la *colla* sur le rochet. Ils ont le titre de monseigneur. Après l'élection d'un nouveau pontife, ils remplissent auprès de lui les charges de camériers secrets et de maître de chambre, jusqu'à ce qu'il ait nommé lui-même les titulaires qui doivent composer sa noble antichambre.

Ils se divisent en deux classes.

Les maîtres de cérémonies de ces deux classes sont nommés par billet de la secrétairerie d'Élat, mais à la suite d'un concours qui a lieu en présence du cardinal préfet de la S. C. des Rites et du cardinal préfet de la S. C. de la Cérémoniale. Parmi les juges, siègent également les prélats secrétaires de ces deux Congrégations et divers autres dignitaires.

1. Les maîtres de cérémonies *di numero* reçoivent un traitement du palais. Ils sont actuellement cinq. Cf. *Annuaire pontifical,* 1907, p. 572. Leurs privilèges sont très nombreux. Leur préfet est protonotaire *ad instar.* Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Maestro delle ceremonie pontificie,* t. x l i, p. 163-181. — 2. Les maîtres de cérémonies surnuméraires ne reçoivent pas de traitement fixe, et .n'ont droit qu'à des gratifications à l'occasion des services extraordinaires, qu'ils sont appelés à rendre. Mais ils sont admis dans la classe de maîtres de cérémonies *di numero,* à mesure que des vacances se produisent dans la première classe. Leur nombre est variable. Il y en a, en ce moment, cinq. Cf. *Annuaire pontifical,* 1907, *loc. cit.*

8° *Collège des chantres pontificaux.* — Communément on les désigne sous le nom de chantres de la chapelle Sixtine. Beaucoup de privilèges leur ont été concédés par les papes. Chanoines de la Sixline, ils ont la soulane violette avec le *collare* de la même couleur, ceinture violette, boutons et boutonnières de soie rouge. Dans les chapelles, ils prennent, en outre, la *colla;* mais, ailleurs, au-dessus de la soulane violette, ils mettent le manteau de soie noire. Ceux qui appartiennent à un ordre religieux conservent, néanmoins, le costume de leur ordre.

En raison de leurs fatigues, ils sont dispensés des jeûnes et abstinences de l'Eglise. Le Vatican leur fournit un traitement fixe, et ils ont droit, en outre, à des gratifications spéciales, ou à un casuel, à l'occasion de certaines cérémonies.

Leur origine est très ancienne. Elle remonte à saint Grégoire le Grand, qui fut leur organisateur et leur premier directeur. La *schola cantorum* formait un établissement à part, une sorte de séminaire qui se trouvait près du Latran. On y élevait les aspirants au sacerdoce de la classe populaire. On l'appelait aussi *l'orphanolrophium,* l'orphelinat. Les chantres étaient tonsurés; le clergé romain se recrutait régulièrement parmi eux. Depuis lors, le collège des chantres pontificaux n'a plus cessé d'exister, quoiqu'il ait passé par des phases bien différentes, le long des siècles. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Cantori pontificii,* t. vin, p. 27-42.

A la suite de l'invasion de Rome par les Italiens, et de la captivité du souverain pontife au Vatican, les chapelles papales devinrent très rares. Les occasions, pour les chantres, de se produire en public manquèrent donc entièrement, et, pendant plusieurs années, la chapelle Sixline subit une éclipse. Les traditions me

naçaient de se perdre. Pour obvier à cet inconvénient, Leon XlII réorganisa le collège des chantres pontificaux, sous l'habile direction du maestro Mustafa, et lui fournit de nombreuses occasions de paraître en public. Le collège fut ainsi composé : une dizaine de *soprani;* autant de *contralti,* de ténors et de basses : en tout, une cinquantaine de chantres, tous choisis avec soin pour la beauté de leur voix et leurs connaissances musicales. On se montre d'autant plus difficile pour leur admission que, suivant une tradition immémoriale. la chapelle Sixtine chante sans l'aide d'aucun instrument, pas même de l'orgue. Les morceaux sont néanmoins très compliqués, et les chantres sont ainsi obligés, pendant un laps de temps considérable, de garder le ton, sans avoir le secours d'un instrument qui les guide ou les soutienne. Au point de vue de la facture savante des morceaux dont elle a le monopole, et de la manière supérieure dont elle les exécute, la chapelle Sixtine fait l'admiration de tous les musiciens. Elle est regardée, sans conteste, comme la première chapelle du monde. Le directeur actuel est le jeune Mor Perosi, universellement connu par les nombreux et merveilleux oratorios qu'il a composés. Cf. *Rome,* 1904, t. i, p. 55 sq., 96, 133; 1905, t. il, p. 24, 225, 286.

vi. f a m il ie r s INTIMES. — l« *Les aides de chambre,* en italien, *aiulanli di caméra.* — Ce sont des laïques attachés au service immédiat du souverain pontife. Ils ont la garde de son vestiaire personnel, el le servent à table. Leur nombre varia suivant les époques; mais il est de tradition que deux, à tour de rôle, sont de garde, chaque jour, auprès de lui. c'est-à-dire doivent se tenir prêts à répondre au moindre signe de sa part. Aussi restent-ils constamment dans la pièce contiguë à celle occupée par le pape. Quelquefois, pour l'introduction des personnes admises à l'audience privée du saint-père, ils suppléent les camériers secrets de service. Aux chapelles pontificales, revêtus de la *cappa* de soie rouge, ils sont dans le cortège immédiatement après les chapelains secrets, précédant les procureurs généraux des ordres religieux, ainsi que le prédicateur apostolique et le confesseur de la famille pontificale. Comme les camériers secrets, ils portent la soutane violette et le manteau de même couleur. Ils timbrent leurs armes du chapeau de la prélature. Pie VI, à la suite de beaucoup de ses prédécesseurs, les a déclarés comtes palatins et chevaliers de l'éperon d'or. Cf. Moroni, *Dizionario, v Aiulanli di camera,* t. i, p. 167-171.

2° *L'écuyer secret,* en italien, *scalco segreto.* — Sa mission est de veiller à tout ce qui regarde la table du souverain pontife. Il perçoit les fonds affectés à l'entretien de la personne du pape, et, très souvent aussi, est chargé de ses dépenses privées. Ces fonctions, très anciennes, sont déjà indiquées dans les rôles du palais de Nicolas III, en 1277. Cf. Moroni, *Dizionario,* v· *Scalco segreto del papa,* t. l x ii, p. 85-93.

3° *Médecin particulier et chirurgien du pape.* —Sur leurs attributions et leurs privilèges, on trouvera des détails intéressants dans Marini, *Degli archiatri ponti/icii,* in-4", Rome, 1784, et dans Moroni, *Dizioharío,* v· *Medico del papa e medici palatini,* t. XLIV, p. 110-143.

4° *Les bussolanti.* — Ce sont des camériers laïques de garde à la feussola *di Damasco,* c'est-à-dire au tambour revêtu de damas rouge, situé à la porte de la première des antichambres précédant celle des gardes nobles. Leur costume consiste en une sorte de soutanelle, ou *mantellone* court, de velours rouge, brodé aux armes du pape, avec culottes et bas rouges. A la première antichambre, où ils se tiennent, ils reçoivent les personnes admises à l'audience du pape, et les accompagnent jusqu'au moment ou ils les remettent au camérier d'honneur qui est de garde. Ils font aussi diverses autres commissions, comme de porter au camérier de service les objets qu'on désire faire bénir au pape, ou certains plis à l'adresse du souverain pontife, etc. Ils sont également chargés de porter la *sedia gestatoria,* quand le pape s'en sert, dans les grandes cérémonies. Ils revêtent alors, au-dessus de leur costume ordinaire, une *cappa* de couleur rouge. Autrefois, les *bussolanti* se divisaient en trois classes : 1. les *bussolanli* proprement dits; 2. les *bussolanti extra muros;* 3. les *bussolanti* écuyers. Par son *motu proprio* du 28 novembre I860, Pie VII essaya de fusionner ces trois classes, et Grégoire XVI, par un bref du 30 juillet 1832, acheva cette réforme. Le corps des *bussolanti* fut formé de dix-huit *bussolanli* principaux, auxquels furent adjoints un certain nombre de surnuméraires, ou d'aspirants à ce poste, qu'ils sont appelés à occuper à mesure que des vacances se produisent parmi les participants. Cf. Moroni, v· *Russolanli della corle ponti/icia,* t. Vl, p. 173-183.

vu. g a r d e p o n t if ic a l e. — Elle comprend : I» la garde noble; 2° la garde suisse; 3° la garde palatine; 4° la gendarmerie pontificale.

l« *La garde noble.* — L'institution de la garde noble, telle quelle est actuellement, ne remonte qu'aux premières années du xix« siècle, au retour du pape dans ses États. Elle avait été précédée, dans le soin de veiller à la sécurité personnelle du souverain pontife, par un corps d'élite de l'armée pontificale, appelé les *cavallegieri,* ou chevau-légers. Vers le milieu du xvie siècle, ce corps se composait de deux compagnies, et ceux qui en étaient membres faisaient gratuitement leur service. Clément VII le réforma, et le changea en un corps de lanciers, auquel fut donné le nom de *lande spezzate,* lances brisées. Supprimé par Benoit XIV. en 1724, il fut rétabli ensuite, et dura jusqu'à la fin du xvni' siècle. Il cessa à l'exil de Pie VI. Cf. Moroni, *Dizionario,* v» *Lande spezzate, l.* xxxvn, p. 94-98.

Dans la garde noble instituée par Pie VII, et qu'il appela *guardia nobile di cavallegieri,* garde noble de chevau-légers, furent admis les jeunes patriciens de Rome et des États pontificaux. Comme c'était un grand honneur, non seulement ils l'acceptèrent à titre gracieux, mais ils le recherchèrent avec ardeur. Quoiqu'ils n'eussent demandé aucune rémunération, on leur accorda cependant la somme nécessaire, au moins, pour l'entretien de leur cheval. Le nombre des gardes nobles ne devait pas dépasser soixante-deux, en y comprenant même les fourriers et les trompettes. Léon XII le porta à 76, par un décret du 17 février 1824. Ce corps étant un corps d'élite, tous y avaient un grade élevé dans l'armée pontificale. Les simples gardes étaient capitaines; les autres, lieutenants-colonels, colonels et lieutenants-généraux. Napoléon Ier avait fait quelque chose d'analogue pour ses cent-gardes; car les moindres d'entre eux avaient le grade de sous-lieutenant. Pour honorer davantage ses gardes nobles, Pie VU, le 27 septembre 1801, leur accorda le privilège de remplacer les courriers pontificaux, pour porter la calotte rouge aux cardinaux étrangers. Cf. *Regolamenlo di disciplina del corpo della guardia nobile ponti/icia,* in-40, Rome, 1825. Ils sont maintenant une cinquantaine, et alternent, à tour de rôle, pour leur service au Vatican. Ils n'y sont tous, au grand complet, que les jours des cérémonies solennelles. Alors, le corps tout entier fait partie du cortège pontifical. Leurs trompettes. connues sous le nom de trompettes d'argent, se font entendre dans la basilique de Saint-Pierre. La marche pontificale des trompettes d'argent, composée par Silver·, ne peut être jouée que là.

Leur costume est bleu foncé brodé d'or, culottes blanches en peau de daim, grandes bottes vernies, casque de cuirassiers avec crinière noire et plumet.

A la garde noble se rattachent les princes assistants

, u trône. Leur dignité est la plus grande que des laïques puissent obtenir à la cour pontificale. Depuis le xvt· siècle, elle est l'apanage de deux illustres familles patriciennes, les Colonna et les Orsini, qui, au xtn· siècle, s'étaient signalées à Rome par leur rivalité. Dans toutes les cérémonies, le pape a toujours, à la droite de son trône, l'un des princes assistants. Cf. Cancellieri, *Storia de' solenni possessi de' somnii ponlefici dopo la loro coronatione,* in-4·, Rome, 1822. p. 479; Moroni, *Dizionario,* v» *Guardie nobili pontificie,* t. xxxiii, p. 115-137; Mor Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* 1902, p. 421-428; 1904, p. 525; *Home,* 1905, p. 50-57.

2· *La garde suisse.* — Depuis quatre siècles, les Suisses ont l'honneur de veiller à la sécurité personnelle du pape. Au commencement du xvt· siècle, sous Jules II (1505-1513), ils étaient deux cents environ. Ce nombre s'éleva à trois cents, sous Innocent X (1644-1055); mais il diminua ensuite, peu à peu, et il n'était plus que de cent trente-trois, sous Pie VI, à la lin du xvm· siècle. Licenciés à l'époque de l'invasion française, les Suisses revinrent à Rome avec Pie VII, qui n'en accepta d'abord qu'une soixantaine. Léon XII, par son décret du 18 octobre 1824, releva leur effectif au nombre traditionnel de deux cents hommes. Ce nombre diminua cependant, sous Grégoire XVI et sous Pie l.\. Il est maintenant de cent dix-sept hommes, d'après la récente réorganisation faite par Léon XIII, en 1902.

Un détachement de Suisses monte constamment la garde à la porte de bronze du Vatican, contiguë à la place Saint-Pierre. C'est par là que pénètrent tous ceux qui vont à pied. Un autre piquet se trouve à la porte réservée aux voitures, dite porte des Suisses, près de la *Zecca,* ou ancien hôtel des Monnaies pontificales. Un troisième est établi dans la grande salle Clémentine, qui précède les antichambres pontificales. Enfin, des sentinelles sont postées à tous les paliers du grand escalier qui conduit aux appartements du pape. Cf. Moroni, *Dizionario.* v» *Svizzeri, guardia pontificia,* t. i.xxii, p. 137-163.

Les gardes suisses ont quatre costumes différents, qu'ils mettent suivant les circonstances, et qui sont vraiment curieux. On en trouvera la description détaillée avec gravures à l'appui dans *l'Annuaire pontifical de* Mur Battandier, 1904, p. 174-182, et dans *Rome,* 1905, p. 309-317; 1906, p. 18-21, 106-110.

3" *La garde palatine.* — C'est une sorte de milice nationale, composée de volontaires romains, nobles et bourgeois. Λ certains jours de fête, ou pour les cérémonies solennelles, comme les canonisations et les consistoires, ils prêtent leur concours pour faire au pape une garde d'honneur, soit le long des galeries du Vatican qu'il doit traverser, soit dans la basilique de Saint-Pierre.

4· *l.a gendarmerie pontificale.* — Elle est chargée d'assurer, dans l'intérieur du Vatican, une partie du service d'ordre et de sûreté.

VIII. EMPLOYÉS SUBALTERNES DE LA COUR ROMAINE. — 1° *Les maîtres portiers de bâton rouge,* en latin, •*magistri ostiarii a virga rubea.* — Ce nom leur vient d'un bâton, long de cinquante centimètres environ, et recouvert de velours rouge, qu'ils portent, comme signe distinctif, dans les cérémonies. Ces maîtres portiers forment un collège remontant au xii· siècle, et auquel sont confiées les clefs de la *Camera dei paramenli,* c'est-à-dire de la salle où le Saint-Père revêt les ornements sacrés avant les fonctions pontificales. Les maîtres portiers *a virga rubea* ont aussi la garde de la croix papale qu'ils remettent à l'auditeur de Rote chargé de la porter dans les chapelles papales et les consistoires. Leur costume est une soutane de soie violette avec ceinture, *collare* et *manlellone de* même couleur. Plusieurs sont chanoines. Les membres de ce collège se divisent en deux classes ; celle des participants, ou effectifs, au nombre de huit, et celle des surnuméraires. L'un d'entre eux a le titre de gardien des tiares. Ce>t l'orfèvre fournisseur ordinaire des palais apostoliques. Cf. Moroni, *Dizionario,* v· *Maestro ostiario de virga rubea,* t. xt.l, p. 191-199.

2" *Les massiers.* — Ils sont ainsi appelés de la niasse d'argent aux armes pontificales qu'ils portent sur l'épaule droite dans les cérémonies. Leur habit est noir avec collerette de dentelles, épée au flanc, boucles aux souliers, et une espèce de pourpoint violet à fausses manches. Ils sont de quinze à vingt, paraissent dans les chapelles papales et la plupart des cérémonies du palais apostolique, y remplissant les fonctions des bedeaux dans nos églises de France, ou des massiers dans nos anciennes universités. Cf. Moroni, *Dizionario,* v· *Mazzieri del papa,* t. xt.iv, p. 37-48.

3· *Les huissiers apostoliques,* en latin, *cursores apostolici.* — Leur rôle est de transmettre aux cardinaux, ambassadeurs, princes et autres personnages, l'invitation officielle de se rendre aux chapelles papales, aux consistoires et aux autres fonctions solennelles. Us publient également et affichent aux portes des basiliques patriarcales et aux endroits désignes à cet effet, les bulles pontificales et les décrets du Saint-Office. Leur costume consiste en un manteau noir, recouvert d'un *mantellone* de mérinos violet avec des revers de soie de la même couleur. Leur origine est très ancienne, car, sous une forme ou sous une autre, ils ont toujours existé à la cour romaine. Leur collège se divise en membres participants ou effectifs, et en membres surnuméraires. Cf. Moroni, *Dizionario,* v° *Cursori aposlolici o pontificii,* t. xix, p. 49-62.

Outre les nombreux ouvrages cités au cours de cet article, nous signalerons les suivants qu'on lira avec avantage et prolit : *Transsumptum litterarum, facultatum et privilegiorum R. R. D. D. cappellanorum domesticorum S. D. Λ'. D. Pii papal IV,* in-fol., Rome, 1564: Tantouche, *Traite de tout ce qui s'observe dans la cour de Rome, tant par notre saint-père que par messeigneurs les cardinaux,* in-4·, Paris. 1623; Cohellius, *Notitia cardinalatus, in qua nedum de sanctx Romanic Ecclesiæ cardinalium origine, dignitate, prxeminentia et privilegiis, sed de prtecipuis romance aulx officialibus uberrime pertractatur,* in-fol., Rome. 1653: Michel Martin, *Du gouvernement de Rome, où il esl truité de la religion, de la justice, de la police et de tout ce qui s'y passe de remarquable,* in-fol., Caen, 1659; Cornaro, *Relatione della corte di Roma,* in-8·, Leyde, 1661-1663; card, de Luca, *Relatio curite romane, in qua omnium congregationum, tribunalium, aliorumque jurisdictionum Urbis status ac praxis dilucide describitur,* in-4·, Cologne, 1683; Sarnelli, *Memoro· cronologiche de' vescovi ed arcivescovi delta Santa chiesa di Benevento,* in-4·, Naples, 1691. passim: Nodot, *Relation de la cour de Rome,* in-8-, Paris, 1701 ; Jacques Aymon, *Tableau de la cour de Rome, dans lequel sont représentés au naturel sa politique et sa grandeur tant spirituelle que temporelle,* in-4·. La Haye. 1707 ; Amati, *Osscrvazioni sul core della cappella pontificia,* in-4·, Rome, 1730; Allegri, *Lo spirito della corte di Roma.* Naples, 1725; Muratori, *Dissertationi sopra le antichità italiane,* 2 in-fol., Modéne, 1717-1740, diss. IV, *Degli Uffizi della corte,* t. t; de Vertot, *Origine de lu grandeur de la cour de Rome,* in-8·, Lausanne, 1745; Danielli, *Institution's canonicæ civiles et ceremoniales* cam *recentiori praxi mante curiæ,* 4 in-4·, Rome, 1757-1759; Gallelli, *Vestiario délia santa romana Chiesa,* in-4·, Rome, 1758; *Del primicero della santa sede apostolica e di altri ufflziali maggiori del sayro palazzo lateranense,* in-4·, Rome, 1766; card. Garampi, *Suygt di osservazioni sul valore dette antiche moîtele pontifier*. in-4·, Rome, 1765, ouvrage d une haute érudition ; Lunadom. *Relaziime delta corte di Roma, riloccala, accresciuta illustrata da Franc. Antonio Zaccaria, ora nuovamen:· relia,* 2 in-8·, Rome. 1830: cet ouvrage publié pour ta pren, fois à Padoue, en 1641, aeu, depuis, de très nombreuses C : Renazzi, *Notizie istoriche degli autichi Vicedomini del p archio lateranense, e dc' moderni prefelti dei sagro j apostolico, ovvero maggiordomi pontificii,* in-fol.. Hi v.··. Cancellieri, *Storia de' solenni possessi de' sommi pontefiri dopo la loro coronatione,* in-4·, Home, 1822; Novaès, Sr·.,- .

ûi·' fiovnrni ponteficii da santo Pietro al felicemente rognante Pio VI, 17 in-8", Rome, 1821-1822. passim; *Introduzione aile vite de" sommi pontifici,* 2 in-8·, Rome. 1822; J.-F. André, *Histoire politique de la monarchie pontificale au xtv* siècle,* in-8·. Paris. 1845; Meyer, *La curie romaine moderne, ses fonctionnaires et leurs attributions,* Leipzig, 1847; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* 109 in-8·. Venise. 1840-1879; M«' Battandier. *Annuaire pontifical catholique,* 10 in-12, Paris, 1898-1907 ; *Kirchenlexikon,* t. m, col. 1245-1259.

T. Ortolan.

COURSOULAS Nicolas, théologien grec du Xvn' siècle, naquit à Corfou d'une famille originaire de la Dahnalie. et dont le nom, chez les écrivains néo-grecs,est orthographié de diverses manières: Κούρσουλα , Κούρσολα , Κούρζουλα , etc. En 1616, il fut admis au collège grec de Saint-Athanase, et en 1625, il y obtint le diplôme, de docteur en théologie et en littérature. Ses études achevées à Rome, il suivit les cours de l'université de Padoue, et de retour dans son pays natal, il embrassa la vie monastique, et se distingua par son zèle et ses vertus. En 1631, à la suite de démêlés qu'il eut avec les notables de Zante, il s'en alla chercher asile à Alexandrie, où il acquit une grande renommée comme prédicateur. Les Hollandais lui proposèrent de le faire nommer au siège patriarcal d'Alexandrie, à condition toutefois qu'il embrassât le calvinisme. Coursoulas rejeta ces propositions, et craignant en même temps les représailles des Hollandais, il retourna à Corfou. A la mort de Nicodème Metaxas (1646), évêque de Zante et Céphalonie, il brigua son siège, mais il fut évincé par son concurrent Timothée Sopramasaros, élu â une majorité de 198 voix contre 12. Il se retira alors au mont Athos, où il mourut en 1652. Coursoulas est l'auteur d'une théologie orthodoxe en deux volumes, publiée par Serge Raphtani à Xante en 1862. Voici le titre de cet ouvrage : Σύνοψι τή ίερά θεολογία φιλοπονηθεϊσα ει ώφέλειαν τών ορ&οδόξων φιλομαθών παρά Νικολάου Κούρσουλα, ΖακυνΟίου διδασκάλου, φιλοσόφου καί θεολο'γου. Nicolas Papadopoli porte sur l'œuvre de Coursoulas le jugement suivant : *Hoc opus grace pereleganter expositum et elaboratum, habeturque passim a nostris, sed non satis intelligilur. lia enim ad scholasticam pugnacemque theologiam omnia revocat, ut qui scholas e limine saltem non salutarunt, quæ ferat, quove acumine dogmata, deductasque inde consecutiones confirmet, haud quaquam possint percipere, ea præsertim in parte quæ de auxiliis divinis agit et libero arbitrio, novamque et inauditam græcis auribus* τή μέση έπιστήμη , *sciential mediæ vocabulum, remque ipsam exponere nititur.* Le plus érudit des théologiens grecs du xtx» siècle, Constantin (Economos, affirme que, en plusieurs points, la théologie de Coursoulas exhale un léger parfum occidental par manque d'attention du savant auteur. Selon lui, Coursoulas laisse en suspens la controverse du *l'ilioque,* parce qu'il ne considère pas comme absolument erronée la doctrine de l'Église romaine, et se borne à déclarer que le dogme de l'Eglise orthodoxe est meilleur (το κρειττο/); il admet que la sainte Vierge a été conçue sans b p'ché originel; il attribue la consécration aux seules paroles de Notre-Seigneur, et non â l'invocation du Saint-Esprit, comme l'enseigne l'Eglise orthodoxe; il penche vers l'enseignement latin des indulgences. Un biographe de Coursoulas, P. Chiotes, a essayé de le défendre contre l'accusation très grave pour les orthodoxes d'avoir côtoyé les *erreurs latines.*

Papadopoli. *His..ria gymnasii putavmi,* Venise, 1726. t. il, p. 290-291 ; Rod--la, Storia *del rùo greco in Italia.* Rome. 1773, t. m, p. 181; Atlaliu... *De Ecclesise occidentalis atque orientalis perpetua consensione,* Cologne, KJ4s, coi. 9gq; Sathas. N>o»Âr. », Ath-ncs. isSB, p. 251-255: P. Chioles, en tête de la *Théologie* de Cuursoulas. Zante. 1862. t. i. p. 9-32; Zaviras. Ns« 'Ελλά , Athènee. 1872. p. 494-495; Katramis, Φιλολογικά ά-,άλικια Ζκκύνβ-ιυ, Zanlc. 1880, p. 314; Legrand. *Bibliographie hellénique du xvn· siècle,* Paris, 1903, t. v, p. 261-268.

A. Palmieri.

COURT Pierre, bénédictin, né à Provins en 1665, mort â l'abbaye de Saint-Vincent de Metz le 8 mai 1751. Il avait fait profession sous la règle de saint Benoit, dans la congrégation de Saint-Vanne à Verdun le 1er juin 1685 et fut pendant quelques années prieur de Saint-Airy. Nous avons de cet auteur : *La relation, la vie et la mort de M.* d'.l *ligre, abbé de Saint-Jacques de Provins,* in-12, Paris. 1712. Beaucoup de ses écrits sont demeurés manuscrits et parmi eux nous mentionnerons une *Histoire de l'abbaye de Saint-Vanne de Verdun;* un *Abrégé du Commentaire littéral de dont Calniet sur l'Ecriture sainte;* des *Paraphrases sur le Cantique des cantiques el le Dies iræ;* un *Recueil de séquences, proses anciennes et cantiques;* et enfin *Concordia discordantium theologorum circa gratiam Christi Salvatoris et meritum hominis.*

(Doni François.] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit.* 4 in-4·, Bouillon, 1777, t. i, p. 124; Ziegelbauer, *Hist, rei literarûe ordinis S. Benedicti,* 4 in-fol., Vienne. 1754, l. m. p. 669: domCalmet. *Bibliothèque lorraine,* in-foL, Nancy. 1751, coi. 308-311.

B. Heurtebize.

COURTECUISSE Jean, ou **BRIÈVECUISSE** *(Breviscoxa),* un des premiers orateurs de l'université de Paris et du clergé de France à l'époque du grand schisme. Il était né à Haleine (Orne), dans l'ancienne province de Normandie, mais sur la limite de. la Mayenne, et au diocèse du Mans; c'est pourquoi on a dit Courtecuisse tantôt Normand tantôt Manceau. Vers 1367, il entra au collège de Navarre â Paris, ou il étudia successivement la grammaire, la philosophie el a théologie. En 1373, il fut reçu licencié ès arts, et entre 1378 et 1382, bachelier en théologie. H enseigna a Navarre et subit l'examen de licence, le 30 avril 1389. On ignore à quelle date il fut reçu docteur. Ses études avaient duré plus de 20 ans. En 1387, il était diacre du diocèse de Paris. Le 4 juillet 1391, il fut nommé à un canonical à Poitiers; il était aussi chanoine du Mans, en 1398, et peut-être encore de Lavant·. En I408, il devint aumônier du roi, membre du grand conseil et recteur du collège de Navarre. Son enseignement lui mérita le nom de *doctor sublimis.* Le 16 mai 1409, il fut pourvu d'une prébende à Notre-Dame de Paris, dont il avait l'expectative depuis 1405. H fut doyen de la faculté, d'août 1416 à septembre 1421, et chancelier du chapitre de Paris de 1419 à 1421. Il assista aux synodes de Paris, de 1395 et de 1398. Dans l'affaire du grand schisme, il fut de toutes les assemblées et de toutes les ambassades, et il eut une entrevue avec Benoit XIII et Grégoire XII; il travailla à l'union. Quand Pierre de Lune (Benoît XIII) eut fulminé en 1408 l'excommunication contre les Français qui se détachaient de son obédience, Courtecuisse prononça contre lui, le 21 mai, un discours violent, dans lequel il accusait d'hérésie et de schisme le pape d'Avignon et déclarait sa bulle nulle et sans valeur. H assista aux conciles de Pise (1409) et de Rome (1418). Dans les affaires politiques, il fut un orateur éloquent et écouté plutôt qu'un chef de parti ; il était l'obligé du duc d'Orléans, dont il lit l'oraison funèbre en 1414 au collège de Navarre. La même année, au concile de la foi. réuni pour juger Jean Petit, il se prononça pour une condamnation conditionnelle. Le 27 décembre 1420, il tut élu évêque de Paris, par l'inspiration du Saint-Esprit, disait le parti armagnac; il fut installé, mais pas sacré â cause de l'opposition politique faite à son élection. Le 12 juin 1422, il fut transféré par le pape sur le siège de Genève, dont il prit possession le 22 octobre

suivant, mais il mourut le 4 mars 1423, âgé de prés de 70 ans.

La liste de ses ouvrages exégétiques et théologiques a été publiée par Launoy d'après les manuscrits des bibliothèques de Notre-Dame et de Saint-Victor ; elle a été rééditée par Oudin et par l'abbé Féret. Un seul a été imprimé dans les *Opera omnia* de Gerson, par Ellies Du Pin, Anvers, 1706, t. i, col. 805-903 : *Tractatus de fide et Ecclesia, Romano pontifice et concilio generali.* C'est le même ouvrage que la question : *l'irum Ecclesia Christo per fidem desponsata,* etc. Dans la 111e partie, il enseigne que le pape peut errer dans la foi, mais non l'Église universelle. Il n'accorde l'infaillibilité qu'aux décrets des conciles généraux qui auraient été portés à l'unanimité ou à la majorité des docteurs. Si le pape était notoirement hérétique, le concile général devrait être convoqué par les évéques et, à leur défaut, par les rois et les princes; à la négligence de ces derniers, par tous les catholiques. En 1103, Courtecuisse avait traduit en français le *Traité des quatre vertus,* alors attribué à Sénèque. Cf. P. Paris, *Les manuscrits français de la bibliolhèqtte du roi,* t. Il, p. 121. Ses ouvrages oratoires, discours et sermons, conservés dans le manuscrit latin 3516 de la Bibliothèque nationale et dans le manuscrit 2764 de l'Arsenal, ont été étudiés par A. Coville, *Recherches sur Jean Courtecuisse et ses œuvres oratoires,* dans la *Bibliothèque de l'école des chartes,* 1904, t. t.xv, p. 491-529. On en trouvera la liste, la date et l'analyse avec des extraits de la procédure à suivre pour juger les propositions de .Jean Petit sur le tyrannicide, de l'éloge funèbre du duc d'Orléans, el des serinons français, curieux par leurs divisions alambiquées et l'érudition profane, dont ils sont remplis.

I.annoy, *Hegii Navarræ gymnasii parisiensis historia,* in-4-, Paris, 1677, p. 463; du Boulay, *Historia universitatis parisiensis,* t. IV, p. 997 ; t. v, p. 887; *Gallia Christiana,* Paris, 1714, t. vu, p. 144; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis,* t. ni, p. 2258; Fabricius, *Bibliotheca latina medii ævi.* Florence, 1858, t. ll, p. 257; Haurêau, *Histoire littéraire du Maine,* Paris, 1871, t. ni, p. 149; Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis,* t. m, p. 259; t. iv, passim; N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occideut,* t. IV ; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris el ses docteurs les l lus célèbres, moyen âge,* Paris, 1897, t. tv, p. 169-180; A. Coville, *loc. cit.,* p. 469-529; !.. Froger, *Jean Courtecuisse, chanoine du Mans et évêque de Genève (vers 1350-1423).* dans *La province du Maine,* 1905, t. xm, p. 22I-227: Hurler, *Nomenclator,* 3' édit., Inspruck, 1905, t. n, col. 755-756.

E. Mangenot.

COURTIN Pierre, originaire de Pertuis en Provence, fut provincial des carmes et professa la théologie à l'université de Paris, où il mourut en novembre 1599, après avoir publié, outre plusieurs volumes de sermons, *Victoria veritatis contra hæreseos mendacia, vitia et omnium statuum abusus,* in-8», Paris, 1584; *Collatio saporum sacrosancti corporis et sanguinis Christi cum octo beati ludinibus ab eo enuntiatis,* in-8", Paris, 1585.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, L n, coi. 568.

P. Servais.

COUSSORD Claude, théologien français du milieu du χvι· siècle, a publié : *Valdensium ac quorumdam aliorum errores, quæ nunc vigent, hæreses continentes : quibus accessit recens illorum impugnatio, necnon de æqua bonorum Ecclesiæ distributione et usu debito, deque eorumdem oppositis, et quibus ortæ sunt hæreses mullæ, declaratio,* in-8°, Paris, I5I8; trad, franç., Sedan,1618.

I nipin. *Table des auteurs ecclésiastiques du xvr siècle,* in-8", Paris, 1704, col. 1052; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., Inspruck, 1X6, t. II, col. 1589.

B. Heürtebize.

COUSTANT Pierre, bénédictin, né à Compïègne le 30 avril 1657, mort à Paris dans l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés le 18 octobre 1721. Il fit ses premières études dans sa ville natale, sous la direction des Pères jésuites, puis entra chez les bénédictins de la congrégation de Saint-Maurà Saint-Remi de Reims où il fit profession le 17 juin 1672. Il étudia la philosophie à Saint-Médard de Soissons, ayant pour maître dom François Lamy. Après son élévation au sacerdoce, ses supérieurs l'envoyèrent à Saint-Germain-des-Prés pour travaillera l'édition des œuvres de saint Augustin. C'est â dom Coustan t que nous sommes redevables dans cette grande publication des tables qui terminent le me vol. etdes appendices des t. v et vi, où avec une grande sûreté de critique il sut séparer les sermons ou traités authentiques des apocryphes : *Appendix tomi* v *operum S. Augustini complectens sermones supposilios in quatuor classes nunc primum ordine digestos quibus inserti sunt sermones Cæsarii episcopi Arelatensis; Appendix tomi vi operum S. Augustini complectens subdititia opuscula.* Il est en outre le principal auteur des tables générales qui terminent l'édition des œuvres de saint Augustin. En 1687, sur la proposition de dom Mabillon, le chapitre général de la congrégation de Saint-Maur chargea dom Constant de publier une nouvelle édition des œuvres de saint Hilaire. L'ouvrage parut en 1693 : 8'. *Ililarii, Pictavorum episcopi, opera ad manuscript» codices gallicanes, romanes, belgicos, necnon ad veteres editiones castigata, aliquot aucta opusculis, præviis in locos difficiles disputationibus, praefationibus, admonitionibus, notis, nova sancti confessoris vita et copiosissimis Scripturarum, rerum, glossarum indicibus locupletata el illustrata,* in-fol., Paris, 1693. En 1730, parut à Vérone une nouvelle édition du travail de dom Coustant, revue et augmentée par les soins de Scipion Malfei, reproduite. *P. L.,* t. xi. Pour répondre à diverses attaques contre les éditions des Pères faites par les religieux de la congrégation de -Saint-Maur et contre l'ouvrage de dom Mabillon *De re diplomalica,* dom Coustant publia contre le P. Barthélemy Germon : *Vindicte manuscriplorum codicum a R. P. bartholomæo Germon impugnatorum cum appendice in quo S. Ililarii quidam loci ab anonyme obscurati el depravati illustrantur el explicantur,* in-8», Paris, 1706 L'appendice est une réponse à l'abbé Faydit qui lui avait reproché une mauvaise interprétation d'un texte de saint Hilaire. Le P. Germon ayant voulu continuer la lutte, dom Constant publia un second volume : Vindiciæ *veterum codicum confirmâtes in quibus plures Patrum atque conciliorum illustrantur loci; Ecclesiæ de trina deitate dicenda traditio asseritur; Ratramnus et Gotescalcus purgantur ab injustis suspicionibus et quædam pyrrhonismi semina novissime sparsa reteguntur el convelluntur,* in-8», Paris, 1715. Au moment où il terminait l'impression des œuvres de saint Hilaire, dom Coustant avait été nommé prieur de Nogent-sous-Coucy. Il demeura trois ans dans cette charge et en 1696 revint à Saint-Germain-des-Prés où il eut â surveiller une nouvelle édition du bréviaire de sa congrégation. On voulut lui confier le soin de continuer les *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique* de Tillemonl. mais il déclina cet honneur pour se consacrer tout entier à la préparation d'une édition des lettres des papes. De cet important travail, dont il publia le plan dans le *Journal des savants* du 4 septembre 1719, un volum seulement a paru : *Epistolæ Romanorum pontificum et quæ ad eos scripte sunt a sancto Clemente* ı t *Innocentium Ill quotquot reperiri potuerunt.* *novæ sive diversis in locis sparsim editæ, ad/uu* [illegible] *fragmentis, spuriis segregatis, in unum secund im dinem temporum collecte, ad veterum codicum fidem recognite et emendate, præviis admonitionibus,* [illegible] *opus fuerit, nolis criticis ac dissertationibus quæ*

toriani, (togmata. disciplinam explicant. T.ι,αὐ anno Christi 61 ad annum 440, in-fol., Paris, 1721. Ce vokime de dom Constant avec des suppressions et quelques additions des Ballerini fut réimprimé à Gœtlingue en 4796 par les soins de Schœnemann. Dans le ler vol. de ses *Analecta novissima,* in-8°, Frascati, 1(885, p. 371-461, le cardinal Pitra a publié une *Apologie du pape Vigile,* œuvre de dom Constant, et de dom Mopinot, son disciple, et trouvée dans les papiers des bénédictins conservés à la Bibliothèque Vaticane. On attribue encore â dom Constant une *Réponse à une dissertation sur un passage de saint Jérôme,* in-12, publiée à Paris en 1707 sans nom d'auteur.

Dom Mopinot, *Éloge de dont Constant,* dans le *Journal des savants,* janvier 1722; dom Filipe le Cerf de la Viéville. *Bibliothèque historique el critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur,* in-12, Paris, 1726, p. 62; Ziegelbauer, *Historia rei literarix ord. S. Benedicti,* 4 in-fol.. Vienne. 1754. t. l, p. 392; t. iv, p. 103, 104, 127, 410, 693; [dom Tassin,) *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur,* in-4·, Paris, 1770, p. 417 ; [D. François,] *Bibliothèque générale des écrivains de Cordre de S. Benoit,* 4 in-4·, Bouillon, 1777, t. i, p. 224; H. Constant d'Hyanville, *Notice sur dom P. Constant,* iη·8·, Beauvais, 1863; *Bibliothèque des écrivains de la congr. de Saint-Maur,* in-12, Paris, 1882, p. 118; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur,* in-12, Munich et Paris, 1882, n. 332-335; cardinal Pitra, *Analecta novissima, Spicilegii Solesmensis altera continuatio,* gr. in-8·, Frascati, t. I, p. 10-12. 20, 24-27, 29-33, 370-461; abbé J.-B. Vanel, *Nécrologe des religieux de la congr. de Saint-Maur décédés à Saint-Gcnnain-des-Prés,* in-4·, Paris, 1896, p. 127.

B. Heurtebize.

COUSTEL Pierre, théologien français, né à Beauvais le 20 octobre 1621, mort en cette ville le 16 octobre 1704. Après avoir fait ses études à Paris, il entra comme professeur au collège de Beauvais, puisse retira à Port-Royal. Après quelques années de retraite, il se mit à voyager et devint précepteur des neveux du cardinal Egon, prince de Furstemberg. De retour en France, il demeura â Paris au collège des Grassins qu'il quitta pour revenir habiter Beauvais où il mourut. Il publia : *Paradoxes de Cicéron,* in-12, Paris, 1666, sous la signature de Du Clouset; *Les règles de l'éducation des enfants où il est parlé en détail de la manière dont il faut se conduire pour leur inspirer les sentiments d'une solide piété et pour leur apprendre parfaitement les belles-lettres, ouvrage dédié au prince de Furstemberg,* 2 in-8», Paris, 1687; le même ouvrage sans l'épitre dédicatoire sous le titre : *Traité d'éducation chrétienne et littéraire,* 2 in-12,1749; *Sentiments de l'Eglise et des SS. Pères pour servir de décision sur la comédie et les comédiens, opposés á ceux de la lettre qui a paru depuis quelques mois sur ce sujet,* m -12, Paris, 1694, ouvrage contre le P. François Callaro, théatin.

Quérard, *La France littéraire,* t. n, p. 324.

B. Heurtebize.

COUSTURIER, en latin **SUTOR,** est le véritable nom du célèbre dom Pierre Sutor, théologien chartreux du xvi' siècle. Ou le nomme aussi Le Couturier, mais personne n'a suivi Baillet, qui l'a appelé dom Corduanier, et bien moins encore M. de la Monnoye, qui a préféré traduire Sutor par Le Sueur. Cf. Baillet, *Jugement des savons,* Paris, 1722, t. vu, p. 342. Dom Pierre Cousturier naquit à Chemiré-le-Roi, au diocèse du .Mans. Dès l'enfance, il fréquenta ses voisins les chartreux du Parc-Sainte-Marie et commença à estimer leur genre de vie. Après avoir fait ses études en la maison de Sorbonne, il fut r u docteur en théologie, enseigna la philosophie au college de Sainte-Barbe, à Paris, et se dislingua par son éloquence et sa vie vertueuse. Il fut prieur de Sorbonne, â une époque incertaine. Au commencement de l'année 1509, il quitta l'enseignement et, à la grande surprise de ses nombreux admirateurs, se relira à la chartreuse de Vauvert-lez-Paris, et y lit profession l'année suivante. Son testament porte la date du 28 janvier 1510. L'ordre l'institua visiteur de la province de France et le nomma successivement prieur des maisons de la Val-Dieu, dans le Perche, de Paris, de la Préo-lez-Troyes et du Parc-Sainte-Marie, ou la mort vint le frapper le 18 juin 1537. Son érudition fut profitable non seulement à ses frères en religion, mais encore à toute l'Église. Dom Cousturier a écrit les ouvrages suivants : l» *De vita earlusiana libri duo,* in-4», Paris, 1522; in-8», Louvain, 1572; Cologne, 1609. Ces deux livres, en forme de dialogue, relatent la vie de saint Bruno, la fondation de l'ordre des chartreux, ses prérogatives, sa liturgie, ses hommes illustres par la sainteté et par la doctrine, ses observances et ses avantages. Dom Cousturier y répond à toutes les critiques et à toutes les objections que de son temps déjà on faisait contre le genre de vie des chartreux; 2» *De triplici connubio Divæ Annædisceptatio,* in-8», Paris, 1523, où il soutient l'opinion, alors répandue, du triple mariage de sainte Anne; 3» *De translatione Bibliæ et novarum interpretationum reprobatione,* in-fol., Paris, 1524, 1525; c'est une défense de la Vulgate contre les innovations d'Érasme et de Le Fèvre d'Étaples. Erasme publia l'apologie suivante: zldversus *Petrum Sutorem, quondam theologi Sorbonici, nunc monachi carthusiani, debacchationem Apologia,* in-8», Bâle, 1525; dom Cousturier répliqua : /Idversus *insanam Erasmi apologiam Petri Sutoris Antapologia,* in-4», Paris, 1526 ; Érasme revient à la charge : *Prologus Erasmi Bolerodami in supputationem calumniarum Nathalis Hedæ Besponsiunculæ ad propositiones a Beda notatas. Appendix de Antapologia Petri Sutoris el scriptis Jodoci Clichtovei, quibus additur elenchus erratorum in censuras Bedæ jampridem excusus,* in-8», Bâle, 1526; ΓApologia et cet appendice se trouvent dans les *Opera* d'Erasme, Bâle, 1510; Leyde, 1703, t. ιχ; 4» *Apologeticum in novos anlicomaritas, præclaris beatæ* Virginis *Mariæ laudibus detrahentes, in quo et mulla inseruntur quæ ad suffragia, merita, venerationemque sanctorum reliquiarum el imaginum pertinent,* in-4», Paris, 1526 ; 5° *In damnatam Lulheri hæresim de votis monasticis,* in-8», Paris, 1531 ; 6» *De potestate Ecclesiæ in occultis,* in-8», Paris, 1534, 2 éditions; 3' édit., 1546; 7» *De modo faeiendi testamentum saluberrimum,* in-8». Paris, s. d.; 8" un grand traité *De contemplatione,* dont l'auteur fait tnenlion, *De vita earlusiana,* I. 1, tr. III, c. x, Cologne, 1609, p. 197.

Petrejus, *Bibliotheca earlusiana;* Morozzo, *Theatrum diranot. S. cactus. ord.* : Le Vasseur, *Ephemerides ord. carius.,* t. it, p. 346 ; dont Liron, *Singularités littéraires et historiques,* t. m; Hauréau, *Histoire littér. du Maine,* t. n; Féret. *La faculté de théologie de Paris et ses principaux docteurs, époque moderne,* Palis, 1901. t. m, p. 392-395: Hurter. *Nomenclator,* 3' édit., Inspruck, 1906, t. H, coi. 1304-1305.

S. Autobe.

COUTUME. — I. Définition. II. Divisions. III. Conditions de sa légitimité. IV. Effets de la coutume. V. Abrogation des coutumes. VI. Application à certains points de discipline ecclésiastique.

I. Définition. — l» D'une manière générale, le rôle de la coutume commence là où le texte de la loi fait défaut, ou bien, lorsque son texte obscur, équivoque, nécessile interprétation; enfin, lorsque ne répondant plus aux nécessités de la situation, les dispositions du législateur ont besoin d'étre modifiées, voire abrogé - C'est donc le bien général voulu par le peuple, qui a donné son origine au droit coutumier, civil et ecclési -- tique. Les auteurs discutent pour savoir si la coutuii - est antérieure à la loi, ou bien si la loi a précédé L coutume. Cette controverse nous parait dépourvue d'intérêt. Il est impossible d'établir à ce sujet un- théorie fixe. Comme nous l'avons dit, la coutume intervient, tantôt avant la genèse de la loi, tantôt durant s.a

plein exercice. Partant, son rôle dépend des circonstances de fait, qui peuvent se présenter. Ce qui est hors de conteste, c'est que toutes les législations ont eu égard aux usages légitimement introduits, et les ont consacrés par des dispositions spéciales. L'Église maintient sous ce rapport la valeur du droit coutumier. Une foule de décisions récentes confirment uniformément l'importance de son rôle. Le droit civil tend au contraire à restreindre de plus en plus son importance. Sa valeur juridique est presque nulle parmi nous.

La loi du 30 ventôse an XII (21 mars 1804) a formellement abrogé les coutumes qui réglaient les matières visées par le nouveau Code civil. L'art. 1399 du Code civil les annule également. Toutefois, il était impossible de les abroger complètement; aussi les articles 671, 674, 689, 1756, 1758, etc., du même Code prescrivirent aux tribunaux d'en tenir compte dans certaines circonstances ou il est impossible d'appliquer la loi sans se référer aux traditions provenant des coutumes des anciennes provinces. Cette exception s'étend aussi à certaines coutumes locales que l'on prend en considération.

2° Dans son acception stricte, la coutume est définie généralement par les auteurs : un droit non écrit, introduit par les actes répétés de la communauté, avec le consentement du législateur. *Jus non scriptum, diuturnis populi moribus introductum, aliquo legislatoris consensu introductum.* Sanli-Leitner, l. 1, lit. iv. *De consuetudine.*

1. Dans son sens juridique, on appelle donc la coutume *jus, un droit,* parce que, en toute circonstance, elle crée une obligation quand elle est légitimement établie. Par là, elle diffère de la simple répétition des actes qui ne constituent pas le droit. C'est ce caractère général attribué à la coutume par cette définition, qui a fait rejeter aussi l'ancienne notion des Décrétales, restreignant l'existence de la coutume *aux cas d'absence de loi: pro lege suscipitur quando deficit lex.* La coutume conserve son rôle même en présence des lois existantes, comme nous le verrons plus loin.

2. *Droit non écrit,* non pas en ce sens que le droit ›·»▮··▮-mier ne puisse pas être consigné dans les auteurs, afin d'élre maintenu dans sa lettre et son esprit; mais parce que,dès le début, il n'a pas étéoflicielIement inséré dans le corps du droit par le législateur. Ainsi on comprend très bien que les commentateurs inscrivent dans leurs ouvrages les us et coutumes qu'ils étudient et discutent. Le législateur lui-méme peut donner place aux coutumes dans son code. S'il se contente de les consigner telles quelles, sans leur donner un titre légal, on ne saurait contester qu'on reste en face du droit coutumier. S'il leur confère le caractère légal, bien des commentateurs continuent à leur attribuer à la fois la notion du droit *coutumier et légal.* Ils estiment que ce double caractère n'est nullement incompatible. Cette dualité peut même avoir son avantage. En effet, si la loi est venue se greffer sur une coutume antique, il peut se faire que le législateur abroge la loi; néanmoins, les privilèges pourront continuer à survivre en vertu *delà coutume,* a moins que le législateur ne les abroge formellement.

3. *Par les actes répétés de la communauté.* C'est là que se trouve la différence capitale entre la loi écrite et la loi introduite par l'usage. La première émane du législateur,est promulguée par lui; la seconde procède des actes fréquents de la communauté, réitérés durant de longues années. L'une descend du haut et prend place de plain-pied, dans le code des lois; l'autre monte d'en bas et finit par se faire accepter par l'aulorite. En disant *communauté,* nous indiquons la société qui possède le pouvoir législatif, ou du moins qui est susceptible d'etre soumise à la loi. Ainsi une famille est incapable de transformer en loi un usage qu'elle aurait adopté, même avec l'agrément du supérieur. En revanche, les corps d'Etat, le clergé, la magistrature, un ordre religieux peuvent créer une jurisprudence pour leur direction respective. Le précepte seul appartient aux familles privées; le droit coutumier trouve sa place dans les corps constitués.

4. *Avec le consentement du législateur.* En elfet, il est rare qu'une coutume ne soit pas contraire en son début aux décisions de l'autorité. Mais comme le législateur humain ne saurait prévoir toutes les nécessités successives, la communauté peut, sous la pression des circonstances, introduire un droit nouveau, à côté et au besoin contre le droit écrit. Le supérieur qui a souci du bien général est censé ne pas s'opposer à ces pratiques raisonnables. En outre, le droit coutumier qui a force de loi, ne peut émaner que de l'autorité ; la multitude doit être régie. Par conséquent, la force de la coutume repose sur l'agrément du supérieur, exprimé d'une manière ou d'une autre.

3« Des indications données résulte aussi la différence qui existe entre la loi proprement dite, la *tradition,* la *prescription,* le *style* et le *rite.*

Comme nous l'avons dit, la *loi* est préparée, discutée et promulguée par les autorités diverses selon les constitutions nationales. Le droit coutumier se développe indépendamment de cette procédure, par les mœurs publiques. Les lois étant solennellement promulguées ne donnent guère de prise aux doutes concernant leur existence. La coutume, au contraire, prête le flanc à mille difficultés, sous ce rapport.

La *tradition* concerne principalement les doctrines, les observances, les institutions disciplinaires, transmises, en dehors de l'Écriture, par l'enseignement oral ou écrit des conciles el des Pères. Elle complèt les données scripturaires; elle émane de l'autorité. Elle est *divine, apostolique* ou *ecclésiastique,* suivant que son origine la rattache à Jésus-Christ, aux apôtres ou aux actes de l'Église primitive. La coutume, au contraire,, repose sur des pratiques introduites indépendamment de l'autorité, et de lois antérieures par des particuliers qui ont fini par les faire prévaloir dans la communauté.

La *prescription* prend son origine dans les nécessités sociales, mais la coutume établit un droit public nouveau, obligatoire, parallèlement au droit officiel. La prescription, pour être légitime, exige la bonne foi et un titre coloré; à cette seule condition, l'accuisition d'un droit, ou la libération d'une charge restent régulières. La coutume s'introduit fréquemment même par la mauvaise foi. Le consentement du législateur, fondé sur la présomption de son désir du bien public, l'accrédite. La prescription ne s'établit qu'en faveur de celui qui use de la chose; la coutume fait loi pour tous, en les obligeant à certains actes, ou en les exonérant. La prescription s'acquiert au préjudice de l'un et à l'avantagé de l'autre; la coutume s'établit indifféremment au profit ou au dommage de tous. La coutume d'après sa signification juridique peut s'étendre au droit général.

Le *style* et le *rite* concernent certaines formes protocolaires, usitées dans la rédaction et l'expédition des jugements et actes officiels. Ainsi, par les termes *style de la curie,* on désigne les clauses employées obligatoirement pour les demandes en cour de Rome ou la rédaction des rescrits. Le *rite* est la manière habituelle dont on accomplit certains actes, spécialement l· s offices sacrés.

11. Division. — I» Selon les objets qu'elle régit, la coutume est *canonique* ou *civile.* Ainsi, l'instituti n primitive des métropolitains, les jeûnes, l'empêche , ' · du mariage entre ceux qui sont baptisés et ceux qui : - le sont pas en principe, et les usages concernar.·. : sonne et les biens des clercs, ont fait primitive;, - - · partie du droit coutumier *canonique.* Les usages .. a-

cernant les laïques et leurs intérêts temporels appartiennent au droit coutumier *civil.*

i" Au point de vue des conséquences, la coutume est *positive,* lorsqu'elle a pour résultat d'autoriser les membres de la communauté à pratiquer certains actes, à exercer certains droits. Elle est *négative,* quand elle tend à exonérer les sujets de certaines obligations, par exemple de l'audition de la sainte messe certains jours léries.

3° Eu égard à sa moralité,elle est *bonne* ou *raisonnable, mauvaise* ou *déraisonnable.* Elle est bonne, quand elle n'est pas contraire au bien public, au droit naturel et au droit divin. Elle peut être mauvaise à un double point de vue : a) intrinsèquement, lorsqu'elle est opposée au droit naturel et divin, de façon que rien ne saurait la justifier; dans ce cas, elle est toujours qualifiée d'abus intolérable, *corruptela; b)* extrinsèquement, lorsqu'elle est mauvaise non par elle-même, mais parce que le législateur l'a interdite pour un motif particulier. La circonstance qui l'a fait proscrire disparaissant, pareil usage peut être canonisé. Le droit ecclésiastique nous fournit un exemple de ce genre. *Cum dilectus,* c. vin. De droit commun, l'abbé ou le prieur d'un monastère doit appartenir à la communauté; c'est qu'en effet, un pareil élu a meilleure connaissance du monas-'ère qu'un étranger. Toutefois, le pape Innocent III reconnut la légitimité de l'usage contraire, en faveur de certains couvents, pour des raisons particulières.

4» On appelle aussi coutume la tradition *judiciaire,* lorsqu'elle forme jurisprudence, c'est-à-dire lorsque des décisions uniformes ont été itérativement énoncées sur un point de droit. Dans le cas où deux jugements conformes auraient été portés dans une période décennale sur une matière, la question passe à l'état de chose jugée, et forme la *consuetudo judicialis.* Si des jugements contradictoires ou même divers ont été prononcés, ou bien si l'on se trouve en face du seul usage de la communauté, c'est la coutume ou la tradition *extra-judiciaire.*

5" Au point de vue légal, la coutume peut revêtir plusieurs caractères qu'il est nécessaire de bien définir, à raison des clauses qui reviennent fréquemment dans les documents émanés du saint-siège. Il y a des usages que le législateur ne réprouve pas, *consuetudine non repuisa.* Il y en a d'autres qu'il déclare *abrogés, proscrits* et *réprouvés, consuetudine quacumque abrogata, prohibita et reprobata.* Ces clauses ont leur signification précise.

1. La première ne présente pas de difficulté; le législateur admet l'existence des moyens légitimes, *consuetudine non repuisa.*

2. *Abrogata;* par ce terme, ce sont les usages déjà antérieurement admis qui sont éliminés; mais rien n'est décidé pour les coutumes futures qui pourront s'établir contrairement â la loi positive : car, par cette formule, il n'est point déclaré que la coutume abrogée a été ainsi abolie, parce qu'elle était intrinsèquement mauvaise. La clause abrogatoire ordinaire des actes pontificaux est celle-ci. *non obstante quacumque consuetudine.* Voir col. 33-34.

3. *Prohibita.* Cette formule interdit, non seulement les usages antérieurs contraires à la loi que l'on promulgue, mais mutes celles qui pourraient surgir ultérieurement. Toutefois, ici non plus, la formule n'indique pas que toutes les coutumes prohibées sont mauvaises foncièrement. Le législateur peut les interdire evinme moins bonnes, moins utiles que la loi. Aussi, les circonstances changeant, la coutume contraire pourra avoir sa raison de naître et de se développer. Les clauses ordinaires sont de ce genre : *Nolumus contra hanc legem aliquam consuetudinem valere.*

4. Lorsque les danses *réprouvent* toute coutume contraire i la loi, non seulement elles abrogent les usages antérieurs, mais elles déclarent *abusifs* et *déraisonnables,* tous ceux que l'on pourrait introduire à l'avenir. C'est ce qui a lieu lorsque les constitutions pontificales s'expriment dans les termes suivants : *Consuetudinem illam penitus improbamus. Cum hæc non tam consuetudo quam corruptela merito sil censenda.*

6» Eu égard au temps requis pour la légitimer, la coutume est régulièrement *prescrite* ou *non prescrite.* Dans le premier cas, elle s'impose non seulement par les conditions de fréquence des actes de la communauté et du consentement du législateur, mais encore par le laps de temps requis. C'est le contraire lorsque le temps exigé ne se réalise pas; elle n'est pas prescrite. Elle est encore appelée *longue,* lorsqu'on peut fixer une date à son origine, cinquantenaire, centenaire. Elle est *immémoriale,* lorsque les plus anciens ne peuvent en déterminer l'origine : *cujus exordii nulla exstat memoria.*

7» Quant à son étendue, la coutume peut être :1. *très générale* ou *universelle;* par exemple celles qui sont communes dans toute l'Église catholique, comme le signe de la croix, la récitation de l'Angelus au son des cloches, la réception des cendres le mercredi, jour de l'ouverture du carême ; 2. *générale,* lorsqu'elle est en vigueur dans une nation, dans l'Église de France, d'Espagne, d'Italie; 3. *spéciale,* celle qui existe dans une province, dans un diocèse, comme l'habitude de payer la dime, ou de fournir des redevances en nature pour l'entretien des ministres sacrés, ou le service du culte; 4. *très spéciale, celle* qui peut exister dans une famille, ou une minime partie de la communauté; elle ne peut servir de fondement au droit.

8° La division la plus importante de la coutume estcelle qui considère celle dernière sous le rapport de la *conformité* ou de *l'opposition* avec le droit. A ce point de vue, la coutume peut être conforme au droit, en dehors du droit et opposée au droit, *secundum jus, præler jus et contra jus.* — I. La coutume conforme au droit est celle qui a été appelée *optima legum interpres.* En exécutant uniformément les prescriptions législatives, on les explique et on les renforce ; ainsi l'usage du *frustulum* et de la *polio chocolalica* confirme la loi du jeune et l'éclaire. — 2. La coutume en dehors de la loi. *præler jus,* est celle qui s'établit en l'absence de toute prescription. Quelque étendue que soit une législation, il est impossible qu'elle embrasse tous les détails : elle laisse le règlement de nombre de points disciplinaires à la pratique des divers monastères ou des différents diocèses; de là les *consuetudines præler legem.* Elles comblent les lacunes inévitables de la loi générale. Elles constituent le droit et obligent les parties intéressées à se soumettre à ce qu'elles ordonnent ou à ce qu'elles interdisent. — 3. L'usage contraire à la loi. *contra legem,* est celui qui tend à abroger les prescriptions légales, en tout ou en partie. Les commentateurs font observer que la coutume peut s'opposer même à la mise à exécution de la loi. Ainsi les prescriptions antiques de ne baptiser qu'aux solennités de Pâques et d· la Pentecôte, hors le cas d'urgence; les défenses d· prier à genoux le dimanche, de manger du sang.de› animaux suffoqués, n'ont jamais été retirées par des constitutions apostoliques. C'est la *coutume* qui les a fait disparaître de l'économie générale de la vie chrétienne.

III. Conditions de légitimité.— En principe. l'Église accepte les coutumes raisonnables consacrées par le temps. A raison de son universalité meme qui la met en contact avec tant de nationalités diverses, il lui est impossible de n'avoir pas égard à leur tempérament, leur histoire, à leurs préjugés. Toutefois, l'enseignement commun indique les conditions normales requis-› pour que la coutume soit apte à être légitimée. Les unes concernent le caractère de l'usage lui-même, les

autres, l'attitude de la communauté, puis le consentement du supérieur, enfin la durée du temps requis.

l» *Caractère de l'usage.* — Pour que la coutume soit apte à devenir loi, il est indispensable qu'elle soit *raisonnable.* S'il y a eu des controverses parmi les auteurs, pour préciser le concept de l'usage raisonnable on non raisonnable, le principe de la ralionabililé n'a jamais été contesté. La loi doit être raisonnable; or la cout urne étant appelée à le devenir, ne saurait ne pas l'être ı son tour. Il résulte de ces principes : 1.Que toute coutume *conforme* à la loi est parfaitement raisonnable, puisqu'elle la confirme pratiquement, dans son existence et sa portée. — 2. De même l'usage *prœler legem* peut ı tre considéré comme raisonnable, jusqu'à preuve du contraire. Puisqu'il ne viole aucune loi, la présomption est en sa faveur. — 3. La coutume *contraire* à la loi peut être *raisonnable dans certaines conditions.* Il ne saurait y avoir contestation sérieuse sur ce point. En elfet, si une loi est utile dans son ensemble et pour la généralité des sujets, l'usage contraire peut être aussi et même plus utile pour certaines régions spéciales; du moins, elle ne saurait être mauvaise dans ces conditions. De plus, le législateur qui pourrait abroger la loi qu'il a promulguée, peut autoriser les habitants de certaines provinces à ne pas l'observer, à raison des circonstances. Par conséquent au nom du bien public, on peut ı stimer que le supérieur consent à ce que des dérogations se produisent. Voilà comment le droit commun a reconnu la légitimité des usages raisonnables et régulièrement prescrits.

Si l'on objecte la difticulté qu'on éprouve à concilier les deux caractères en apparence contradictoires de la lui qui est *raisonnable,* et de la coutume qui pour exister doit être *raisonnable,* il faut répondre : sans aucun doute, ceux qui commencent à résister à la loi ‹ listante prévariquent; ceux qui ensuite maintiennent l opposition, se réclamant de l'exemple de leurs aînés, j euvent certainement ne pas pécher, à raison de leur bonne foi ; ceux qui se contentent de suivre la coutume qu'ils trouvent déjà établie, ne pèchent pas: car à leur point de vue, ils obéissent à leur loi particulière.

Nous avons indiqué une réserve en disant *dans cer*ı tines *conditions.* En elfet : *a)* Toute coutume contraire au *droit naturel* ou au *droit positif divin,* est dérai-mnable. Ce serait admettre la légitimité de la transgression des commandements de Dieu. Si l'on peut invoquer le consentement présumé du législateur humain en faveur des coutumes contraires à sa loi, il est impossible de recourir à cette fiction, lorsqu'il s'agit ‹lii droit divin positif ou naturel qui domine toutes les volontés. C'est le reproche qu'adressait le divin Maître aux pharisiens : *Quare et vos transgredimini prœcept im Dei, propter traditionem* vestrani?Matlh., xv, 3. I · droit pontifical qualifie ces coutumes de *corruptelæ. Decret.,* I.1, tit. tv. C'est ainsi qu'il est parvenu à éliminer peu à peu l'usage inhumain d'exposer les enfants, de vendre les esclaves à des marchands étrangers, spécialement aux païens, de contracter mariage entre consanguins ou alliés, de s'emparer de l'héritage de personnes sans défense, les combats judiciaires, les tournois, les duels, etc.

b L'accord n'est pas aussi complet parmi les auteurs, lorsqu'il s'agit d'admettre la coutume contraire au *droit* ! ı *silifhumain.* Les uns déclarent que toute coutume est raisonnable pourvu qu'elle ne soit pas opposée au fruit *naturel* ou *positif divin.* C'est là une théorie inadmissible en droit et en fait. En droit, elle aurait pour conséquence d'annihiler le pouvoir législatif; en fait, elle a été condamnée par le Saint-Siège en 1852. *Mémoire sur le droit coutumier.* D'autres, embrassant l'opinion opposée, écartent toute coutume' qui serait contraire au *droit divin* et au *droit humain.* Il faudrait éliminer, dans ce cas, toute la partie du droit canonique qui traite de la valeur de la coutume en face de la loi positive. *De consuetudine contra legem.* Ce qui, dans son genre, constitue un système aussi peu acceptable que le précédent. Enfin, une opinion moyenne s'est formée, en écartant les exagérations précédentes. Elle déclare raisonnable toute coutume qui ne blesse ni le droit divin positif, ni le droit naturel, et que le droit positif ne réprouve pas comme inadmissible, abusive, *ut corruptela juris.*

Quelques conclusions déduites de ce principe mettront en plus grande lumière cette question difficile. *a.* Toute coutume préjudiciable au bien commun ne peut qu'être rejetée. La coutume, étant destinée à faire loi, doit sauvegarder l'intérêt moral el matériel du peuple, sinon elle ne mériterait jamais ce nom. De là. toute coutume qui est occasion ou cause de péché ne saurait être acceptée lorsqu'elle se réclamerait d'un temps immémorial et de la faveur de la multitude. On ne prescrit pas contre la morale. Ainsi en est-il de l'usage de se préparer à la pénitence du carême, par des divertissements imités des païens, par les excès de table; de violer les lois de la clôture religieuse, d'olfrir des présenlsaux juges, pour les disposer favorablement; de faire des actes de simonie, dans la collation des bénéfices, dans l'administration des sacrements. De même on ne peut admettre des moyens qui tendraient à rompre le lien delà discipline ecclésiastique, en paralysant l'autorité des supérieurs. Ainsi en serait-il de la prétendue coutume de ne pas observer les censures fulminées par le pape ou les évêques, de ne pas recevoir les décisions de l'index romain, de se refuser aux visites canoniques, de n'autoriser la publication des actes du saint-siège qu'avec *le placet* royal. Le bien commun se trouverait encore lésé par les usages contraires à la liberté et à *l'immunité* ecclésiastique. Peu d'auteurs ontessayé de restreindre cette proposition qui possède en sa faveur l'autorité intrinsèque et extrinsèque. Ainsi, les laïques ne pourraient jamais prescrire, en vertu de la coutume, le droit d'exercer la juridiction ecclésiastique, ou celui de percevoir les fruits des bénéfices. Sans invoquer les textes innombrables du *Corpus /uris,* il suffit de signaler dans le *Syllabus,* £ vt, les art. 41, 43 et 44, condamnant les piopositions qui affichent les prétentions des pouvoirs civils sur ces divers points. Il est certain en elfet, que pour s'établir, une coutume a besoin du consentement du supérieur. Or lorsque ce dernier ne cesse de protester contre l'introduction ou l'existence de certains abus, on ne peut présumer un agrément quelconque de sa part. Seul un privilège concédé par le Saint-Siège doit établir des exceptions admissibles. C'est ainsi qu'au concile général de Lyon, le pape Grégoire X accorda aux princes le droit de régale, c'est-à-dire la faculté de percevoir les revenus des biens ecclésiastiques vacants.

b. Toute coutume, *réprouvée parle droit canonique,* doit être rejetée. En effet, quand le législateur, non content d'interdire la coutume, la réprouve, c'est qu'il la considère comme déraisonnable et abusive ; elle reste qualifiée. Ce jugement ne peut être réformé par aucune autre autorité. *Judicare inter sanguinem el sanguinem, inter lepram et lepram, inter causam el causam, atque secernere virtutem a vitio, veritatem ab errore, salubria pascua a noxiis, vel maxime ad sedem apostolicam, ipsumque Christi in terris constitutum vicarium et conditorem canonum spectare dignoscitur...Si igitur a canone reprobetur consuetudo velut irrationalis et corruptela, quis fidelium Christianorum audebit dicere rationabilem** Heiffenstuel, *In t. I Decret.,* lit. ıv, §2, n. 37. Ainsi, l'usage de n'accepter les constitutions pontificales qu'après assentiment de l'épiscopat serait s'insurger contre les institutions fondamentales de l'Église, contre les protestations solennelles des souverains pontifes et se mettre

sur la voie du schisme. De même en serait-il de l'usage de refuser aux légats ou aulres envoyés du souverain pontife l'entrée d'une province, ou le droit d'exercer leur mission. Une excommunication de la bulle *Apostolicæ Sedis,* part. I, n. 5 et 8, spécialement réservée, atteint quelques-uns des attentats commis contre les déléguésdu Saint-Siège.

C'est â celui qui veut tirer parti de la coutume à en démontrer l'existence. L'enseignement des auteurs et les décisions des Congélations romaines sont d'accord sur ce point. *Ubi agitur de consuetudine contra jus in concernentibus decisoria et rei substantiam, non statur assertionibus doctorum.* Luca, xxxill, *De feudis.* Rien de plus difficile que de prouver qu'une coutume réunit toutes les conditions requises pour établir, modifier ou abroger une loi. Dans le doute, l'enseignement général déclare qu'il faut s'en rapporter à la décision de l'autorité.

2» *Conditions requises de la part de la communauté.* — 1. Les individus et les sociétés imparfaites, comme la famille, ne sont pas aptes à créer la coutume juridique; ils ne sont susceptibles que du précepte. Pour constituer l'obligation légale, le *jus populi moribus introductum,* il faut les actes d'une société parfaite. Dès lors que la loi doit atteindre une agglomération complète, seule l'autorité qui la gouverne, ou les moeurs de cette communauté peuvent lui imposer un statut. C'est là un principe commun à toutes les législations. Aussi le droit coutumier établi dans une région, dans un diocèse, dans un monastère, dans les maisons d'une province ecclésiastique, fait loi. S'il n'est pas nécessaire que toute la communauté, prise dans un sens absolu, ait adopté la coutume, il est nécessaire que du moins la *majorité* dans la population l'ait acceptée. Il répugne, en effet, que la minorité fasse la loi à la majorité. Dans cette majorité ne sont pas compris les enfants, les femmes qui ne sauraient légiférer, les déments.

Il résulte de là que s'il était question de la modification ou de l'abrogation d'une loi générale, par la coutume, celle-ci doit être aussi universelle. Toutefois, rien n'empéche qu'une loi générale tombe en désuétude successivement et région par région. De nombreuses décisions des souverains pontifes admettent cette procédure. Ainsi, c'est en vertu du droit particulier local, non en vertu du droit commun antérieur, qu'une loi générale, abrogée partout ailleurs par l'usage, survivrait dans une province.

2. Les actes de la communauté, introductifs de l'usage, doivent aussi revêtir certains caractères que nous signalerons en indiquant les divergences qui se manifestent parmi les auteurs, au sujet de leur appréciation.

En principe, la *fréquence* des actes contraires à la loi est requise. Par conséquent, on n'admet pas l'opinion de quelques rares canonistes, enseignant qu'un seul acte suffit pour introduire la coutume. La même solution s'impose lorsqu'il n'y a que deux ou trois actes. Bien qu'il soit impossible de définir théoriquement le nombre d'actes nécessaires pour prescrire ainsi contre la loi, on admet qu'il doit en exister suffisamment pour que la volonté de la communauté se manifeste clairement. Au besoin il faudrait recourir à l'autorité. Ce qui démontre qu'une série de faits doit servir de base au nouveau droit, c'est que l'enseignement général exige que ces actes de la communauté soient successifs et non interrompus. Ainsi un seul acte caractéristique de la communauté en sens opposé constituerait une interruption: une décision contraire du juge, une sanction que le législateur appliquerait aux partisans de l'usage, annulerait la valeurjuridique des faits antérieurs.

Ces actes doivent être : *a publies:* sans cette notoriété, le supérieur dont le consentement est requis ne pourrait les connaître: de plus, on ne saurait jamais leur attribuer le privilège de constituer une manifestation de la volonté populaire; 6) *uniformes;* pour le même motif, la tendance générale ne peut se démontrer que par des faits multiples ayant un même et constant caractère : *vocatur consuetudo quia in communi est usu.* Decret., dist. I, c. 5.

L'usage doit être adopté en *parfaite connaissance de cause* et non imposé par la violence, par crainte ou erreur. Ce qui fait loi dans cette circonstance, c'est la volonté du peuple, interprète du bien public. Par conséquent, si la communauté était induite, par exemple, à célébrer quelque fête, ou à observer un jeûne, parce qu'elle a cru à tort qu'une loi existait en ce sens, l'obligation ne pourrait s'établir sur ces faits. Ils ne témoignent de la part du peuple aucune volonté, mais proviennent d'une erreur commune, ce qui ne suffit pas pour établir le droit coutumier. Il en serait de même s'il s'agissait de l'abrogation de quelque loi. Les violations d'une prescription générale, faites dans ces conditions, n'auraient aucune conséquence juridique. Quelques auteurs contestent cette conclusion. Ils affirment que la bonne foi étant nécessaire pour prescrire contre la loi, l'usage ne peut prévaloir contre elle, si elle est connue. Sans cela, disent-ils, les sujets seraient incités à violer les lois, avec la certitude de les abroger. Enfin certains canonistes proclament la légitimité de la coutume, qu'elle soit établie de bonne ou de mauvaise foi. Ils disent que, à raison du bien public, le législateur consent à l'introduction des coutumes établies et maintenues par les mœurs. Puis, lorsque certaine période de temps s'est écoulée, les sujets, qui, au début, étaient de mauvaise foi, finissent par se faire une conscience. Enfin les nombreux exemples du passé témoignent de la légitimité de ce procédé. Ainsi, au commencement, la loi du jeûne ne comportait qu'une seule réfection ; l'usage de la collation du soir l'atténua. Plus tard un nouvel adoucissement s'introduisit, par l'habitude de la légère potion de chocolat, de café ou de thé. Ces coutumes se maintiennent et se développent sans que la majeure partie des fidèles songe à l'existence de la loi rigoureuse primordiale.

Les actes accomplis sous la pression de la crainte, ou sous le coup de la violence, ne peuvent non plus servir de fondement au droit coutumier. La volonté, lorsqu'elle est ainsi gravement outragée, ne prend pas une part suffisante à l'acte humain pour qu'on la considère comme engagée à fond.

Les actes tendant à fonder la loi d'usage doivent non seulement être accomplis avec l'intention de modifier ou d'abolir la loi positive qu'ils visent; mais encor·' i) est nécessaire qu'ils aient pour but d'établirau moins implicitement une nouvelle et différente *obligation.* Nombre d'actes étant indifférents de leur nature, l'intention de l'agent doit leur donner leur caractère formel; *actibus meræ et liberæ facultatis non inducitur consuetudo.* Sanfelice, *De consuetudine.* Lorsqu'il s'agit de l'abrogation d'une loi existante, il n'est pas difficile de constater cette intention révocatoire; la permanence des actes publics *contra jus* la démontre. Mais il n'en est pas ainsi, quand il s'agit d'établir une obligation *prælerjus.* Comment établir que la communauté agit avec tendance à créer une nouvelle obligation pratique? Un examen attentif des circonstances, une enquête approfondie des intentions générales doivent servir de critérium. A défaut d'autre élément d'appréciation, une décision de l'autorité peut mettre les choses au point. Ainsi, quelques information^ prises parmi les fidèles suffisent à prouver que l'habitude d'assister au saint sacrifice de la rnesse en quelques jours de férié ou de vigile, de réciter l'Angelus au son des cloches, de recevoir les cendres le premier mercredi de carême, n'est nulle part considérée comn - obligatoire. Dans toutes les lois, la question d'obligation

i-tant d'interprétation rigoureuse, la présomption est en faveur de la liberté. Comme exemple saillant d'obligalion introduite par l'usage, les auteurs citent la loi de prière canonique, la récitation du bréviaire.

3° *Conditions de la part du législateur.* — Suarez n'hésite pas à considérer le consentement du législateur comme l'élément principal du droit coutumier. La coutume *défait* ne devientcoutume de *droit* que grâce à l'agrément du supérieur, qui est *præcipua effidens consuetudinarii juris causa.* Sous une forme ou sous une autre, tous lesauteurs *proclament* le même principe, puisqu'ils appellent la coutume *loi non écrite.* Ils admettent l'existence de trois sortes de consentement : 1. *consentement exprès,* par lequel le législateur reconnaît l'origine de la coutume, ou bien conlirme son existence; 2. *consentement tacite, ou implicite,* par lequel le législateur, connaissant l'existence d'une coutume, ne la proscrit pas, ne la réprouve pas, quand il le pourrait sans inconvénient; qui *lacet, consentire videtur;* les canonistes appellent ces deux sortes de consentement *spéciaux,* parce qu'ils visent des usages déterminés; 3. *consentement, dit légal ou présumé,* qui se forme à la suite de la promulgation d'une loi, quand le législateur n'exclut aucune coutume contraire, lors même qu'il ne les approuverait pas formellement.

Lequel de ces consentements est nécessaire et suffisant pour légitimer la coutume? *a)* En principe le législateur, loin d'autoriser et même de tolérer les usages qui ne sont pas *raisonnables,* est toujourscensé les réprouver. On ne saurait invoquer en leur faveur ni consentement légal ni consentement tacite. Si on pouvait se réclamer d'un consentement formel, c'est que le souverain pontife aurait été induit en erreur sur la question de fait. Lorsque, au contraire, le législateur donne son consentement *exprès à* une coutume par ailleurs légitime, toute difficulté disparaît. Le droit coutumier se fonde ainsi dans toute sa partie, soit qu'il s'agisse de la modilication soit de l'abrogation de la loi. — *b)* Pour interpréter d'une façon précise le *silence* du législateur en face des coutumes particulières, il faut recourir â plusieurs distinctions, — *a.* Si le législateur connaît ces usages et se tait spontanément, on dit que la coutume est introduite par connivence, *via conmventiæ.* Si le législateur ignore la coutume raisonnable qui s'est implantée, c'est par voie de prescription, via *præscriplionis,* qu'elle revêt le caractère de loi. Le consentement légal suffit dans ce cas; parce que, d'après les principes généraux, il n'est pas nécessaire que le législateur connaisse toutes les coutumes particulières; pourvu qu'elles soient rationnelles, il les accepte, — *b.* Si la coutume est *præterjus* et raisonnable, le silence spontané du supérieur lui donne force de loi. Quand le législateur se tait, connaissant qu'un usage nullement contraire aux lois existantes et au bien public s'est introduit dans une province, il est censé l'approuver dès lors que, le pouvant, il ne le désavoue pas. C'est l'enseignement général des auteurs, ils affirment que, dans ce cas, la coutume est valable, lors même qu'il y aurait *doute* sur sa ralionabililé. Le consentement présumé du législateur couvre cette lacune. Si la coutume est *contra jus* et raisonnable, il est également admis que le silence volontaire du supérieur équivaut à un consentement. En etfet, à raison des circonstances, des usages contraires au droit commun peuvent s'introduire dans certaines parties de l'Église. Le supérieur qui les connaît et ne proteste pas, quand il pourrait le faire sans grand inconvénient, y acquiesce. Les canonistes admettent que le silence du supérieur justifie la coutume *contra jus,* lors même qu'il existerait un doute sur sa ralionabilité. — c. La difficulté commence lorsqu'il s'agit d'interpréter le silence du supérieur, qui se croit obligé de tolérer certains usages qu'il n'ose proscrire redoutant des maux plus considérables. Aussi, de même qu'il y a le silence d'où l'on peut présumer l'adhésion, il y a le silence *diplomatique,* adopté â raison des inconvénients majeurs que la protestation soulèverait.

De là il faut conclure : a) Tant qu'on ne pourra raisonnablement présumer l'assentiment du législateur en faveur d'usages contraires à la loi, il faut considérer celle-ci comme maintenue. En eflet, le supérieur légifère avec l'intention d'obliger ses sujets d'une façon stable. Par conséquent, tant qu'il ne conste pas d'un changement de résolution dans le législateur, ses dispositions restent immuables. C'est là un principe incontestable et d'importance majeure.— 6) Lorsque le législateur ne peut protester pour raison majeure contre un usage qu'il réprouve, son silence ne saurait être considéré comme une approbation. Cette proposition fournit la solution de bien des problèmes délicats. Ainsi, lorsque les souverains pontifes voient les partisans d'une coutume déraisonnable décidés à passer outre à leurs protestations, des princes disposés à rejeter des mesures disciplinaires, prêts à recourir au besoin à une opposition schismatique, ils usent de ménagements, de moyens dilatoires, attendant des circonstances plus favorables. C'est le cas de dire : le chef de l'Église se tait; momentanément, mais la loi ne cesse de parler.—c) Tant que le supérieur est réduit à ce silence, la coutume ne peut prescrire contre la loi. C'est le corollaire du principe précédent. En effet, le consentement du supérieur étant indispensable pour l'établissement légitime d'une coutume, on ne saurait le présumer d'aucune façon, tout le temps que le supérieur se trouve privé de sa liberté d'appréciation. Il faut même plutôt conclure de son silence à la réprobation da la coutume. Si elle était raisonnable, si elle pouvait êtreagréée, le supérieur s'empresserait de parler pour être agréable à ses partisans et se débarrasser en même temps de toute importunité. Le silence *diplomatique* n'aurait plus sa raison d'être.

Ces règles ont reçu leur application à une date relativement récente. Les règlements édictés par le saint-siège pour l'impression des livres liturgiques avaient été méconnus dans plusieurs diocèses, durant de longues années, sans protestation publique des souverains pontifes. Une demande fut soumise aux Congrégations romaines, pour savoir si, dans le silence de Rome, on pouvait trouver une raison confirmative de ces usages dont quelques-uns remontaient à *quarante ans.* La réponse, plus tard communiquée à plusieurs autres provinces ecclésiastiques, portait que, nonobstant toute coutume contraire déclarée abusive, les constitutions pontificales sorlissaienl leur plein effet, et que les us contraires devaient être abolis : *pontificias consuetudines* in *suo robore permanere et abusum non esse tolerandum.* Nombreuses sont les décisions authentiques confirmant le principe émis, à savoir, que le silence forcé de l'autorité est loin de pouvoir être escompté en faveur des coutumes particulières. Quant aux fautes dont on voudrait rendre responsable le silence du législateur, il faut dire qu'il ne les provoque pas; loin de là, il les tolère, ne pouvant agir autrement, à raison des calamités que pourrait provoquer une interdiction catégorique.

4» *Conditions de temps.* — Lorsque les auteurs déclarent que la coutume, pour avoir force de loi, doit être légitimement *prescrite,* ils signifient simplement que l'usage doit posséder une durée connue, une possession d'état déterminée. Le droit ecclésiastique n a pas fixé la mesure de temps requis pour fonder la loi de la coutume. Il se contente de réclamer, en tern ı - généraux, un long, très long délai, *longæva,* ·. .‹▮ «-*sima.* De là les dissentiments les plus tranchés par les commentateurs.

Rappelons quelques principes propres à jeter un : «: de lumière sur celte question controversée.

1. Une coutume intrinsèquement mauvaise ne peut s'établir par aucun laps de temps. Qu elle soit en dehors du droit, *præterjus,* ou contre le droit, *contra jus,* le droit naturel la réprouve, l'adhésion du législateur lui manquera toujours. Celui qui préfère la coutume à la vérité, agit comme si le Christ avait dit : *Je suis la coutume* (S. Augustin.. Si le supérieur, de son initiative personnelle, confirme une coutume, elle obtient dés lors force de loi et crée obligation. Cette conclusion n'a besoin d'aucune démonstration. De même, si Ton peut légitimement présumer l'adhésion *tacite* du législateur, la coutume est prescrite. Ainsi, lorsque pouvant réclamer contre une coutume, par ailleurs légitime, le législateur se tait, dès lors le temps n'est plus nécessaire. elle est confirmée.

Et même, lorsque le législateur se trouve dans l'impossibilité de protester, si l'usage est légitime en son fond, el se trouve *præterjus,* en dehors de la loi, il doit être considéré comme admis. Si la coutume est contraire au droit, *contra jus,* on ne peut jamais inférer son acceptation, si le supérieur est dans l'impossibilité de parler. Quelque durée que possède l'usage, on ignore toujours si le silence du législateur n'est pas seulement diplomatique. Lorsque le supérieur ignore l'usage raisonnable qui s'est implanté, on peut invoquer le consentement juridique ou légal, qui *reclame une certaine durée d'existence.*

C'est sur ce point que se multiplient les controverses doctrinales que nous allons indiquer. Quel est le temps requis pour légitimer cet usage?

2. Il s'agit ici aussi de distinguer les coutumes contraires au droit, *contra jus, et* celles en dehors du droit, *præter jus.*

Pour ces dernières, comme elles ne sont opposées à aucun droit, la jurisprudence admet que *dix ans* suflisent pour qu'elles prescrivent. En effet, le texte des Décrétales, dist. XII, c. 7, déclare révoqués tous les usages qui ne peuvent invoquer un long délai, c'est-à-dire *dix ans.* Donc ce temps suffit pour que l'usage *præter jus* prévale, d'après les décisions des souverains pontifes, et selon l'enseignement uniforme de l'école.

L'entente est loin d'être complète, quand il est question de la coutume contraire au droit, *contra jus.* Les commentateurs se partagent entre trois opinions diverses.

Les uns réclament une durée de *quarante ans* pour abroger une loi qui a été en exercice; ils s'appuient sur des décisions de la Rote qui exigent ce laps de temps. Si la loi n'a pas fonctionné, ils ne demandent pour l'abroger qu'une coutume décennale; parce qu'il nes'agit pas d'abolir une loi existante, maisd'en empêcher l'établissement. Ceux qui répudient ce sentiment n'admettent pas le bien fondé de cette distinction; ils disent que l'élément substantiel de cette prescription repose sur la volonté du législateur; la durée ne possède qu'une valeur secondaire.

D'autres, au contraire, proclament, sans distinction entre les lois *acceptées ou non,* la nécessité de la prescription quarantenaire, pour la coutume *contra legem.* D'une part, disent-ils, si la loi n'a pas été acceptée, elle est caduque; elle n'a besoin pour être abrogée d'aucune période de temps. Si elle a été admise, le droit canonique requiert la prescription de quarante ans. C. *Auditis, De præscriplionibus.*

Quelques auteurs ont voulu introduire une autre distinction. Lorsque le législateur est *présent,* disent-ils, la prescription décennale suffit; s'il est *absent,* ils demandent la période quarantenaire. On ne saisit pas bien la valeur de cette distinction. Le législateur est toujours présent parla loi que manifeste sa volonté; puis, les coutumes raisonnables peuvent être canonisées, non seulement par acte exprès du supérieur, mais en vertu du principe juridique de l'adoption des coutumes raisonnables.

Enfin, une opinion généralement adoptée, écartant toute distinction, admet que *dix ans* suffisent à la coutume raisonnable pour abroger une loi. Rien dans le droit ne s'oppose, établissent ses partisans, à l'adoption de la période décennale. En outre, de cette façon, l'harmonie existe entre le droit civil et le droit ecclésiastique; ce qui est toujours désirable. Quant aux décisions de la Rote, exigeant la prescription quarantenaire, ils répliquent qu'il est question dans les sentences de ce tribunal, non de l'abrogation des lois, mais des litiges concernant les biens ecclésiastiques, ce qui est tout différent.

Toute cette variété de sentiments est de nature à compliquer cette question de la coutume, bien nébuleuse par elle-même. Aussi, bien des commentateurs concluent sagement : la prescription quarantenaire suffit cerlainement pour l'abrogation des lois; la prescription décennale est le minimum requis. Mais devant les difficultés très graves que toutes ces contestations soulèvent, il est nécessaire de consulter les hommes prudents, et même d'attendre une décision de l'autorité compétente.

IV. Effets de la coutume. — L'enseignement commun attribue â la coutume légitimement introduite quatre effets principaux. Elle interprète les lois; elle les établit; elle annule les actes contraires; elle abroge les lois.

1“ *Elle interprète les lois.* — C'est un principe de droit, que l'usage est le meilleur interprète de la législation. Si *de interpretatione legis quæralur, imprimis inspiciendum est, quo jure civitas retro in ejusmodi casibus usa fuisset, optima enim est legum interpres consuetudo.* Digeste, l. I, tit. Ill, *De leg.,* l. 37. L'interprétation fournie par la coutume légitimement prescrite est *authentique,* c'est-à-dire elle crée obligation légale. Celle qui repose simplement sur la réitération des actes homogènes, n'ayant pas encore en sa faveur la prescription du temps, s'appelle interprétation *doctrinale* ou *probable.* Elle est d'un grand poids; il est difficile en effet que la communauté puisse revenir sur une interprétalion pratique qu'elle a donnée à une loi durant des années; il est moralement certain qu'elle a été poussée dans ce sens par l'instinct du bien général.

2° Elle établit la loi. — D'après la doctrine commune, il est admis que la coutume légitime supplée le silence de la loi sur certains points. Voilà comment la coutume *præter jus* peut s'ériger en disposition législative, obligeant au for externe et au for interne. Ainsi, si. par suite d'un usage régulièrement prescrit, une population célèbre un jour de fête comme obligatoire, l'obligation de conscience s'en imposera à tous les intéressés. On cite dans ce sens ces paroles de saint Ambroise : *Cum Bornant venio, jejuno sabbato; cum Mediolani sum, non jejuno.* Ainsi les usages légitimes font loi.

3° *Elle annule les actes qui lui sont contraires.* — Comme nous l'avons fréquemment dit, la coutume, confirmée par l'assentiment du supérieur ou régulièrement prescrite, a force de loi. Or la loi infirme tous actes contraires à ses dispositions. Partant la coutume doit nécessairement posséder le même privilège. Ainsi, de par l'usage, quelques sujets d'une certaine catégorie, aspirant aux bénéfices ecclésiastiques, sont de fait inéligibles et inhabiles à les posséder. De même, une élection, faite contrairement aux usages légitimes, demeure nulle et de nul droit.

4» *Elle abroge les lois antérieures.* — Nul ne conteste, d'une façon générale, qu'une coutume légitime abroge les lois préexistantes. Le droit commun s'exprime formellement sur ce point; et la jurisprudence confirme ce principe. Il suffit que la loi elle-même n'interdise pas comme abusives les coutumes

futures qui peuvent intervenir. Il est nécessaire de faire observer que, dans ce cas, la coutume peut abroger la loi d'une manière *totale* ou *partielle.* La loi est totalement périmée par l'usage contraire, longue obligation et sanction, tout disparaît sous la poussée de la coutume. Elle est partiellement abrogée, dans le cas où quelques-unes seulement deses dispositions seraient remaniées; ou bien, que la sanction senait supprimée, la force directive de la loi persistant.

Toutefois quand il s'agit de la *suppression de la sanction,* tout en conservant la valeur prescriptive ou prohibitive de la loi, il faut examiners'Il n'y a pas une corrélation essentielle entre la loi et la sanction elle-même. Ainsi les censures ecclésiastiques impliquent nécessairement la *contumace,* c'est-à-dire la *rebellion.* Par conséquent, la censure ne peut subsister si la loi elle-même n'est pas maintenue; c'est en eflet, à cause de la désobéissance à la loi, que les censures sont uniquement fulminées. Il n'en est pas ainsi, dans les lois *pénales;* elles obligent, ou à observer la loi, ou bien à subir la peine; avec cette alternative, on comprend que la sanction persiste sans que la soumission à la partie prescriptive de la loi s'impose à la conscience. Comme le supérieur lui-même, la coutume peut donc, elle aussi, fragmenter une disposition législative.

On s'est demandé si la coutume pouvait aussi abroger une loi *irritante,* c'est-à-dire une loi qui annule certains actes, ou déclare certaines personnes incapables de les accomplir? Plusieurs théologiens se sont prononcés pour la négative; c'est que, disaient-ils, les personnes que la loi rend inhabiles, ne peuvent recevoir capacité par la coutume. Ainsi, ceux qui ont contracté parenté spirituelle dans la collation du baptême, ne peuvent s'unir par le mariage. La loi ecclésiastique a créé à ce sujet une incapacité que la coutume ne saurait suppléer. De-même la coutume ne peut conférer à un simple prêtre le pouvoir d'administrer le sacrement de pénitence.

Ceux qui admettent que la coutume peut abroger les lois *irritantes,* s'appuient sur les principes généraux déjà indiqués. Rien n'obligeant les commentateurs à se départir de ces règles, ils concluent pour les *irritantes comme* pour toutes les autres lois. Si la coutume dérogeante est louable et légitimement prescrite, elle acquiert caractère légal.

V. Abrogation des coi'Tümes. — La coutume peut être annulée, soit par la promulgation d'une loi subséquente qui l'abolit directement; soit par la loi antérieure qui s'oppose à son introduction; soit par une coutume opposée.

l» *Abrogation de la coutume par une loi ultérieurement promulguée.* — I. Il est aisé de comprendre que la loi infirme une coutume, comme la coutume elle-même infirme la loi ; aussi, l'enseignement commun établit que les coutumes générales sont abrogées par une loi générale subséquente. Le législateur est, en effet, censé connaître la coutume générale contraire à sa loi; dès lors qu'il promulgue une disposition opposée à cette coutume, c'est qu'il veut l'éliminer. Il importe peu qu'il le déclare spécialement; le fait parle de lui-même. Le pape Boniface VIH s'exprime clairement sur ce point : *Romanus pontifex, qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem quamvis de qua mentionem non faciat, revocare noscatur. VI Decret.,* l. .l til. n, *De constitutionibus.* La coutume équivalant à la loi, les paroles du souverain pontife doivent lui être exactement appliquées.

Toutefois, plusieurs canonistes font observer que, si la coutume est *privilégiée,* c'est-à-dire quarantenaire, ou immémoriale, la loi générale postérieurement éditée ne l'abroge pas, sauf indication formelle de la part du législateur; parce que ce dernier a toujours égard à ces usages traditionnels, à moins qu'ils ne soient abusifs.

2. Les usages particuliers ne sont pas abrogés par une loi générale postérieure à moins d'être spécialement désignés. En eflet, le législateur est présumé ignorer les coutumes locales; par conséquent, il est censé n'avoir pas l'intention de les éliminer. Trois exceptions peuvent se présenter. Si ces usages particuliers sont déraisonnables, si le législateur les mentionne expressément, si le législateur indique qu'il autorise un de ces usages, les autres sont exclus par voie de conséquence.

3. Une coutume *immémoriale* n'est pas abrogée par une loi générale, sauf indication formelle. L'enseignement commun déclare en elfet que la coutume immémoriale constitue titre majeur, *melior titulus de toto mundo.* Aussi, pour l'abolir, une déclaration formelle est requise.

4. Souvent, les lois pontificales portent des clauses dérogatoires dont il est nécessaire d'exposer la portée.

a) La clause générale, *nulla obstante consuetudine,* annihile les usages particuliers *ordinaires.* Il est nécessaire, en elfet, que les formules de ce genre produisent une conséquence; or, à moins d'être illusoires, il est nécessaire qu'elles abolissent au moins les coutumes qui ne peuvent se réclamer de titres exceptionnels.

b) La clause, *non obstante quacumque consuetudine,* ne déroge pas aux coutumes *immémoriales.* Bien que certains auteurs contestent cette règle, l'enseignement commun l'a adoptée. La raison qu'on en donne, c'est que ces coutumes, appuyées sur une si longue pratique populaire, représentent le bien général et peuvents'autoriser d'une faveur spéciale de l'autorité. Aussi, on croit devoir les maintenir tant qu'une décision formelle ne les a pas annihilées. Voir col. 33-34.

2« *Abrogation de la coutume par la loi antérieure s'opposant à son introduction.* — L'application de ce principe à certains cas particuliers nécessite un examen spécial auquel nous réservons le dernier paragraphe de cette étude. — Envisagée à un point de vue général, il est permis d'affirmer que la coutume peut prévaloir contre une loi interdisant les usages contraires. Nombre d'auteurs l'établissent contre leurs adversaires. En eflet, d'après les principes tant de fois rappelés, le droit admet les coutumes louables et régulièrement prescrites ; sont exclues, seules, les coutumes déraisonnables. Rien ne s'oppose, dans l'espèce, à l'application de ce principe universellement admis.

Les contradicteurs opposent que, dans ces conditions, la clause révocatoire devient illusoire. Nullement; elle réprouve les coutumes abusives et rend plus difficile, mais non impossible l'adoption des usages louables. — Ils prétendent que la clause dérogeante dénonce le caractère irrationnel de l'usage futur. C'est là une affirmation gratuite. De plus, disent-ils, cette formule désigne le refus du consentement du législateur pour les coutumes à venir. Mais si l'agrément personnel et exprès fait défaut, le consentement légal est de droit pour les usages raisonnables. Tel est l'état de la controverse.

3° *Abrogation de la coutume par une coutume contraire.* — Une constitution pontificale peut modifier ou abolir les dispositions disciplinaires d'une autre constitution; une loi peut en abroger une autre; de même, la coutume la plus régulièrement établie peut être détruite par une autre qui lui est substituée. Ce principe n'est pas contestable. Les auteurs discuter.·, néanmoins sur les conditions requises pour qu'un·.· coutume en remplace une autre.

Conformément aux principes déjà établis, nous pouvons conclure. Si la coutume antérieure était pr^ier *jus,* dix ans suffiront à la coutume nouvelle pour remplacer la précédente. En eflet, la période décenmiiz ,

a suffi à l'établissement de la première, suffira, en bonne logique, pour opérer la substitution de la seconde. Si la coutume qu'il s'agit de supprimer était *contra jus,* comme la seconde qui la supplée nous ramène au droit commun, un laps de temps de *dix ans* lui suffira aussi pour prescrire. Cependant Bouix, *Tractatus de principiis,* part. II. c. iv, § 2, va plus loin. A raison de la prédilection que le législateur est censé porter à sa loi, il trouve que *dix ans* ne sont pas nécessaires dans ce cas. Aussitôt que la majorité du peuple a nettement manifesté sa préférence pour le retour à la loi, dès lors, dit-il, la coutume antérieure est abolie.

VI. Application a certains points de discipline ecclésiastique. — 1» *La coutume el les décrets disciplinaires du concile de Trente.* — La constitution *Benedictus Deus* (26 janvier 1564) de Pie IV prescrivait, de la façon la plus catégorique,aux fidèles de l'univers entier, l'observation exacte des décrets du concile de Trente, interdisant absolument l'introduction de toute coutume contraire ultérieure. Les parlements et les rois de France s'opposèrent, il est vrai, à la réception des règles du saint concile; mais, ce nonobstant, le clergé finit par faire prévaloir la loi ecclésiastique. Il s'agit donc de savoir si les coutumes, qui ont pu s'établir contre les décrets du concile de Trente, ont force de loi, malgré les clauses dérogeantes des constitutions pontificales?

Si certaines de ces coutumes peuvent se réclamer d'une approbation *personnelle* du législateur, elles sont légitimes; si elles ont été repoussées comme *abusives,* elles ne peuvent prescrire. Ces deux points ne soull'rent aucune difficulté. Il est question des usages qui ne se trouvent dans aucune de ces catégories, c'est-à-dire de ceux qui n'ont été ni approuvés, ni exclus comme inacceptables. Deux opinions se sont fait jour parmi les canonistes.

Le premier système déclare caduque toute coutume opposée au saint concile. Voici les arguments invoqués : la constitution *Benedictus Deus* enjoint, sous les peines canoniques les plus graves, l'observation inviolable, *inviolabiliter faciant observari,* des décrets du concile. Dans la constitution *Sicut ad sacrorum, de* la même année 1564, le pape insiste, déclarant que *tout ce qui se fera à l'avenir,* contrairement aux décrets dudit concile, sera absolument de nul effet : *decernentes irritum el inane si quid secus a quoquam... contigerit judicari.* L'année suivante, revenant sur la même question. Pie IV proclame la nullité de tout ce qui se fera contre les règlements du concile : *Decernentes omnia... facta et gesla quomodolibet fuerint et in posterum, sicut in quibus dicti concilii decretis adversantur, nulla, invalida et irrita esse.* Pour confirmer la valeur irréprochable des décrets conciliaires, le Saint-Siège déclara qu'il se réservait exclusivement le soin de résoudre toutes les difficultés qui pourraient surgir à ce sujet; et afin de donner une sanction à cette déclaration, fut instituée la S. C. du Concile de Trente. Elle eut pour mission d'interpréter les décrets conciliaires et d'en assurer l'application. Il est difficile de contester l'autorité des canonistes qui se sont ralliés à cette opinion. Entre autres, nous citerons Benoit XIV, de Luca, Pignateili, Pitoni, Petra, Fagnan, Devoti, Lucidi, Gousset, etc. Ils ne manquent pas de citer des déclarations nombreuses du saint-siège qu'ils estiment utiles à leur cause.

Les partisans de la seconde opinion, favorable à la prescription des décrets disciplinaires du concile de Trente, s'appuient également sur l'autorité intrinsèque et extrinsèque.

Les uns se placent au point de vue général. Ils établissent qu'il ne saurait y avoir de loi â laquelle la coutume *légitime* ne puisse déroger, lors même que le texte législatif serait armé de toutes les formules irritantes, appelées par les anciens *clausulæ in verbis effrænatis.* Pour eux, le concile de Trente ne fait pas exception. Aussi leur conclusion logique, c'est que les usages louables et prescrits prévalent contre ses décrets. D'autres auteurs examinent d'une façon spéciale la question relative à ce concile, en recourant à une argumentation particulière, et résolvent dans le même sens. Ainsi disent-ils : *a)* Les clauses dérogatoires des décrets du concile de Trente suppriment les coutumes antérieures; celles de l'avenir, si elles sont abusives, et les autres, si les circonstances restent les mêmes. Le concile n'a jamais prétendu mettre à néant la doctrine traditionnelle sur ce point, *b)* Les exemples de décrets conciliaires modifiés par l'usage ne font pas défaut. Saint Alphonse de Liguori dit, *Theologia moralis,* I. IV, η. 15, que le *pécule* est interdit aux religieux par ce concile; néanmoins, la coutume a tempéré cette rigueur, en les autorisant à garder quelques réserves, avec la permission des supérieurs. Benoit XIV lui-même, bien que partisan du système opposé, concède que la coutume de ne pas réunir le synode chaque année, a pu prévaloir contre les prescriptions du concile de Trente; de même pour l'audition du prône dans sa propre paroisse. *De synodo,* l. I, c. vi, n. 5. c) Quant à la valeur des déclarations des Congrégations romaines, les défenseurs de cette opinion répondent que les coutumes particulières visées par elles ont été réprouvées comme abusives, inadmissibles.

En elfet, pour ne citer que quelques exemples de rejet d'usages même très anciens, comme opposés au concile de Trente, on peut dire que les suivants avaient été proscrits à raison de leur caractère irrationnel. La coutume de conférer les bénéfices sans concours; celle de fournir des subsides exagérés à l'évéque visiteur; celle de faire les Pâques générales du diocèse ainsi que les mariages à la cathédrale; celle de ne pas assigner les distributions quotidiennes pour le chmur, etc., ont été réprouvées pour leur irrégularité intrinsèque et non seulement pour leur opposition au concile de Trente.

Par ailleurs, on cite des déclarations du saint-siège admettant la légitimité des usages contraires aux règles édictées par le saint concile. Ainsi le concile avait déféré au curé le choix de ses coopérateurs. En France, l'usage a prévalu de les nommer par décision épiscopale. LeSaint-Siègeconsulté en 1873 par l'évêque d'Aire, répondit : *De jure (nominationem vicariorum) spectare ad parochum, attentis vero peculiaribus circumstantiis, servandum esse usum in cæleris Galliarum dioecesibus obtinentem.* Au Mexique, l'usage immémorial existe d'ordonner les sujets au titre d'administrateur avec la perspective des subventions à fournir par les fidèles; titre que ne reconnaissait pas le concile. Le 21 juillet 1877, le saint-siège consulté répondit que la coutume pouvait être maintenue.

Pour ce sentiment, se prononcent entre autres Suarez, Reifl'enstuel, Pirhing, Weistner, .Schmalzgrueber, Sœll, De Angelis, Duballet, etc. Il est à croireque les travaux de codification, exécutés en ce moment sur le droit ecclésiastique, apporteront des solutions définitives sur ce point et quelques autres vivement discutés jusqu'à présent. Voir col. 36-38.

2· *Coutumes en matière liturgique ou sacramentelle.* — La liturgie est l'ensemble des choses, paroles et actes, servant au culte extérieur de la divinité. La liturgie est donc l'expression de la croyance en Dieu, la manifestation publique du respect témoigné aux choses et personnes sacrées. Aussi les souverains pontiles, gardiens officiels de l'unité de foi et de prière, ont réglementé la liturgie, par l'imposition du missel, du bréviaire. du rituel, du pontifical, et du cérémonial des

évêques. Le tout a été complété par l'établissement de la S. C. des Rites, chargée de veiller à l'observation des rubriques et des cérémonies sacrées. Ces principes posés, les auteurs se divisent sur le point de savoir si les règles ordinaires du droit coutumier ont leur application dans la liturgie. Les liturgistes modernes surtout se prononcent pour la négative. Les canonistes, au contraire, prétendent que la coutume peut prévaloir dans les lois cérémoniaires comme dans toutes les aulres.

Ceux qui rejettent la valeur de la coutume dans les matières liturgiques citent : *a)* les nombreuses déclarations pontificales, qui peuvent se résumer dans les paroles d'Urbain VIII. insérées en tête du missel ; *Non obstante quocumque prætextu et contraria consuetudine quam abusum esse declarat; b)* les décrets de la S. C. des Rites. Nous n'en citerons qu'un seul : *Non obstante contraria consuetudine quæ potius corruptela quam consuetudo dici debet, cum sit contra rubricis missalis romani et cœremonialis. In Perusiana,* 27 novembre 1632. *c)* La raison fondamentale de leur sentiment est la suivante. Les circonstances peuvent exiger qu'un législateur modifie des règles politiques ou disciplinaires d'un peuple ou accepte les transformations introduites par la coutume ; mais rien ne l'oblige à accepter les coutumes dérogeantes, quand il s'agit du culte public, dont le pape est seul régulateur suprême. Surtout depuis le concile de Trente, les souverains pontifes se sont réservé exalusivement le soin de réglementer la liturgie sacrée. Tel est le sentiment défendu par Cavalieri, Falise, de Herdt, Ferraris et les liturgistes en général.

Les théologiens et les canonistes soutiennent que les coutumes immémoriales, non contraires aux rubriques et aux décrets, peuvent prévaloir dans les rites et les cérémonies sacrées. A leur avis, *a)* les lois liturgiques, comme les autres lois, doivent admettre les coutumes dans certains circonstances données; car les ritessacramentaux non essentiels et les cérémonies sont d'institution humaine. — 6) On ne saurait nier que fréquemment la S. C. des Rites autorise certaines coutumes particulières, très anciennes. Ainsi, le 11 juin 1605, elle répondait qu'elle ne réprouvait pas les coutumes immémoriales raisonnables : *Librum cæremonialis, immémoriales et laudabiles consuetudines non tollere.* La seule réserve qu'elle fasse, c'est qu elle réclame le droit de décider si ces coutumes sont louables : *Recurrendum ad S. R. C. in casibus particularibus* (6 mai 18-49). — c) Quant aux déclarations prohibitives de la S. C., elles concernent les usages passés, les coutumes déraisonnables, celles concernant spécialement le bréviaire et le missel. —*d)* Enfin, les partisans les plus déterminés du premier système, de Herdt, Lerosey, admettent euxmêmes que les coutumes louables anciennes trouvent grâce devant la S. C. des Rites. On sait, par ailleurs, que la constitution *Quod a nobis* de saint Pie V, en imposant à l'Église entière le bréviaire romain, admettait une exception. Les livres d'office dont l'usage remontait, par suite d'une coutume légitime, *à deux cents ans auparavant,* restaient autorisés pour les Églises qui voulaient en retenir l'usage. La bulle Quo *primum* du même pontife maintint la même exception pour le missel. Telle est l'opinion de Suarez, Schmalzgrueber. Pirhing, Leurenius, Bona, Icard, De Angelis, Duballet.

3° *Usages particuliers de l'Église gallicane.* — Une grave disscusion s'était élevée, il y a quelques années, au sujet des coutumes spéciales existant dans l'Église de France avant le concordat.

Les uns établissaient que tous ces usages avaient été anéantis par les déclarations très catégoriques de la constitution *Qui Christi Domini* de Pie VII. On y lit, en effet, les paroles suivantes : *Supprimimus, annullamus et perpetuo extinguimus titulum, denomina^ tionem totiimque statum praesentem infra scriptarum ecclesiarum archiepiscopalium et episcopalium, una cum respectivis earum capitulis, juribus, privi logiis et praerogativis cujuscumque generis.* Les partisans de cette opinion citent des réponses du saint-siège qui confirment la suppression radicale de tous les usages précédents de l'Église gallicane.

Les adversaires protestent contre l'interprétation exagérée donnée au texte de la constitution *Qui Christi Domini.* Ils prétendent que, par cet acte, le pape n'a entendu que supprimer les sièges épiscopaux avec leurs prérogatives, leurs droits, leurs circonscriptions territoriales. Les coutumes qui étaient en honneurdans le clergé, les corps religieux, le peuple chrétien, ont été respectées. Cette interprétation est conforme à toutes les règles générales. Le clergé de France n'a jamais compris autrement la bulle de Pie VII; et le Saint-Siège n'a jamais exigé que le clergé se soumit absolument au droit commun; il n'a jamais improuvé ces coutumes.' lorsqu'il le pouvait facilement.

Cette discussion générale se précisait à propos des usages que les Eglises particulières voulaient maintenir. Aussi, quelques évêques se croyaient en droit de régler les questions liturgiques concernant le bréviaire, le missel, le pontifical et le rituel. On considérait parfois les décrets disciplinaires du concile de Trente, comme non reçus ; les décisions des congrégations romaines, spécialement celles de l'index, étaient rejetées comme non conformes aux privilèges et aux libertés de l'Eglise gallicane, aux anciens usages nationaux. On soumettait à un triage les cas réservés au Saint-Siège, les censures fulminées par le souverain pontife. Quelques prélats s'arrogeaient le pouvoir de dispenser, en vertu du privilège de leur siège, dans certains empêchements matrimoniaux que le droit réservait exclusivement au pape, etc.

Ces discussions, autrefois vives, passionnées, se sont apaisées. La promulgation de la bulle *Apostolicæ sedis,* les décisions du concile du Vatican, ont mis en vive lumière l'autorité souveraine du pape, dans les matières disciplinaires comme dans les questions dogmatiques. Le mouvement de concentration, provoqué par tous les événements, a facilité la solution de bien des problèmes qui autrefois paraissaient presque insolubles. Plusieui-s auteurs donnent la liste sommaire des coutumes gallicanes ou non,réprouvées parleSaint-Siège.Néanmoins, quelques anciennes coutumes de l'Eglise gallicane, concernant le jeûne par exemple, ont pu persévérer légitimement après le concordat, et, à supposer qu'elles aien' été abrogées alors, elles se sont rétablies depuis par l'usage.

Suarez, *De legibus,* I. VII ; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* pari. I, tit. IV, *De consuetudine;* Ferrari,. *Prompta bibliotheca,* v· *Consuetudo;* Bouix, *De principiisjuris canonici,* sect, vi, c. i; Phillips, *Du droit ecclésiastique,* § 156. Paris, 1851 : Icard, *Prælectiones juris canonici,* 1.1, *De consuetudine;* Santi-Leitner, *Prælectiones juris canonici,* l. I, tit. iv, Ratisbonne, 1898; Gousset, *Exposition de principes du droit canonique,* c.xxv. Paris, 1859; Duballet, *Cours complet dedruit canonique,* Paris, 1898, t. III.

B. Doi.hagxray.

COUVOUKLÉSIOS Daniel, théologien grec du xv« siècle, auteur de quatre discours sur la procession du Saint-Esprit, Λόγοι τέσσαρε περ'ι τή έχπορε·.σ:-ν; τοϋ Αγίου Πνεύματο .

Papadopoli. *Praenotiones mystagogicæ,* Padoue, 1697. p iy. 401; Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. XI, p. 6.9; m±*-Νιοιλληv»!; oOoXoγία, Athènes, 1868, p. 111; Dèmélrac :▪ . 'OfiôSoUt 'Ελλά;, Leipzig, 1871, p. 92; Id., Π;··*?.·*-. *n* ; wfc—r, . etc., Leipzig, 1871. p. 8.

A. Palmieri

COVARRUBIAS Y LEYVA Diego o- **COVARRUVIAS.** Fils de l'architecte de la ca.;.—.ra.e se

Tolede, il naquit dans cette ville en 1512. Après de fortes études dans les langues et la jurisprudence, il lut nommé, n'ayant que vingt et un ans, professeur de droit canon à l'université de Salamanque. Il occupa cette chaire avec tant de distinction, qu'il fut chargé de réformer cette célèbre université, vieille déjà de trois siècles. Les statuts qu'il lui donna furent observés jusqu'en ces derniers temps. En 1549, l'empereur Cbarles-Quint le désigna pour le siège archiépiscopal de Saint-Domingue; et. en 1560, sur la présentation de Philippe 11, le pape le préconisa évêque de Ciudad-Rodrigo. En cette qualité, il se rendit au concile de Trente. Sa connaissance approfondie du droit le lit choisir par les Pères du concile, pour rédiger, de concert avec le cardinal Hugues Buoncompagno (plus tard Grégoire XIII), les décrets *De reformatione.* C'est à lui que nous devons le texte deces décrets, approuvés ensuite par le concile et votés en assemblée solennelle, carlingues Buoncompagno. pris par d'autres travaux, lui laissa, à peu près tout entier, le soin de celui-ci. A son retour en Espagne, Covarrubias fut transféré, en 1565, à l'évêché de Ségovie. A la mort du cardinal Espinosa, président du conseil de Castille, le roi Philippe II choisit Covarrubias pour le remplacer, et, deux ans après, en 1574, il le lit président du conseil d'Etat. Dans l'exercice de ces hautes fonctions, Covarrubias montra une grande habileté dans les allaires, unie à beaucoup de tact et de souplesse. Au milieu des tracas de la cour, il n'en continua pas moins la composition de ses nombreux ouvrages sur le droit canon et le droitcivil. Ils lui acquirent une réputation universelle auprès des savants de l'époque, non seulement de l'Espagne, mais aussi de toute l'Europe. Cette réputation lui survécut, car, après sa mort, survenue le 27 septembre 1577. ses *Opera omnia canonica* eurent de nombreuses éditions. Nous citerons ici les principales : 2in-fol., Anvers. 1627, 1638 ; 2 in-fol., Lyon, 1568, 1606, 1661 ; 2 in-fol., Genève, 1679; in-fol., Genève, 1762. Celle-ci est la meilleure. Covarrubias avait composé aussi; quelques ouvrages d'un genre différent : *De mutatione monelarum* el *Colleclionummornm veterum cum modernis,in-fol.,* Anvers, 1556. Dans ses *Opera omnia* se trouvent quatre livres *Variarum resolutionum er pontificio, regio et cæsareo jure,* ainsi que divers traités, *De testamentis ; De sponsalibus et malrimonio; De contractibus ; De restitutione; De regulis juris; De proscriptione; De immunitatibus ecclesiarum,* etc. Il a laissé en manuscrit des notes sur le concile de Trente; un traité *De pœnis,* commentaire du I. V des Décrétales, et un travail historique en langue espagnole, *Catalogo de los reyes de Espana, y de otras cosas. Fundacion de. algunas ciudades de Espana. Advertendas para enlender las inscripciones.* Son frère et deux de ses neveux, qui portaient son nom et qui naquirent comme lui à Tolède, s'étant distingués dans la littérature et les sciences, autant que dans la vertu, (car de ses neveux, l'un fut chapelain du roi el chanoine de Cuença, et l'autre chanoine de Séville, puis évêque de Girgenti (Agrigente) en Sicile), le poêle Blaise Lopez lit, à leur sujet, le distique suivant :

His non alta suos componat Borna Catones :
Toletum jaciat quatuor; ilia, duos.

.Michaud. *Biographie universelle,* t. X, p. 141 sq. ; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrer,* t. vin, p. 334: Philipps, *Du droit ecclésiastique* <l <*ns* <.- sources, t. VI, p. 382; Hurter, *Nomenclator,* t. i, p. 38.

T. Ortolan.

COXAM Hercule, fanatique qui propageait ses erreurs vers l'an 1619 et fut longtemps emprisonné en Angleterre. Il enseignait que Jésus-Christ est ici-bas le seul pasteur des arm s, qu'il instruit par l'onction du Saint-Esprit. Il n'y a pas d'autre penitence que la justificaliuu et la prière d'actions de grâce convient seule aux élus. La cène ne consiste que dans une oblation du pain et du vin et la recevoir à genoux est faire acte d'idolâtrie. Tous les dimanches et jours de fête sont abolis.

Moréri, *Dictionnaire historique,* 1759, t. IV, p. 227.

B. HκιιητEBiζε.

COZZA Laurent, cardinal de la sainte Église romaine, mort le 18 janvier '1729, était né à Saint-Laurent au diocèse de Monteliascone dans le patrimoine de Saint-Pierre le 31 mars 1654. Il professa la règle de saint François dans la famille de l'étroite observance qui l'éleva successivement à toutes les dignités; il fut lecteur, provincial de Home, commissaire général de la branche franciscaine à laquelle il appartenait avant de devenir ministre général des mineurs en 1723. Trois ans après Clément XlII le créait cardinal. Entre temps il avait été gardien du Mont-Sion et custode de Terre-Sainte, consulleur de l'index et qualificateur du Saint-Office. Les hautes dignités auxquelles il fut élevé lui firent tomber la plume des mains; auparavant il avait publié : *Vindicia: areopagilicæ in duas parles distribuite,* in-4", Home, 1702, dans lesquelles il établit l'authenticité des écrits de saint Denys l'Aréopagite et réfute les objections des hérétiques; *Dubia selecta emergentia circa sollicitationem in confessione sacramenlali juxta apostolicas constitutiones et probatis auctoribus digesta et discussa,* in-12, Rome, 1709; Florence, 1713, ouvrage où sont examinés tous les cas pratiques sur cette matière; *Commentarii historico-dogmatici in librum S. Augustini de hæresibus ad Quodvultdeum,* 2 in-fol . Rome, 1707. 1717; le séjour de l'auteur en Terre-Sainte avait arrêté la publication du il'· volume; *Historia polemica de Crœcorum schismate et ecclesiasticis monumentis concinnata,* 4 in-fol., Rome. 1719, 1720; *Tractatus dogmatico-moralis de jejunio ecclesiastico in 1res paries distributus,* in-fol., Rome, 1724.

Hichard ei Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiastiche,* Naples. 1844; Migne, *Dictionnaire de bibliographie,* t. 1, passim; Hui ler, *Nomenclator,* t. n, col. 1001.

P. ÉnotiARi) d'Alençon.

COZZA-LUZI Joseph, théologien, exégète, archéologue et érudit italien, né â Bolsena le 4 décembre 1837. Issu d'une famille noble, il renonça au monde et prit l'habit monastique à l'abbaye basilienne de Grotlaferrata. Il s'y distingua bientôt par la vivacité de son intelligence, et jeune encore, sous l'habile direction du P. Toscani, il étudia les travaux hymnographiques des mélodes de son couvent. Nommé secrétaire de l'abbé Contiéri en 1866, il lui succéda dans sa charge en 1879. Sous son gouvernement, l'abbaye se renouvela : la basilique, qui avait été maladroitement restaurée, fut par ses soins rétablie dans sa forme primitive; le rite grec, qui depuis le concile de Florence avait subi un fort mélange de latinisme, fut épuré. En 1882, il fut appelé à Rome pour remplir la charge de vice-bibliothécaire de l'Église romaine. Déjà connu par l'édition phototypique du *Codex valicanus 1209* de la Bible, il travailla plusieurs années à la publication des fragments de Strabon, qu'il avait découverts dans quelques palimpsestes presque illisibles de Grollaferrata et de la bibliothèque vaticane. Celte découverte lui valut un brefélogieux de Léon XIII (Il mars 1888). le titre de second Mai, et de nombreuses marques d'honneurs de la part des cardinaux et des sociétés savantes. Dans les dernières années de sa vie, le P. Cozza-Luzi fut éloigné de la bibliothèque vaticane. 1l n'en continua pas moins ses travaux. Il corrigeait les dernières épreuves du t. x et dernier de la Noua *bibliotheca Patrum* du cardinal Mai, lorsqu'il mourut, le 1er juin 1905. Le P. Cozza-Luzi a été d'une fécondité étonnante. La liste deses ouvrages et de ses brochures ne comprend pas moins de 180 numéros, sur les sujets les plus disparates. Un grand nombre de ses articles, notices et dissertations ont

paru dans la *Birista storica calabrese,* dans le *Bessarione,* dans le *Giornale Arcadico,* dans les *Studi e documenti di storia e di diritto,* dans la *Palestra del clero,* etc. La multiplicité de ses productions littéraires ne lui a pas toujours permis de soigner parfaitement les textes qu'il éditait, ou de se livrer à leur sujet à des recherches plus approfondies. Au point de vue critique, ses travaux laissent souvent à désirer; on ne saurait, néanmoins, méconnaître son érudition et sa rare connaissance de la' paléographie grecque. Il organisa à Grottaferrata une typographie qui a imprimé plusieurs ouvrages importants. De la longue liste de ses écrits, nous ne citerons que les suivants : 1' *De imniaculalæ Deiparæ conceptione hymnologia Græcorum ex editis et manuscriptis codicibus Cryptoferralensibus latina et italiea interpretatione et adnotationibus illustrata,* en collaboration avec le P. Toscani, Rome, 1862; 2° *Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta græca et latina ex palimpsestis codicibus bibliothecæ Cryptoferratensis eruta atque edita,* 1867; 3' *De corporea assumptione Deiparæ testimonia liturgica Græcorum,* Rome, 1869; 4° *S. Ireneo, Studi, suit' autorila del romano pontefice,* Rome, 1870; 5» *De romani pontificis auctoritate doctrinali testimonia liturgica Græcorum,* Rome, 1870; 6« *De romani pontificis auctoritate disciplinari testimoniis Ecclesiæ græcæ comprobata,* Rome. 1870; 7» Et; τον ἁγιον Βενέδικτον ὑμνοι τοὑ ὁσιου Νεἱλον, Rome, 1873; 8° *Bibliothecæ Patrum novæ ab Angelo Maio cnllectæ,* t. vin, contenant : 1. les lettres et des fragments de saint Théodore Studite; 2. les l. I et 11 de l'histoire dogmatique du diacre Georges Metochite; 3. les sermons de saint Sirnéon Stylite et la lettre de saint Isaac le Syrien, Rome, 1871 ; 9° *Daniel secundum Septuaginta interpretes unico codice chistano,* Grottaferrata, 1877; 10° *Hymnologia Græcorum in S. Ambrosium Mediolanensem,* Rome, 1879; 11° *Delle chiavi di S. Pietro,* Rome, 1877; 12" *Bibliorum codex græcus vaticanus collalis studiis C. Vercellone, L. Cozza, H. 1'abiani,* 6 vol., Rome, 18681881, édition phototypique du *codex vaticanus* 1209; 12" *Hisloriæ sancti Benedicti a summis pontificibus romanis Gregorio I descripta, et Zacharia græce reddita nunc primum e codicibus sæculi vin, ambrosiano, et cryptensi valicano edita el notis illustrata,* Grottaferrata, 1880; 13" *Novæ Patrum bibliothecæ, t.* ix, contenant la *Petite* et la *Grande catéchèse* et les sermons de saint Théodore Studite. ainsi que l'histoire et les sermons de saint Pierre d'Argos, Rome, 1888; 14" *Delle chiavi di S. Pietro,* Naples, 1888; 15" *Sut naufragio dell' apostolo S. Paolo,* Rome, 1890; 16" *Historia et laudes SS. Sabæ et Macarii juniorum e Sicilia auctore Oreste patriarcha Hierosolymitano, græce el latine,* Rome, 1893; 17" *Le memorie liberiane dell' infamia di N. S. Gesu Cristo,* Rome, 1894; 18' *I pontefici romani nella liturgia greca,* Sienne, 1897; 19" *Novæ Patrum bibliothecæ,* t. x, comprenant des écrits inédits, oratoires, liturgiques ou bibliques, Rome, 1905.

Il Nuovo Testamento greco del Codex Vaticanus in fototipia, dans *Civiltà cattolica,* 1889, t. IV, p. 690-706; t. IX, p. 743-744; 1898, t. m. p. 104; Rocchi. *De cœnobio cryptoferratensi commentarii,* Grottaferrata. 1893, p. 228-230; Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Test, libros sacros,* Paris, 1894. t. i, p. 319-320; *Onoranze rese a Giuseppe Cozza-Luzi, vice bioliotecario di santa Romana Chiesa,* Rome, 1898; A. Palmieri, *L'abbaye de Grolta/errata et son neuvième centenaire,* dans *Vizantiisky Vremennik,* Saint-Pétersbourg, 1904, t. xi, p. 413-414; Rocchi, *La Badia di Grottaferrata,* Rome. 1904, p. 57-58.143; *Giornale di Borna, 4* juin 1905; *La Palestra del clero,* 28· année, 8 juin 1905, η. 17. t. l v i. p. 258-265; A. Palmieri, *Le Père Joseph Cozza-Luzi,* dans Vis. *Vremennik,* 1906. t. xu, p. 579-582. Voir la liste complète de ses écrits dans le t. X de la *Nova Patrum bibliotheca,* p. xxv-xxvn.

A. Palmieri.

CRABBE pierre, religieux franciscain, né à Malines en 1470 ou 1471 et mort le 30 août 1554 à l'âge de 83 ans. Après avoir fait des recherches dans prés de cinq cents bibliothèques, il publia une collection de conciles : *Concilia omnia tam generalia quam particularia ab apostolorum temporibus in hunc usque diem a SS. Patribus celebrata el quorum acta literis mandata ex vetustissimis diversarum regionum bibliothecis haberi potuere,* 2 in-fol., Cologne, 1538; 2· édit, augmentée d'tin tome il, 1551, pour laquelle il fut aidé de Gratis; augmentée plus tard encore d'un tome iv, Cologne, 1567, par Surius. Son édition des conciles mérite la première le nom d'édition : les documents sont rangés chronologiquement; ils sont précédés d'une notice des papes qui les ont promulgués, accompagnés de variantes et suivis de notes historiques el critiques. Surius a plutôt altéré que corrigé les documents, publiés par Crabbe.

Salmon, *Traité de l'étude des conciles,* Paris, 1726, p. 291 sq., 728-740; Hurler. *Nomenclator,* 3· édit., Inspruck, 1906, I. il, col. 1532-1533: llefele. *Histoire des conciles,* édit. Leclercq, Paris. 1907, t. la, p. 98-101.

E. Mangenot.

CRAIG Jean, protestant, réformateur écossais, né en 1512, mort le 12 décembre 1600. Il fit ses études à Saint-André et entra dans l'ordre des dominicains. Accusé d'hérésie, il fut emprisonné et dés qu'il fut rendu â la liberté, il vint à Rome. Les dominicains de Bologne l'accueillirent et il fut maître des novices de leur couvent. La lecture des ouvrages de Calvin l'amena au protestantisme. Jeté en prison en 1559, il en fut délivré par la mort de Paul IV. Alors il s'enfuit â Vienne ou il prêcha les nouvelles doctrines. En 1560, il revint en Écosse et trois ans plus tard il fut désigné comme coadjuteur de Knox. Il fut chapelain de Jacques VI et prit une large part â toutes les affaires de l'Eglise d'Écosse. Il est l'auteur de la confession de foi publiée dans le *National convenant,* ou Association pour rejeter toute hiérarchie épiscopale et s'opposer par tous les moyens aux efforts et aux progrès des catholiques. Il eut part également à la rédaction du *Second book of discipline,* adopté en 1578 par l'assemblée générale de l'Église d'Écosse. En 1581, il publia un ouvrage intitulé : *Short Summe of the whole catéchisme,* qui en 1883 fut réimprimé en fac-similé â Édimbourg par les soins et avec une introduction de T. G. Law.

Chamber's Encyclopaedia, 10 iη-8·, 1901. t. in, p. 541.

B. Heurtebize.

CRAINTE. — I. Généralités. II. Psychologie de la passion de crainte. III. Influence sur la responsabilité. IV. Moralisation de la crainte. V. La crainte en Dieu, dans le Christ, au ciel, chez les damnés. VI. Le don de crainte de Dieu.

I. Généralités. — 1' Dans le langage théologique, la crainte, en hébreu *fahad* ou *fallasouth,se* dit en grec φόἰο; ou δειλἰα, en latin *metus* el *timor.* Ces termes sont employés indifféremment. Il y a cependant une nuance, assez, bien rendue par les mots français *crainte* et *peur,* le premier désignant de préférence le phénomène psychologique pur et simple, tandis que le second éveille la pensée d'un dérèglement moral. D'o le premier terme est réservé pour exprimer la crainte en bonne part. Cf. Trench, *Synonymes du Noun τι Testament,* trad, franç., Bruxelles, Paris, 1869, p. 36-39.

2" Etant donnée l'importance très relative des ques. tiens que soulève en théologie le mot *crainte,* n s nous bornerons à en donner un exposé substant d'après saint Thomas d'Aquin pris comme - de perspective, en indiquant seulement les rot <- chemenls de son exposé, d'ailleurs très complet -. ses antécédents et à ses conséquents historiques qu'aux questions connexes. Pour la *crainte de b e-+*

selon l'Écriture. nous renvoyons à l'article de M. Vigoureux dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. il, col. 1099-1100. Un coup d'œil sur une concordance aux mois *timor* et *meltis* renseignera sur les autres acceptions bibliques dont nous mentionnerons, à l'occasion, les emplois et applications théologiques. Cf. Merz, *Thesaurus biblicus,* Paris, 1883, p. 613-620.

3" Les éléments de la doctrine de saint Thomas sur la crainte sont empruntés principalement à Aristote, *Bhetorices,* 1.11, c. v, édit. Didol. t. 1, p. 353; *Elhic. ad Nicom.,* 1. Ill, c. tu; 1. VI, c. n. etc., édit. Didot, t. it; *Problemala,* sect, xxvn, édit. Didot, t. tv, . 259; à Cicéron. *Tusculanes,* 1. IV, c. tv, vi, vm; à Nemesius, *De natura hominis,* c. xx. *P. G.,* I. XL, col.687;à saintJean Damascéne, *De fide orthodoxa,].* II, . xv ; I. Ill, c. xxm, *P. G.,* t. xctv, col. 932, 1088; à Pierre Lombard qui, dans la dist. XXXIV' du 1. III des *Sentences,* cite saint Bède, *Super Parab. Salem., P.L.,t.* xci. col. 939; à saint Augustin. *In Epist. I Joa.,* tr. IX, *P. L.,* t. XXXV, col. 2045 sq.; *Liber l.xxxtl </uæst.,q.* xxxiii, *P. L.,l. xi.,* col. 22.

IL PSYCHOLOGIE. — La passionde crainte. — 1° *Préliminaires.* — Nous supposons connue la psychologie générale des passions de saint Thomas la seule qui soit entrée jusqu'ici dans le domaine théologique. Voir Passions et *Sum. theol.,* 1" 11», q. xxii-xxv. En voici le résumé : La passion est un mouvement de l'appétit sensible. Ce mouvement a pour cause la perception par les sens de ce qui convient ou ne convient pas au sujet. Il comporte une modification corporelle. Les mouvements passionnels sont de deux sortes : se rapprocher de l'objet qui les suscite; s'en éloigner. Si l'objet n'oITre rien d'ardu, nous avons les passions du concupiscible; s'il est diflicile â conquérir ou â éloigner, les passions de l'irascible. Λ la série des passions du concupiscible appartiennent l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse; des passions de l'irascible relèvent : vis-à-vis des biens difficiles à conquérir, l'espérance et la désespérance ; vis-à-vis des maux difficiles à éloigner, si ces maux nous envahissent déjà, la colère; sices maux sont seulement menaçants, l'audace pour les repousser, et la crainte pour les fuir. Voir Appétit, t. i, col. 1695.

2" *Définition.* — La passion de crainte est le mouvement de l'appétit irascible par lequel nous nous dérobons aux maux qui nous menacent. Elle agit donc dans un sens contraire à l'objet; elle le fuit. Cet objet est pour nous un mal, un ma) déjà menaçant, *arduum,* mais encore futur, *futurum.* Le bien ne peut être craint à proprement parler qu'autanl qu'il est en sa puissance de nous nuire. C'est à ce titre qu'un homme et Dieu lui-mème sont craints. *Sum. theol.,* 1" II». q. xi.n.a. 1, et lieux parallèles.

En précisant davantage, 1. au premier rang des objets de crainte sont les maux naturels imminents, ou regardés comme tels, pourvu qu'il y ait encore chance d'y échapper; autrement il ne resterait plus place qu'à la colère. Aristote avait remarqué que ceux qui sont en passe d'être décapités ne craignent plus. Cette considération sera applicable aux damnés.—2. Le péché, comme acte mauvais, n'est pas objet de crainte, car on est toujours libre de ne pas le commettre; mais, s'il a pour complice des occasions, des passions subjectives puissantes, on pent redouter d'y tomber, et dès lors c'est cette violence, plutôt que le péché, que l'on craint. — 3. Peut-on craindre d'avoir peur? non. car avoir peur dépend de nous. Mais on craint que le péril ne soit tel que la volonté ne faiblisse. — L Les maux qui nous menacent subitement ont un titre spécial à causer la crainte : tels, dit Aristote, les hommes doucereux et en dessous dont l'inimiti· date tout a coup. Π en est de même des maux sans remède. *Ibid ,* a. 2-6.

3" *Diverses espèces de crainte.* — 11 est une crainte en quelque sorte physique, qui correspond à l'amour naturel que tout être a pour sa conservation dans l'existence et dans de bonnes conditions. L'àme redoute d'être séparée de son corps, dit Dainascène. Cette crainte est naturelle; et son motif esl le mal destructeur, *malum corruptivum.* La crainte psychologique a pour objet les maux moindres, de nature à nous aflliger et à nous attrister, non à nous détruire, *malum conlrislalivum.* De tels maux contrarient nos désirs, mais non la nature elle-même. *Ibid.,* q. XLl,a. 3. Saint Jean Dainascène, d'après Nemesius, *De natura hominis,* c. xx, *P. G.,* t. XL, col. 887, énumère six espèces de crainte : la paresse, ὄχνο , *segnities,* crainte du labeur; la pudeur, αιδώ , *erubescentia,* causée par la simple approche d'un acte mauvais: la honte, αισχύνη, *verecundia,* qui accompagne et suit l'acte mauvais lui-mème; la stupéfaction, κατάπληξι , *admiratio,* dont le motif est un mal si grand qu'on n'en peut mesurer l'étendue; la terreur, ἔκπληξ·.;, *stupor,* produite par l'apparition subite du péril; l'anxiété, *àfüriia, agonia,* dont la modalité a pour raison d'être à l'inconnu des dangers qui menacent. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa,* 1. Il, c. xv, *P. G.,* t. xctv, col. 932; S. Thomas, *loc. cil.,* a. 2.

4" *Cause de la crainte.* — C'est l'amour, dit saint Augustin, *Lib. Lxxxtll quæsl.,* q. xxxm, *P. L.,* t. x1, col. 22. Tout ce qui est un obstacle à la conquête ou à la conservation de ce que nous aimons est par le fait même un objet decrainte. Dans un autre ordre d'idées, et comme motif accessoire, signalons la faiblesse de celui qui craint : la faiblesse multiplie et grossit les obstacles; aussi les faibles sont naturellement timides. S. Thomas, *ibid.,* q. xi.ni.

5» *Les effets de la crainte.* — I. *Concomitants, physiques, se rapportant à l'acte élicite.* — Le premier est la contraction, συστολή. Dainascène, *De fide orthodoxa,* I. Ill, c. xxm, *P. L.,* t. xciv, coi. 1088. Cf. S. Thomas, *ibid.,* q. xi.iv, a. 1. A ce premier effet, très finement analysé par Damascene et par saint Thomas, se rattachent des phénomènes physiques divers, tremblements, pâleur, perle de la voix, paralysie momentanée des membres, soif, et d'autres encore mentionnés par le philosophe au livre des *Problèmes,* sect, xxvn, probl. Tl. édit. Didot, t. iv, p. 258. S. Thomas, *ibid.,* a. 3, ad I"".

2. *Actes impérés principaux.* — Au point de vue psychologique, la crainte, lorsqu'elle ne dépasse pas certaines bornes, rend prudent. *consilalivum, en* faisant sentir les difficultés des entreprises : c'est un adjuvant de la sollicitude, cet élément du conseil; par contre, comme toute passion, elle peut surprendre le jugement, le troubler, le fausser, et même, si elle est violente, supprimer pour un temps la faculté dejuger, et nous mettre par suite dans l'impossibilité de poser un acte moral. *Ibid.,* a. 2, 4.

3. *Influence de la crainte conséquente.* — Enlin, comme toutes les passions, la crainte est soumise dans l'homme à l'empire de la raison et de la volonté. La crainte, en ce cas. renforce l'intensité du volontaire, et peut même devenir la matière et l'instrument desservant certains actes spécifiquement vertueux ou vicieux. *Sum. theol.,* I' II», q. lxxvii, a. 6.

D'où, la distinction.au point de vue de leur rôle moral. de la crainte dite *antécédente,* qui prévient le jugement rationnel, et de la crainte dite *conséquente,* qui est sous l'empire de ce même jugement par l'intermédiaire de la volonté.

III. Influence de la crainte antécédente Sun la responsabilité. — 1er *cas.* — La crainte antécédente laisse l'usage de la raison. — i. La solution de ce cas est donnée par cette célèbre distinction inspirée d'Aristote, *Ethic.,* L Ill, c. i, n. 6, 40; *Comment. S. Thomæ,* lect. t, n; de Nemesius, *De nat. horni-*

nis,c. xxx, *P. G.,* t. XL, col. 719; et de saint Augustin, *De spiritu el littera,* c. xxxt, n. 53, *P. L.,* t. xliv, col. 234 : *Quæ per metum aguntur sunt voluntaria simpliciter, involuntaria secundum quid.* L'acte fait sous l'empire de la crainte est, en effet, considéré par son auteur comme écartant le mal redouté, et donc, absolument parlant, il est actuellement voulu. On connaît l'exempie classique du capitaine de navire qui, peur échapper au naufrage, fait jeter sa cargaison par dessus bord. *Hic et nunc,* celle détermination est en définitive volontaire. Il est assez évident que si on la sort des circonstances qui la motivent, si on la considère dans l'abstrait, elle répugne à la volonté, mais cette répugnance n'empéclie pas l'acte actuel, concret, le seul qui compte en définitive, d'être voulu : il n'est involontaire que *secundum quid,* dans la supposition toute gratuite d'autres circonstances.

2. L'acte accompli sous l'empire de la crainte est, par suite, au point de vue de la responsabilité, dans une situation intermédiaire entre l'acte accompli sous la pression de la violence, et l'acte accompli sous la suggestion des passions du concupiscible. La violence se définit : *Cujus principium est extra, nil conferente* rini *passo.* L'acte accompli sous l'empire de la violence a pour cause totale l'intluence extérieure; la volonté violentée ne concourt en rien â cet acte. L'acte accompli par crainte subit effectivement une influence extérieure, celle d'un mal menaçant et certainement non voulu, mais il n'a pas la seconde condition de l'acte violenté, *nil conferente vim passo. A* un certain moment, le craintif se décide à apporter son concours à l'acte suggéré par la crainte, *confert vim.* L'acte accompli par amour ou désir voluptueux, au contraire, n'a aucun des caractères de la violence. Le premier lui fait défaut, car le bien sensible attire, el n'a pas, comme le mal redouté par la crainte, cette opposition à l'inclination de la volonté qui empêche l'acte accompli par crainte d'étre tout entier reffetd'un principe intérieur ; il n'a pas le second, puisque le fait d'agir sous cette influence manifeste le concours de la volonté. C'est donc un acte de (outpoint volontaire.*Sum.theol.,* 1· llæ, q. vi, a. 5-7.

3. La crainte, ne supprimant pas le volontaire, n'excuse pas du péché commis sous son empire. Si donc, pour éviter un mal temporel, mort, blessures, perte de la fortune, on commet un acte défendu, c'est un péché. Il y aura cependant des diminutions de culpabilité proportionnées aux degrés d'irresponsabilité, comme pour toute passion. *Sum. theol.,* IaII«, q. i.xxvn. a. 6. D'où les recettes des moralistes modernes : *metus gravis regulariter non tollit, sed minuit voluntarium; metus levis non tollit neque minuit voluntarium.* C. Marc, *instil, mor. alphons.,* 9« édit., t. x, n. 286. II est même des cas, en dehors de celui où la crainte supprime par sa violence toute délibération, dans lesquels il n'y a pas de faute. Ce sont les cas où l'on cède à un moindre mal. Saint Thomas cite celui du voyageur qui, arrêté par des brigands, leur donne une rançon pour sauver sa vie. Encore qu'il soit mal d'enrichir des criminels, c'est in ca.su un moindre mal, et c'est d'ailleurs la seule alternative qui soit laissée. Sum. *theol.,* l» II», q. exxv, a. 4.

4. C'est donc un devoir strict de combattre la crainte prévenante. Comme pour les autres passions, il est deux moyens principaux de résistance : a) exciter en soi des pensées de nature à la chasser ou à la calmer; *b)* si on ne le peut, ou si cela ne réussit pas, pratiquer du moins l'inhibition, défendre aux membres extérieurs qui, de leur nature, obéissent *ad nutum,* de suivre l'impulsion de la crainte. *Sum. theol.,* 1" llæ. q.LX.wn, a. 7. Cf. I», q.LXXXt,3. Négliger celte tactique, lorsqu'on peut s'en servir, c'est se rendre coupable de l'acte qui sera commis, et si cet acte est gravement illicite, c'est se rendre coupable d'un péché mortel. *Ibid.,* a. 3.

5. La crainte grave est comptée parmi les motifs d'impuissance morale qui excusent de l'observation des lois humaines,ecclésiastiques ou civiles, sauf dans le cas de péril pour la religion ou la société. Elle supprime aussi l'effet des censures en enlevant la contumacité du délinquant. Elle exempte même de certains points des lois divines, soit positive (exemption de l'intégrité de la confession sacramentelle), soit même naturelle, pourvu qu'il s'agisse de préceptes affirmatifs (obligation de rendre un dépôt confié, par exemple une arme à un insensé). Voir Loi, Confession. Dépôt. — La crainte grave peut vicier certains actes, vœux, mariages, contrats. Voir ces mots.

2» *cas.* — La crainte antécédente ne laisse pas l'usage de la raison. Ce cas suppose toute une psychologie des passions, dont les principales positions se trouvent, chez saint Thomas, *Sum. theol.,* I» 11«,q. ix, a. 2; q. x, a. 3; q. xxiv, a. 3; q. Lvni-Lix; q. lxxvii, a. 1, 3. Au point de vue moral, si la violence de la crainte antécédente est la résultante de lâchetés antérieures, d'une habitude contractée volontairement de céder à la peur, quelle que soit, au moment de l'acte, l'irresponsabilité, le péché commis est imputable, selon les principes qui règlent le *voluntarium in causa.* Si, au contraire, c'est affaire de tempérament congénital, suite de maladie, surprise totale, l'acte commis peut être totalement involontaire, la raison étant comme paralysée. *Sum. theol.,* 1" 11«, q. 1.xxvil, a. 7.

C'est en se basant sur cette loi que l'on peut ériger l'obéissance absolue en principe de direction pour les scrupuleux. La peur du péché anéantit, en quelque sorte, leur responsabilité. Voir Scrupule.

IV. Moralisation de la crainte. — La volonté délibérée peut exercer son empire sur la crainte, comme sur toutes les facultés et opérations de l'homme. La crainte dite conséquente, soumise ainsi au gouvernement de la raison, soit de la raison naturelle, soit de la raison perfectionnée parla foi, l'espérance et la charité, devient morale, et cette moralité est ou purement rationnelle, ou surnaturelle. De l'exercice répété d'actes de crainte moralisée, naissent des vertus morales naturelles qui ont la passion de crainte pour matière et pour organe. L'ordre surnaturel ne devant pas être moins parfait que l'ordre naturel, selon le principe cher à saint Thomas, il y aura également des vertus surnaturelles de même caractère.

l» *La crainte de Dieu.* — 1. La crainte a pour objet propre un mal menaçant. Pour que le bien soit redouté, il faut donc qu'il nous apparaisse la cause ou l'occasion d'un mal. El c'est ainsi que Dieu peut être craint.

2. Deux choses en Dieu sont susceptibles d'apparaître comme un mal pour l'homme : la justice divine, s'il est pécheur; la séparation d'avec Dieu par le péché, s'il est juste. De là vient la division de la crainte en servile et liliale, division dont les termes sont empruntés par la théologie à saint Augustin, *In Joa.,* tr. LXXXV, n. 3, *P. L.,* t. xxxv, col. 1849; *De spirituel littera, c.* xxxtt, n. 56, *P. L.,* t. xuv, col. 236; et surtout, *lu Epist. l Joa.,* tr. IX, *P. L.,* t. xxxv, col. 2046, reproduits équivalemment par saint Héde, *Super Parabol. Salom.,* l. I, c. t, *P. L., t.* xci, col. 939, et mis définitivement en circulation par Pierre Lombard, *Sent.,* I. III, dist. XXXIV, *P. L.,* t. exett, col. 823 sq. Pierre Lombard y ajoute, d'après saint Augustin, *in Epist. I Joa.. loc. cil.,* fa crainte initiale, qui n'est à proprement par· r. dans le sens où saint Augustin l'entend, qu'un m· .- transitoire des deux autres; enfin, d'après Cas- c i il nomme une quatrième espèce, la crainte humaine. *limor humanus,* Cassiodore, *In Ps. xxtv,* 13. *p L* t. I.xx, col. 180, ou *timor mundanus, In Ps.* <;.u. ' c: *In Ps. ιχχνιι, I, P. L.,* t. lxx, col. 804, 931. qui ne λ rapporte qu'indireclement à l'idée de crainte de Dâea.

3. Toutes ces craintes ont Dieu pour objet soit directement, acte élicite, soit comine terme de l'acte qu'elles ■commandent, acte impéré. Voir pour cette terminologie, Acte humain, t. l, col. 346. Dieu étant la fin dernière de la vie humaine, elles ont en conséquence une valeur morale spécifique qu'il est important de déterminer.

4. La crainte humaine consiste à craindre les maux ale ce monde au point de pécher pour les éviter. L'acte -élicite a ici pour objet un mal terrestre. L'acte impéré a pour objet le péché, qui nous éloigne de Dieu. Dans certains cas, la fuite de Dieu constitue formellement le péché, reniement de saint Pierre, et dans ce cas, si le mal redouté est la mésestime des hommes, la crainte porte le nom de *respect humain.*

Cette sorte de crainte est toujours moralement mauvaise, car elle procède d'un amour coupable qui nous fait placer notre fin dans le monde alors qu'elle est en Dieu. Elle est condamnée par le précepte de Notre-Seigneur : *Nolite timere eos qui occidunt corpus,* Matth., x, 28; et son absence est louée dans Élie ou Elisée : *In diebus suis non pertimuit principem.* Eccli., xlviii, 13. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* II* II·, q. xix, a. 2, 3.

5. La crainte servile consiste à se rapprocher de Dieu par appréhension de sa justice. L'objet de son acte élicite est Dieu comme auteur du châtiment, *malum pœnæ,* l'objet de l'acte impéré est aussi Dieu. L'acte impéré lui-même est, au moins matériellement, un acte de vertu ayant directement ou indirectement Dieu pour objet, comme sont la religion, la tempérance, l'obéissance, etc. Cf. S. Thomas, *lui V Sent.,* I. Ill, dist. XXXIV, q. n, a. 3, sol. 3. La crainte servile est ainsi nommée en raison de son motif, qui est un motif d'esclave, d'être qui ne s'appartient pas et est obligé d'agir par des motifs étrangers à l'inclination de son cœur; c'est, en effet, le propre de l'être libre comme tel d'agir selon son inclination et par amour.

La crainte servile n'est pas substantiellement mauvaise au point de vue moral. Il est bon, en effet, ■de craindre ce qu'il faut craindre, et les châtiments divins doivent être craints. Mais c'est à la condition qu'on les craigne comme ils doivent être craints et ce n'est pas le fait de toute crainte servile. La crainte uniquement servile, *serviliter servilis,* n'a pas d'autre motif que le châtiment, qu'elle considère pratiquement comme un mal absolu. Elle est fondée sur un amour de soi tel qu'il regarde notre bien propre comme une lin ultime. Dans son principe, et non par sa substance, elle est donc directement opposée â l'amour de Dieu comme fin ultime. C'est par là qu'elle est péché. Telle la crainte du mauvais serviteur de l'Évangilc,Luc., xix, 21, du pasteur mercenaire. Joa.. x, 12-13. La crainte simplement servile, *timor servilis,* tout en ayant pour motif immédiat le châtiment, ne procède pas de cet amour propre exclusif. Elle laisse place à une ordination supérieure vers Dieu fin ultime. Elle est susceptible d'être moralement bonne, et peut être inspirée par le Saint-Esprit. Pierre Lombard, *loc. cit.;* S. Thomas, *Sum. theol.,* II» II», q. xix, a. 5. Ce qu'il faut condamner. ce n'est pas la crainte servile, mais sa servilité, tout comme dans la foi, ce n'est pas la foi informe qui est mauvaise, étant au contraire un don de Dieu, mais c'est le défaut de charité conséquent au péché. Il n'y a donc pas deux craintes serviles, l'une bonne et l'autre mauvaise, mais deux ordinations d'une même crainte substantiellement bonne, provenant de deux amours opposés, amour de soi, amourdeDieu. *Ibid.* Aussi la crainte servile est-elle l'un des actes qui concourent à la justification. Voir ce mot. Nous n'insistons pas sur la bonté morale et le caractère surnaturel de la crainte servile, la question ayant déjà été traitée à fond dans ce dictionnaire, et tous les documents qui la concernent ayant été cités et commentés. Voir Attrition, 1, col. 2235 sq.

Il suit de là que la crainte servile persiste, quant à sa substance, dans les justes qui ont la charité. Nous reparlerons de cette survivance à propos de la crainte initiale.

6. La crainte liliale a pour motif de son acte élicite le mal de la séparation de Dieu ; l'objet de son acte impéré est le péché qui produit cette séparation; cf. S. Thomas,/n *IV Sent.,l.* Ill, dist. XXXIV, q.n,a.3, sol. 2, 3; elle le redoute et le fuit. La crainte filiale procède directement de la charité, aussi ne se trouve-t-elle que dans les justes, tandis que la crainte servile, même bonne, se rencontre dans les pécheurs. Outre cette différence du côté de son motif et de son sujet d'inhérence nécessaire, la crainte filiale diffère de la crainte servile par le sens de son mouvement à l'égard de l'objet divin. En somme, il y a deux phases dans son acte : en fuyant l'éloignement de Dieu, le péché, on se dirige positivement vers Dieu, par un acte révérentiel. *Sum. theol.,* I" II*, q. l.xvil, a. 4. ad 2um. Dieu est le terme *ad quem,* de la crainte filiale, tandis que pour la crainte servile Dieu est un terme *a quo.* Les deux craintes ont donc, dans l'unité d'un même objet matériel, deux termes formels opposés ; aussi la crainte filiale diffère-t-elle spécifiquement de la crainte servile. S. Thomas, *ibid.,* a. 5.

7. La crainte initiale doit son nom à ce mot des Proverbes, i, 7 ; cf. ix, 10 : *Initium sapienliæ timor Domini.* Il peut être interprété de la crainte servile ou de la crainte filiale, selon que l'on entend le mot commencement dans le sens de préparation antérieure ou de premier effet. La crainte des châtiments prépare, en effet, à la sagesse en éloignant du péché, selon le mot de l'Ecclésiastique, i, 27, cité par saint Thomas : *Timor Domini expellit peccatum.* Cf. concile de Trente, sess.vt, c. 6. Lacrainte filiale doit être le premier acte du juste, lequel est désormais gouverné par la sagesse, car pour se laisser gouverner, il faut d'abord avoir reconnu les lois et l'autorité dans un sentiment de crainte révérenlielle. *Radix sapienliæ est timere Deum.* Eccli., i, 25.

Mais, selon saint Augustin et l'interprétation commune au temps de saint Thomas, c'est dans un autre sens que doit s'entendre la crainte initiale. C'est la crainte qui convient à l'étal des commençants, *incipientes,* paropposilion aux *proficientes* et aux *perfecti.* Elle suppose la charité et par suite consiste essentiellement dans la crainte filiale. Mais elle est encore mélangée de crainte servile, dans le sens louable du mol. Dans la mesure où croit la charité, celle-ci diminue, *nam quanto magis diligimus tanto minus timemus (poenam}.* Pierre Lombard, *loc. cit.* Au contraire, la crainte filiale des parfaits *foras mittit timorem habentem poenam.* Cl. I .Joa., iv, 18; S. Augustin, *In 1 Joa., loc. cit.;* S. Thomas, *loc. cit.,* q. xix, a. 8-10.

8. La loi de crainte. Des explications précédentes résulte une juste intelligence de ce mot de saint Augustin : *Brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum, limor el amor. Coni. Adamant, manich.,* c. xvn, n. 2. *P. L.,* t. xt.n, coi. ci.ix. Comme le remarque saint Thomas, *Sum. theol.,* l» 1K q. cvn, a. 1, il ne saurait être question d'une séparation radicale des deux lois. Toutes deux ont pour fin de soumettre l'homme à Dieu, mais l'ancienne loi a un caractère d'initiation, *lex pædagogus noster fuit in Christo.* Gal., m, 24. Elle est destinée à des hommes imparfaits, qui sont supposés n'avoir pas encore intérieurement le principe d'œuvres parfaites, et devoir être inclinés au bien par des causes extrinsèques, *puta ex comminatione poenarum.* C'est en ce sens de loi principalement destinée à des êtres imparfaits que l'Ancien Testament est appelé loi de crainte, bien quo

son but soit l'amour de Dieu, *ibid.,* ad 2“"', et que la crainte liliale y soit l'objet d'un précepte. Deut.,x, 12. Ce qui est bien l'indice de la non-irréductibilité des deux lois, c'est qu'il n'y a pas, à proprement parler, de préceptes positifs concernant la crainte servile dans la loi ancienne, mais plutôt des menaces qui excitent cette crainte et préparent la voie à la crainte filiale. *Sum. theol.,* II· II», q. xxii, a. 2. Le nom commun de la crainte de Dieu y est *yirealh Yaveh,* ce qui désigne plutôt la crainte révcrentielle que la crainte servile. Voir *Dictionnaire de la Bible,* art. *Crainte.*

9. La crainte de Dieu et la vertu théologale d'espérance. Comme passions, la crainte et l'espérance sont intimement liées. *Sum. theol.,* I“ II®, q. xxm, a. 2; q. x.xv, a. 3, 4. L'une aspire à conquérir ce que l'autre redoute de ne pas atteindre ou de perdre. La vertu d'espérance et la crainte vertu exercent ces activités de sens contraire en apparence, mais en réalité complémentaires à l'égard de l'objet divin. *Sum. theol.,* II· II®, q. xix, a. I, ad 2"“. Il n'est pas étonnant dés lors que saint Thomas ait incorporé les questions concernant la crainte de Dieu dans son traité de l'espérance. Malgré cela, la crainte de Dieu n'appartient à aucun titre aux vertus théologales. Celles-ci ont Dieu en lui-méme pour objet, et Dieu en lui-même ne peut être considéré comme mal. C'est comme bonté, sous les deux aspects immédiats de bien béatilicateur et de toute-puissance auxiliatrice, qu'il est l'objet de notre espérance. Or, l'objet nécessaire de la crainte c'est ce qui est mauvais ou ce qui est appréhendé comme tel. La crainte de Dieu n'a donc à aucun titre l'essence des vertus théologiques. *Sum. theol.,* I“II®, q. LXVlll, a. 4, ad 4»·; II· 11«, q. xix, a. 9, ad 2"".

Cette réserve faite, la crainte est un précieux concours pour l'espérance, si l'on excepte la crainte *serviliter servilis,* qui, provoquant un mouvement d éloignement absolu de Dieu, la contrarie manifestement. La crainte servile surnaturelle, et surtout la crainte servile, élément de la crainte initiale et sous l'inlluencede la charité, répriment la présomption, ce vice opposé â l'espérance. Aussi la présomption coïncide régulièrement avec l'absence de toute crainte même servile. La crainte liliale à ses deux états, initial et parfait, esta son tour l'aide efficace de l'espérance. *Sum. theol.,* 11“ II·, q. xix, a. 9, ad 1“m; elle détruit la présomption par ses racines, en tempérant la vaine estime de soi, qui est à sa base, en inspirant fortement le sentiment de la malice du péché, et en réprimant ainsi une confiance excessive dans la miséricorde de Dieu. *Sum. theol..* Il» II», q. xxi, a. 3.

10. Rapport spécial de la crainte de Dieu avec la vertu de tempérance. Ce rapport a paru aux scolastiques être indiqué dans ce verset du Ps. cxvin, 120 : *Con/iye timoré tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui,* et ils se sont appliqués à le justifier non sans succès. La crainte, nous l'avons dit, a deux actes, un acte principal, élicite, qui est de fuir le mal : c'est par cet acte que la crainte filiale, en fuyant la séparation d'avec Dieu, se rattache à l'espérance; un acte secondaire, impéré, qui consiste sous l'empire de la crainte à faire ou à quitter quelque chose; c'est par cet acte que la crainte de Dieu se rattache à la tempérance. *In II' Sent.,* I. Ill, dist. XXXIV, q. n, a. 3, sol. 2, 3. Il est évident, en effet, que d'une manière générale la crainte de Dieu est puissante pour faire éviter le péché. *Per timorem Domini declinat omnis a malo.* Prov., xv, 27. Cf. *Sum. theol.,* Il» II», q. t.iv, a. 2, ad 4"”; I· II», q. i.xviii, a. 4,ad 4um. Or, c'est surtout en regard des attraits les plus puissants du mal,ceux que combat la temperance.que la coopération de la crainte est nécessaire. Et c'est pourquoi il est légitime de reconnaître une affinité spéciale entre la crainle de Dieu et la tempérance, II» 11», q. cxi.i, a. I, ad 3"“, et celle affinité est encore plus sensible avec la crainte don du Samt-Esprit, si bien que le don de crainle pourra être rattaché sans invraisemblance à la tempérance. *Sum. theol.,* I· II», *ibid.,* ad 1"“.

2» *La crainle el les vertus morales.* — La crainte, comme son contraire l'amour, est incluse dans tout péché. Tout péché procède d'un amour désordonné de soi et d'une crainte désordonnée de perdre son bien propre. L'avare craint par dessus tout la perte de ses biens; l'intempérant celle de ses plaisirs, etc. *Sum. theol.,* Il* II», q. cxxv, a. 2. Cependant la crainle excessive s'oppose tout particulièrement à la force, et, par suite, elle a une. relation toute particulière avec celte vertu. Certaines espèces de crainte manifestent aussi un rapport spécial avec la tempérance.

1. *La crainte comme matière de la vertu de force.* — *a)* La vertu de force a pour objet de prémunir l'âme contre les dangers, spécialement les dangers de mort. Elle doit, pour cela, modérer les mouvements de crainte ou d'audace que ces dangers provoquent. Le support, *sustinere,* est l'acte principal de la force, et la crainte est, par suite, le sujet principal de son exercice. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11“ II», q. cxxrn, a. 2-6.

b) La peur, *timor,* et spécialement la peur de la mort, est le péché directement opposé à la force. La peur n'est pas simplement la crainte, c'est la crainte déraisonnable. Par la peur, nous échappons à l'empire de la raison nous ordonnant de modérer nos craintes, de supporter en patience les maux qui nous menacent en vue de biens majeurs qu'il est de notre devoir de sauvegarder. Ce n'est donc pas avoir peur ni pécher que de craindre et de fuir le mal, dans la mesure où la raison nous le permet ou nous y invite, lorsqu'aucun avantage supérieur ne nous oblige à nous exposer au péril, *Sum. theol.,* II· II», q. cxxv, a. 1, ad 3”rt, au martyre par exemple, *ibid.,* q. cxxiv, a. 1, ad 3“m,'ou lorsqu'une crainte modérée agit dans le sens de la loi, cf. 1“ II», q. cxn, a. 2, ad 4um, ou de la vertu, comme il arrive pour toutes les vertus qui règlent les rapports avec les supérieurs, respect, déférence, pieté filiale, religion, obéissance. 11“ 11», q. cxxv, a. 1, ad 2um.

c) La crainte, surtout dans les grands périls, est fondée sur la nature, voir plus haut, col. 2011-2012. Aussi la peur, qui est la crainte déréglée, n'est elle péché mortel que lorsqu'elle entraîne des péchés graves d'omission ou de commission, opposés à des préceptes de la loi divine en matière importante. Dans les autres cas, mouvements instinctifs, ou même réfléchis, mais de conséquence légère, il y a tout au plus péché véniel. Il ne faut donc pas se laisser entraîner ici par les préjugés courants, si sévères pour la peur. Certes, la peur n'a rien d'une belle attitude, mais elle comporte bien plus d'excuses, au point de vue de la culpabilité, que l'inlempérance par exemple, pour laquelle les mêmes préjugés sont si indulgents, car l'acte du peureux est mélangé d'involontaire, voir col. 2013, ce qui n'existe pas pour l'impudique. *Sum. theol.,* 11“ II», q. exui, a. 3.

d) Si la peur est un péché contre la force, le manque de crainte, l'insouciance en présence du danger, *intimidilas,* en est un autre. II est contre nature de mépriser sans' raison sa vie et les biens indispensables. L'orgueil ou la stupidité seuls peuvent causer l'indilTérence impassible en face de la mort. Dans les deux cas, sauf surprise ou incurabilité, il y a faute. C'est à la force de réprimer ce vice, vice par défaut comme la peur l'est par exces. La crainle modérée par la raison est seule dans la vérité. *Sum. theol.,* Il» II», q. cxxvi.

e) A la vertu cardinale de force se rattachent la magnanimité et la magnificence, auxquelles sont c;. - s deux mouvements passionnels déréglés relevant .· crainte, la pusillanimité et la parcimonie. La pus -- niuilé consiste à se dérober au bien que Uc -.si

capable de faire, à viser au-dessous de sa mesure morale, tandis que la magnanimité vise la grande mesure. Il y a là un péché, plus grave que son antagoniste, la présomption, qui, elle du moins, ne fait pas fuir le bien. Le pire des dérèglements moraux est la fuite du bien qui est le motif méine de la morale. Cette doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.,* II» II», q. cxxxm, si opposée aux principes négatifs et comprimants de certaine manière timide de diriger les âmes, est à souligner. La parcimonie, *parvi/icentia,* aboutit au même résultat, l'omission du bien que Ton peut faire, mais la crainte dont elle procède n'est pas celle de la grandeur de l'œuvre à accomplir, mais bien celle des frais, de la dépense, qu'elle requiert dans certains cas. Il y a là double malice morale, l'une dans le principe qui est l'avarice, l'autre dans l'effet qui est de paralyser la faculté du bien. La réunion des deux forme quelque chose de moins honteux que la peur, mais de petit, de mesquin. A l'extrême opposé de ce vice par défaut se trouve le vice par excès, la prodigalité. Ici encore, la vertu, la magnificence est dans un juste milieu. Ne pas craindre la dépense, craindre la dépense, selon la juste appréciation de la raison rapportant tout au but : procurer la plus grande somme possible de bien moral. Sum. *theol.,* II· II®, q. cxxxv.

2. *La crainte comme matière de la vertu de tempérance.* — Deux des mouvements de crainte donnés comme ses espèces par Nemesius et saint Jean Damascène, voir col. 2012, la honte et la pudeur, relèvent du gouvernement de la tempérance.

a) La honte. — Elle n'est pour saint Thomas ni une des déterminations spécifiques, *pars subjectiva,* de la verlu générale de tempérance, ni une de ses déterminations potentielles, *pars potenlialis.* C'est tout simplement un élément auxiliaire, qui fait corps avec elle, *pars integratis,* comme une bonne mémoire fait partie de la verlu de prudence. Cela veut dire que sans la honte, la description de la tempérance ne serait pas complète. *Sum. theol.,* 11· II®, q. C.XLIH, a. 1. Il n'est pas, en effet, d'actes qui rapprochent davantage de l'animalité, s'éloignent le plus de la perfection ralionnelle, et tombent dès lors sous la réprobation la plus énergique de la droite raison, que les actes de l'intempérant. *Sum. theol.,* II· II», q. cxn, a. 4. Or, la honte est précisément la crainte de l'ignominie et du blâme. Sans donc l'exclure d'autres actes, *ibid.,* a. 1, ad 1"m, la lâcheté, le vol, par exemple, il faut reconnaître une affinité spéciale entre la honte et l'intempérance, une influence favorable de la honte sur la tempérance qu'elle seconde en éloignant des vices opposés.

En dépit de ce concours, la honte n'est pas une vertu, car, à la différence de la pudeur, elle suppose commise l'action honteuse; c'est après coup qu'elle en inspire l'éloignement par appréhension de l'opprobre qui en résultera. *Ibid.,* a. 2; 111», q. lxxxv, a. 1,ad2»". Elle ne saurai! donc se rencontrer dans les vertueux. D'ailleurs elle ne procède pas de ce choix voulu qui caractérise les actes de vertu, elle s'impose comme une suite obligée de l'acte. *Sum. theol.,* 11* 11®, q. cxi.tv, a. 1,2.

On peut l'appeler verlu dans le sens large de passion louable, qu'il vaut mieux ressentir que ne pas ressentir. Il est ceriain que l'impudence éhontée est chose pire, impliquant un amour excessif du péché qui n'existe pa< dans le pécheur honteux. *Ibid.,* a. 1, in *fine* et ad 4»"; a. 4. De plus, comme toute crainle antécédente elle incline à son contraire qui est l'acte de tempérance. objet d'honneur et de louange. C'est en ce sens qu'on peut dire avec saint Ambroise qu elle jette les premieres bases de la tempérance. *De officiis,* I. 1, c. X1.JH, n. 210, *P. L.,* t. xvt. col. 86. Sous l'inlluence de mouvements répétés de honte, il se forme comme une habitude de dégoût de soi-même, qui dispose le pécheur à fuir son péché. *Ibid.,* a. i, ad 5·«.

Sous cet aspect qui voisine à la vertu, la honte, selor Aristote, se trouve même dans les hommes vertueux, non pas à l'état de sentiment effectif qui supposerait la crime accompli, mais à l'état de disposition conditionnelle : quelque chose dit au vertueux que, s'il commettait une infamie, il en éprouverait de la honte, et ce sentiment contribue à achever sa vertu. *Ibid.,* a. 4. C'est ce que l'on a dit de plus fort pour l'incorporation de la honte à la vertu de tempérance.

b) La pudeur. — Modérée par la raison, cette passion devient la vertu de pudicité qui a pour objet d'apprendre à se conduire rationnellement en présence des prodromes des voluptés honteuses comme la verlu de chasteté vis-à-vis de ces voluptés mêmes. Il n'y a, en effet, aucune difficulté à cette transformation d'une passion qui suppose le mal à distance en vertu morale. *Sum. theol.,* II» II®, q. CL1, a. 4. La modestie utilise le même sentiment de pudeur pour la réglementation de notre extérieur, gestes, vêtements, etc. *Ibid.,* q. clx. a. 2.

Outre ces liaisons essentielles, la passion de crainte est utile comme un stimulant pour la sollicitude et la vigilance, ces compagnes de la vertu de prudence, pour l'obéissance et d'une manière générale pour toutes les vertus qui impliquent le respect d'un supérieur, pour entretenir l'humilité dont l'affinité avec elle est telle que la béatitude : *Beati pauperes spiritu,* sera attribuée par saint Augustin au don de crainte, pour lulter contre la paresse, la négligence et tout ce qui détourne des devoirs qui rapportent spécialement une sanction.

V. La crainte en Dieu, dans le Christ, au ciel, CHEZ i.es damnés. — 1» *£n Dieu.* — Dieu n'a pas de passions et la crainte en particulier répugne à sa nature, car il est acte pur et la crainte suppose la capacité de pâtir; il est le bien parfait et la crainte ne se rencontre que chez ceux qui sont sujets au mal. S. Thomas, *Cont. gent.,* I. I, c. t.xxxix. La crainte vertu sous sa forme la plus haute, la crainte revérentielle, ne peut davantage convenir à Dieu qui n'a pas de supérieur à qui se soumettre. *Sum. theol.,* II» II®. q. xtx, a. 11, ad 2"m. Aussi n'est-ce pas comme Dieu, mais comme homme que le Christ aura des sentiments de soumission, de respect, pour son Père, *Sum. theol..* I·, q. xt.ii, a. 4, ad 1"", et qu'il aura la crainle.

2" *Dans le Christ.* — La question de la crainte dans le Christ est soulevée à propos du texte de saint Marc, xiv, 33 : *Et coepit pavere et tædere.* Bien que le mot *pavere,* ἐχβαμβεὶσΘαι, n'ait peut-être pas l'intention d'exprimer la stupeur au sens littéral, puisque aussi bien saint Matthieu, xxvt, 37, le remplace par *contristari,* λυπεῖσὺα·., la prière de l'agonie qui suit répond bien à l'idée de crainte.

Les Pères ne sont pas d'accord sur la crainte dans le Christ. Celte opposition a été bien relevée par le Maître des Sentences, I. Ill, dist. XV, et par saint Thomas. *Sum. theol.,* III», q. xv, a. 5, 7. Nous nous en tiendrons aux textes qu'ils citent, qui sont très représentatifs des deux courants existants et commandent, par eux, la théologie scolastique.

Saint Athanase se trouve implicitement mis en cause par la citation d'un texle de saint Jean Damascene que fait saint Thomas. Saint Jean Damascene, en effet, cite dans ce texle à l'appui de son sentiment deux passages du traité contre Apollinaire, l. I, n. 16; L II, n. 13. *P. G.,* t. xxvi, col. 1122, 1154, dont l'aulhenlicité es: aujourd'hui contestée. Voir Athanase, 1.1, col. 2163. Ces textes, dans le but de prouver l'existence d'une âme humaine en Jésus-Christ, insistent sur le trouble et l'anxiété qu'il a manifestes, passions que l'on ne saurai: attribuer à la divinité. Saint Ambroise, dans un texte du *De /ide ad Gratianum Augustum,* cité par le Mailndes Sentences, tient aussi pour l'affirmative : *Timer ergo Christus; et cum Petrus non timeat, Christus*

timet, I. H, c. v, n. 43, *P. L.,* t. xvl, col. 568. Il explique ce phénomène par la double nature du Christ, n. 44, 45, el s'attache à montrer que celte passion et les autres ne sont pas en lui nécessaires, mais dépendantes de sa divine volonté. *Ibid.,* c. vi, vu.

Par contre saint Jérôme fournit au Maître des Sentences pour la négative ce texte : *Erubescant qui putant Salvatorem timuisse mortem el passionis pavore dixisse : Pater si possibile est,* etc., *In Evang. Mallii.,* l. IV, c. XXVI, 'I, *P. L.,* t. xxvi, col. RIO, et cet autre texte qui donne, selon Pierre Lombard, *loc. cil.,* et saint Thomas, *loc. cit.,* a. 7, ad 1“m, la vraie solution : *I'ere quidum contristatus est, sed ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem catperil contristari, ibid.,* col. 197; mais il est à remarquer que saint Jérôme, à cet endroit même, maintient que ce n'est pas *timore mortis,* qu'il était attristé, qu'il a demandé l'éloignement du calice, col. 198. Saint Augustin verse aux débats deux textes que Pierre Lombard paraphrase plutôt qu'il ne les rapporte. Ils sont tirés de *VEnarrat. n in Ps. xxr,* 3, n. 4, *P. L.,* t. xxxvi. col. 172; in *Ps. xcttt,* n. 19, *P. L.,* t. xxxvtt, col. 1207, et tiennent aussi pour la négative. De longs textes de saint Hilaire sont regardés comme assez, embarrassants par le Maître des Sentences. Il y est dit, en effet, que les passions n'ont fait que traverser Noire-Seigneur sans l'allecter, comme une flèche traverse l'eau et le feu. Quand on va au fond, on voit, avec Pierre Lombard, que saint Hilaire a voulu simplement soustraire la nature humaine de Jésus à la contrainte qui se trouve dans *nos* passions, à l'assujettissement au mal qu'elles dénotent; il n'a pas nié leur existence dans le Christ. Exemple : saint Hilaire commentant Matlh., x, 28, 38, demande comment *cum non timendos esse qui corpus occiderent monet, ipsum illum mors ad Umorem passionis corporalis exterruit? De Trinitate,* I. X, η. IO, *P. L.,t.* χ, col. 350, ce qui semble exclure la crainte. Mais le saint docteur s'explique lui-même, *ibid., n.'21,*25, col. 363 sq., comme saint Inornas le note, *Sum. llieol.,* Ill*, q. xv, a. 5, ad 1“”, en disant d'une manière générale que le corps du Christ, exempt de vices de notre conception, subsiste, par la puissance de sa vertu dans une forme semblable au nôtre; ce qui nous ramène à la solution précédente du Lombard et à la théorie des *propassiones* de saint Jérôme.

Mais cette théorie, si elle met le Christ à l'abri de toute passivité imputable à la divinité, ne détermine pas objectivement les limiles de sa crainte. C'est le progrès que fait faire saint Jean Damascene à la théologie. Ce Pere dislingue deux sortes de crainte, la crainte naturelle qu'il regarde comme l'expression accompagnée de serrement de cœur, κατὰ συστολήν, du désir profond de la vie et des biens qui sont sa condition indispensable; et la crainte occasionnelle, provoquée par le sentiment de notre impuissance et l'ignorance des maux qui peuvent à l'improviste nous surprendre. C'est la première seule qui se trouve dans le Christ, et comme il ne l'a éprouvée que volontairement, sa crainte est sans reproche et exempte de tout péché. *De /ide orthodoxa,* I. Ill, c. xxiil, *P. G.,* t. xciv, col. 1087 sq.

Pierre Lombard se rallie à cette détermination; il se refuse à mettre dans le Christ les craintes humaines, servile ou initiale, mauvaises ou du moins imparfaites : il lui accorde la crainte naturelle, en remarquant qu'elle n'est pas en lui comme en nous une conséquence du péché. La crainte liliale est egalement dans le Christ, non pas dans son état terrestre qui comporte l'appréhension du péché et de la séparation de Dieu, que l'on ne saurait supposer dans le Christ, mais seulement quant i sa moralité la plus épurée : *revereri Deum. Sent., l.* HI, dist. XXIV, *in fine.*

Saint Thomas synthétise toutes ces données, d'abord dansson commentaire surles *Sentences,* l. ill, dist. XV, q. H, a. 2. sol. 3”, où il écarte du Christ la peur, vice opposé à la force et à son acte, ou il met en lui le don de crainte et la crainte passion, en tant qu'elle a pour objet une lésion corporelle, pourvu qu'elle procède *ex diclamine rationis el deitatis adjuncta:.* Il ne reproduit pas la première de ces conclusions dans la III*. mais y précise l'objet du don de crainte qui, chez le Christ, n'a plus de la crainte qu'un mouvement de respect pour l'éminente grandeur de Dieu, q. vu, a. 15; en ce qui concerne la troisième conclusion, il reprend les termes de la distinction de saint Jean Damascène, concédant la crainte naturelle, cf. *In Matlh.,* xxvi, 37, 39, excluant la crainte occasionnelle, en insistant sur l'opposilion entre le caractère d'incertitude de la connaissance du futur qu'elle suppose et la perfection du Christ. *Sum. llieol.,* III», q. xv. a. 7.

3“zlti *ciel.* — Du ciel la crainte servile est absente, comme le châtiment qui est son objet. La crainte liliale, *limor castus,* quoi qu'ait dit Abélard, cf. Denzinger, *Enchiridion,* n. 324, demeure chez les bienheureux dans un de ses actes, le respect de la majesté divine, mais elle ne comporte plus l'appréhension de la séparation d'avec Dieu, malheur dont l'idée est inconciliable avec celle de béatitude. Il n'y a même pas chez les bienheureux celle attente de la récompense qui fait partie de la crainte liliale, car ils vivent dans un présent continuel, associés qu'ils sont à l'éternité divine.

4° *Chez les damnés.* — Chez les damnés, au contraire, la succession n'a pas de raison d'être supprimée; elle existe donc el n'est que la série mouvementée de leurs peines. Dés lors ils peuvent appréhender les châtiments futurs, et avoir une sorte de crainte, â laquelle cependant manque cet élément qu'Aristole jugeait indispensable, à savoir la possibilité d'échapper. *Sum. llieol.,* I» II”, q. Lxvtl, a. 4, ad 2“™.

En raison de celle impossibilité de se soustraire â leurs peines, c'est moins la terreur qu'une certaine horreur de leurs supplices que ressentent les âmes du purgatoire, qui d'ailleurs n'ont aucune crainte touchant leur salut définitif. Cf. bulle *Exsurge Domine,* prop. 38, 39, Denzinger, *Enchiridion,* n. 662. 663.

VL Don lie crainte, voir Dons tnt Saint-Esprit.

A. Gariieil.

CRAMAUD (Simon de). — l. Vie. II. Hôte dans les alfaires du schisme. III. Opinions théologiques. IV. Ouvrages.

1. Vie. — Ce prélat, entré dans la vie publique dès la première année du grand schisme, termina son existence peu après que la paix eût été rendue à l'Eglise. Comme ses émules d'Ailly el Gerson, il lut mêlé à presque tous les événements de celte époque si troublée. Simon de Cramaud naquit dans le diocèse de Limoges prés de Bochechouart, avant l'an 1360. Jl appartenait à une famille noble. Son père s'appelait Pierre; sa mère, Marthe de Sardène, était native de Solignac. Il étudia le droit â Orléans et s'y lit recevoir licencié, ün peu plus tard, nous le trouvons docteur â Paris. *parisius regens ulriusquejuris.* Il jouissait d'un renom mérité comme canoniste, il était riche el éloquent, il avait grand air. H fut, dès le commencement du schisme, fervent admirateur de l'Universiléde Paris; il en epou-a toutes les querelles et en poursuivit avec ardeur tous les desseins. Il fut bientôt appelé aux fonctions ‹l· « maistre des requestes de l'hoslel du roi Charles VI ·. puis de chancelier du duc de Berry, situation qu'ii garda pendant dix ans. Sa carrière ecclésia.-liqm r.e fut ni moins rapide, ni moins brillante. Le 30 mai L· .. il monte sur le siège épiscopal d'Agen. Le 7 août d·· l'année suivante, il est transféré à Béziers pour : - deux ans après â Poitiers. Le 27 mai 1390. il est au siège archiépiscopal de Sens; mais cette prom reste sans elfet. Le 17 mars 1391. il est numm· ' - ment Vil patriarche d'Alexandrie et administra ·I ·.· a

siège d'Avignon. Le 19 septembre suivant, il devient administrateur du diocèse de Carcassonne. Il n'était pas encore arrivé au plus haut point de sa fortune. Le jour de la Visitation de l'an 1409, il passe à l'archevêché de Reims, puis, le 13 avril 1413, il est appelé par .lean XXIII aux honneurs du cardinalat avec le litre de Saint-Laurent *in Lucina.* H garda depuis 1413 jusqu'à la fin de sa vie l'administration du diocèse de Poitiers. Il mourut le 14 décembre 1422. On a retrouvé sa tombe, en 1859, dans la cathédrale de Poitiers.

II. Rôi.b dans les affaires du schisme. — Dès le début de la division religieuse, Simon se montra partisan résolu du pape Clément VII. Le 7 mai 1379, il fit partie de la fameuse réunion du Bois-de-Vincennes où il entendit trois cardinaux de Clément raconter à leur façon la double élection pontilicale, etoù tous les assistants déclarèrent que le roi Charles V avait le devoir de soutenir le parti d'Avignon. Le 22 mai, on lit son nom au bas de la déclaration d'adhésion de la faculté au pape français. Le 25, il ligure parmi les délégués de l'université. Denille, *Chartularium,* t. m, p. 562-573. Il jouit de la conliance intime du roi et aussi de celle de Clément VIL Quand le pape, pressentant peut-être sa lin prochaine, forma le projet d'abdiquer, il adressa une lettre à Simon pour que celui-ci fit part de son dessein an duc de Berry. Denille, *ibid.,* p. 636. Sous Benoit XIII, son rôle fut encore plus considérable, mais il s'exerça dans un sens tout opposé. Autant il avait été l'ami de Clément, autant il se montra l'adversaire de son successeur. Peut-être fut-il indigné de la duplicité de Benoit qui, avant son élection, « faisait l'aigneau Dieu » et promettait de se débarrasser de la papauté aussi facilement que de sa chape. Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance,* p. 276. On sait qu'il changea d'avis lorsqu'une fois il fut monté sur le siège d'Avignon. Dés 1395, Simon se montra favorable à la soustraction d'obédience. Soit au nom de Charles VI, soit au nom de l'université, il fut envoyé à la cour des rois, au sein des diètes pour y faire prévaloir ses idées. On le trouve à l'assemblée <le Metz, en Angleterre, en Espagne, à Venise, dans les villes belges et rhénanes, puis à Livourne et enfin à Francfort; mais au cours de ses missions diplomatiques, il montra souvent plus de zèle qu'il n'obtint de succès. Il en fut de même dans ses ambassades à la cour des deux papes rivaux.

Simon joue un très grand rôle dans les conciles nationaux de Paris que souvent il préside, en 1395, 1398, 1404 et 1406, ainsi que dans les négociations qui précédèrent la réunion des cardinaux des deux obédiences et le concile de Pise. Il se rendit dans celte ville le 24 avril 1409, e1i1 y rejoignit les 500 Pères qui s'y trouvaient déjà rassemblés. Il fui élu président de l'assemblée sans doute à cause de son titre de chef de l'ambassade française, el il y déploya une grande activité, soit dans la commission, soit dans les séances générales. C'est lui qui, le 5 juin, donna lecture de la sentence définitive qui déclarait les deux pontifes hérétiques et déchus *ipso facto* de leur dignité. C'est lui qui obtint que tous les cardinaux présents à Pise, à quelque collège qu'ils appartinssent, pussent procéder ensemble à l'élection du nouveau pape, qui prit le nom d'Alexandre V. Il assista avec Pierre d'Ailly au concile de Rome tenu par .lean XXIII en 1413; il y reçut le chapeau de cardinal.

En 1414. il défendit énergiquement dans un mémoire les papes de Pise contre Jean Dominici qui plaidait auprès de Sigismond la cause de Grégoire XII. Finke, Acia comiti» C<»,slancteu<ù. t. I, p. 277 sq. Au concile de Constance, il s'éleva fortement conlre les hussites. Quand il s'agit de l'élection d'un nouveau pontife, Simon soulinl vigoureusement le projet de Pierre d'Ailly, qui consistait à adjoindre au sacre-collège un certain nombre d'électeurs délégués par les nations. Cette proposition fut admise malgré l'opposition de Sigismond, et c'est d'après ce mode extraordinaire que Marlin V fut élu (11 novembre 1417). A partir de ce moment, le rôle ecclésiastique du cardinal de Cramaud cesse d'avoir de l'importance.

III. Opinions théologiques. — Nous trouvons les principaux points de sa doctrine épars dans ses discours et opuscules. Ce n'est pas à tort, on le verra, que plusieurs auteurs ont vu en lui un des précurseurs du gallicanisme, soit théologique, soit parlementaire.

Le 22 mai 1398, au sein du IIIe concile national, il prend la parole devant la cour et une grande partie de l'épiscopat. Parfait régalien, il attribue aux rois de France le rôle de tuteurs, et, par moment, de guides spirituels du saint-siège et de mentors autorisés des papes. « Le roi, dit-il aux évêques, vous a convoqués pour voir s'il convient de poursuivre la cession en recourant à la soustraction d'obédience ou à quelque autre moyen. Bien qu'il pût décider la chose de lui-même, il a voulu vous consulter. Pour Dieu, soyez diligents, car, en cas de négligence, il saurait aviser. Défense de mettre en discussion la voie de cession, dont le principe a été adopté <le façon irrévocable. » Marlène et Durand, *Antplissima collectio,* t. vu, p. 714; N. Valois, t. m, p. 152. La liberté des prélats rassemblés se trouvait déjà singulièrement restreinte par ces façons comminatoires, celle *imperatoria brevitas,* et cette manière de découvrir le roi.

Dans un deuxième discours prononcé le 30 mai, le patriarche se montre violent à l'égard du pape. Docteur en droit, il aime à s'appuyer spécialement sur les canonistes. « La religion de Mahomet et le schisme grec doivent leur existence aux discussions au sujet de la papauté, affirme-t-il... Sans doute, les partisans du pape de Rome sont plus nombreux, mais nous sommes *sanior pars...* Nous avons le droit de désobéir à Benoit; saint Paul a bien résisté en face à saint Pierre. Les membres ont le devoir de se séparer de la tête, quand celle-ci tombe dans le schisme ou l'hérésie, *etiam sine sententia.* Un schisme comme celui-ci ne va pas sans hérésie : tout schisme invétéré est par là même une hérésie. D'ailleurs, j'ai ordre de vous dire que le roi saura obvier à tous les inconvénients; les prélats sont obligés de lui obéir et *suum intellectum captivare.* »

Ce sont encore les mêmes sentiments de servitude à l'égard du roi el de liberté vis-à-vis du pape qu'expose Simon de Cramaud dans ses discours au concile de Paris tenu en 1406. Il commence par louer le zèle que les princeset la cour mon Irent pour l'exlinction du schisme et blâme ouvertement les prélats qui ont n 'gligé de se rendre à l'assemblée. Poursuivant sa pointe, il attaque non seulement Benoit, mais aussi le pape de Rome. « Ce sont deux renards, dit-il, deux antechrists, deux destruiseurs de chrétienté. » Bourgeois du Chastenet, *Preuves,* p. 121, 122. En particulier, Benoit est hérétique et schismatique, « et ceux qui donnent aucune aide à tels scismaliques sont exquiémés. »

Ces accusations se retrouveront dans la bouche de Simon quand, présidant le concile de Pise, il condamnera et déposera les deux prétendants. Il va plus loin en prësenlant une objection : « Si nous faisons sustraxion, comme se gouvernera l'Église? à qui appellera-t-on? qui donnera dispensations? qui conférera les bénéfices? » Il répond : « Les ordinaires enjoindront el chargeront ceux qui les dispenseront de retourner au souverain, quand y aura pourveu. » Il n'est pas plus embarrassé quant aux appels; « On tendra les conseaux provinciaux comme ils doivent être tenus de droit commun. Les archevesques en appelleront aux primats. N'avons-nous pas l'archevesque de Bourges, ceux de Vienne et de Lyon sur le Rhône primats? Ce serait cose plus convenable que les causes démorassent en ce royaume, que'qu'elles allassent en austres pays. »Bour-

geoisdu Chastenet, *ibid.,* p. 124. Le patriarche est donc partisan d'une décentralisation outrée, condamnable et plus d'une fois condamnée par l'Église; à ce propos Rinaldi le traitera de wicleffiste et Bossuet ne parviendra pas à le disculper complètement. *Def. dedar.,* part. I, l. V, c. vin.

Le 8 décembre, dans sa réplique au doyen de Reims, Simon renouvelle ses attaques contre le pape d'Avignon, qui se montre le « plus grand des contumaces » quand loutes les lois et tous ses serments l'obligent à faire cession. *Ibid.,* p. 214. Par une manœuvre plus habile que loyale, il cherche â exciter la colère du roi contre le pape qui, en qualifiant d'intrus les prélats institués pendant la soustraction, a par là même placé Charles VI au rang des schismatiques et tenté de souiller la maison de France d'une tache ineffaçable.·!! rappelle brutalement les remontrances adressées par Philippe VI à Jean XXII au sujet de ses erreurs sur la vision béatifique. « Le roy l'y manda tantost qu'il se revocast, ou autrement il y pourveroit. Et s'il n'eust révoqué sa bulle, il l'eust fait ardoir. » C'est un appel à la violence tout à fait déplacé dans la bouche d'un prélat.

Au fond, le patriarche ne propose pas de moyens nouveaux pour terminer le schisme. Il veut la soustraction avant tout et malgré tout, advienne que pourra. Plus tard, on échangera des idées, des ambassades, et à défaut de pape, « Jésus-Christ sera notre vrai chief qui ne faut point. » *Ibid.,* p. 218. « Si les papes nous excommunient, nous en appellerons au concile général. »

Tout le gallicanisme se trouve en herbe dans ces propositions que Simon répétera en 1414 â la veille du concile de Constance, dans une lettre restée longtemps inédite, et adressée au roi des Romains, « Si le pape scandalise l'Église, dit-il, il faut lui désobéir : ceux qui lui obéissent en pareil cas commettent un péché mortel. Pour juger un pareil pontife, il suffit de deux ou trois juges. I! faut le condamner sans remède, comme le fut autrefois Lucifer... Quand le souverain pontife tombe dans une hérésie déjà proscrite, une nouvelle sentence n'est pas nécessaire, car il devient moins respectable qu'aucun autre catholique. » Finke, *Acta concilii Constanciensis,* t. i, p. 28t. Donc, dés 1398, Simon excite Charles VI à prendre la place du pontife suprême. Le grand chancelier de France, qui est déjà vice-roi depuis la maladie du roi, deviendra légitimement vice-pape pendant la période de soustraction. Ces déclarations érastiennes et césaro-papistes, ces appels répétés au bras séculier, pourraient être tout aussi bien signés par quelque évêque anglican ou quelque schismatique grec. D'Ailly, plus modéré, n'aurait pas été jusque-là; mais Richer el Launoy, Pithou et Dupuy n'oublieront pas quelques-uns de ces principes.

Il est un autre point de ces discours qui nous parait digne de fixer l'attention des théologiens et des canonistes. En 1406, dans le même concile de Paris, Simon de Cramaud disait : « Le pape qui est scismatique, ne peut promouvoir aux évesqués, ne aux cures et les ordonnés par les évesques ne sont pas seurs de leur estât. De plus, tels en baillant les sacrements et tels qui les rechepvent pèchent mortelement; ils sont suspens, irréguliers et même commettent le crime d'infidélité. Enfin ces papes scismatiques, comment ordonneront-ils? » Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance, Preuves,* p. 120, 157. On le voit, le patriarche est canoniste bien plus que théologien. Imbu des idées étroites de l'école de Bologne, il a étudié surtout le *Decret* de Gralien el les *Summæ decreti.* Il ne partage pas en ce point la doctrine qui s'appuie sur saint Augustin, sur la meilleure tradition romaine et sur les grands scolastiques. A partir du milieu du xm· siècle, cette opinion sur la nullité des sacrements conférés dans ces conditions est tombée en désuétude, et elle n'a plus aujourd'hui qu'un intérêt historique. L. Saltet, *Les rêordinations,* Paris, 1907, p. 301. Simon a tort de défendre ici, au profit de sa cause, une thèse qui sera dans l'avenir abandonnée par tous les théologiens de quelque valeur.

IV. Ouvrages. — L'activité diplomatique et littéraire de Simon fut fort remarquable. Malheureusement, ses ouvrages, ses mémoires, ses discours, ses lettres sont dispersés dans les recueils de documents ou dans les archives et les bibliothèques. Les discours des conciles de Paris, recueillis par un auditeur, ne se trouvent pas seulement dans Bourgeois du Chastenet : on les rencontre quatre fois en mss. à la Bibliothèque nationale, n. 7141, 17220, 1722I et 23428. Quelques lettres de lui sont dans le *Thesaurus,* t. Il, et dans *VAmplissima collectio,* t. vu, de Martène et Durand. Sa réponse à Jean Dominici est dans Finke, *Acta concilii Constanciensis,* t. i, p. 277. Plusieurs documents qui le concernent se rencontrent dans Erhle, *Archie für Literatur,* t. vi et vu. On trouve en outre certains de ses mss. à la Bibliothèque nationale, en particulier aux numéros 1475, fol. 93, et 14644, fol. 83. On doit chercher tout ce qui reste de sa vaste correspondance soit â Paris, soit à Rouen, soit à Rome, soit à Oxford, soit même à la bibliothèque de l'université de Bonn. On cite encore de lui un commentaire sur le livre de Job. Qui donc réunira un jour toutes ces pierres dispersées?

Anselme, *Histoire généalogique de la maison de France,* t. n, p. 43; Ardant, *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin* (1864), t. xiv, p. 103; Auber, *Recherches sur la vie de Simon de Cramaud,* dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de l'Ouest,* t. vu, xxiv; du Boulay, *Historia univers. Paris.,* t. iv, p. 989; Denifle, *Chartularium univers. Paris.,* t. m, passim; Dreux-Duradier, *Histoire littéraire du Poitou,* t. l, p. 432; Erhle, *Archiv für Literatur und Kirchen-Geschichte,* t. vt, vir; Fabricius, *Bibliotheca medii sevi,* t. vi, p. 530; Frison. *Gallia purpurata,* p. 438; Marlène et Durand, *Thesaurus,* t. 1l; *Amplissima collectio,* t. vn;L. Salembier, *Le grand schisme dOccident,* 4· édit., Paris, 1906, passim; N. Valois, *La France et le grand schisme,* t. ni, iv.

L. Salembier.

CRANMER Thomas, réformateur anglais, premier archevêque anglican de Cantorbéry (j- 1556).—!. Avant l'épiscopat. II. L'épiscopat sous Henri VIII. III. Sous Édouard VI. IV. Sous Marie Tudor. V. Appréciation et œuvres.

I. Avant i.'êpiscopat. — Né le 2 juillet 1489 à Aslacton, comté de Nottingham, d'une famille venue de Normandie avecGuillaume le Conquérant. Use maria, puis à la mort de sa femme entra dans les ordres et devint professeur de théologie au collège de Christ à Cambridge, 1524. Ayant appris que le roi Henri VIII désirait rompre son mariage avec Catherine d'Aragon, il lui proposa de résoudre la question en s'en référant non à l'autorité suprême du pape, mais à celle de la Bible, qui signale divers cas de répudiation. L'aumônier du roi, Fox. l'avait indiqué à son maître comme très capable de le servir en cette affaire, aussi fut-il placé quelque temps en qualité de chapelain chez sir Thomas Boleyn, père de la future reine Anne : c'est alors qu'il fil paraître en 1530 un traité dans le but de prouver la nullité de la dispense accordée par Jules II au roi pour épouser sa belle-sœur. Pourtant le roi espérait toujours obtenir le consentement régulier du pape Clément Vil à l'annulation de son mariage; il députa donc Cranmer à Rome pour y soutenir les conclusions de son livre. Cranmer dissimula si bien ses tendances nouvelles qu'en vue d'étoutler les idées luthériennes qui s'infiltraient en Angleterre à l'occasion de la querelle du divorce, le pape l'institua grand pénitencier du sain:-siège pour ce pays. A son retour, il visita plusieurs villes d'Allemagne, et y plaida dans des écrits ou ces discussions publiques la légitimité du divorce royal; en même temps il s'y lia avec les réformateurs il

prit les idées; enfin, quoique prêtre, il épousa secrètement à Nuremberg la nièce du théologien luthérien Osiander. Pendant ce temps l'archevêque-primat de Cantorbéry, Warham. mourut, et Henri VIII, désespérant d'amener le pape à se prononcer, résolut de faire annuler son mariage, en mettant sur ce siège, le prjncipal du royaume, un prélat tout disposé â favoriser son désir. Il y nomma donc Cranmer dont il ignorait le second mariage et les idées luthériennes très avancées. Îette nomination vint surprendre Cranmer à Mantoue où il plaidait la cause de son mailre auprès de Charles-Quinl, oncle de Catherine d'Aragon; il hésita quelque temps, sachant ce qu'on attendait de lui, et parce qu'il serait obligé de jurer obéissance au pape lors de sa consécration. Enfin à Westminster, il déclara que son serment ne pourrait l'engager à faire rien de contraire aux droits du roi ou aux réformes nécessaires à l'Eglise d'Angleterre. Cependant la curie romaine avait appris son attitude peu catholique en Allemagne, mais pour ne point susciter de nouvelles causes de mécontentement de la part du roi, le pape lui lit envoyer ses bulles avec le pallium, 1533.

II. L'épiscopat sous IIknbi VIII. — Ainsi élevé à la première dignité ecclésiastique du royaume, le nouvel archevêque prouva sa reconnaissance, en flattant de toutes manières les passions el les caprices du roi. En qualité de légat du saint-siège, il réunit son synode métropolitain, el malgré l'appel de la reine au pape, cassa solennellement le mariage du roi, 1533, confirma ensuile le mariage secret avec Anne de Boleyn, bien qu'il eût été célébré avant l'annulation susdite du mariage de Catherine. Enfin, pour empêcher toute excommunication de le frapper, il renia le titre de légat attaché à sa dignité, et fit appel au futur concile de toute censure lancée à l'avenir contre lui par Rome; de sorte que, quand Clément λ'11, le 23 mars 1534, déclara le premier mariage de Henri VIII valide, la séparation était un fait accompli. En outre, l'acte de suprématie, décrété par le parlement sur l'instigation de Cranmer, ordonna « que le roi fût accepté, regardé, reconnu comme unique et suprême chef, sur la terre, de l'Église d'Angleterre ». Les évêques durent recevoir de nouvelles nominations, oû il était spécifié que toute leur autorité spirituelle leur venait du roi, dont ils étaient les lieutenants pour prêcher l'Évangile et administrer les sacrements.

Dès lors aussi, Cranmer travailla à transformer l'Église anglaise d'après les nouveautés religieuses d'Allemagne, en favorisant la suppression des monastères et la destruction des images; il persécuta les catholiques romains aussi bien que les novateurs qui refusaient de croire au purgatoire el à la transsubstantiation; en 1533, il proclama la nullité du mariage d'Anne de Boleyn avec autant de complaisance qu'il l'avait fait pour celui de Catherine d'Aragon ; du reste, il annula aussi en 154(1 l'union d'Anne de Clèves avec Henri VIII, et en 1541 celle de Catherine Howard. En même temps, excité par ses amis les réformés allemands. il s'efforçait, mais en vain, d'inspirer leurs idées au roi, toujours très attaché au dogme, à la liturgie, à la discipline catholiques. En sa qualité de *défenseur de la foi,* titre dont il restait très lier, Henri avait horreur des opinions nouvelles, et il sembla se laisser plut.'t influencer à ce point de vue par l'évêque de Winchester. Gardiner, qui se contentait de la rupture avec Ruine. Ain-:, en 1536. Cranmer ne parvint pas â faire adopt· r par l'assemblée du clergé 59 articles très favorables aux idées luthériennes; il fut au contraire obligé de souscrire l- - *di.r articles* de religion, première Confession d·· foi anglicane publiée par le roi pour arrêter les di- -ins fin des évêques anglais! Voir t. i, col. 12R3-12R4.

Cranmer ne se tint pas pour battu Une première fois, il excita le roi à entrer dans la ligue de Smalkalde, 1536; ce fut en vain, malgré les motifs politiques qui l'y encourageaient, Henri s'obstina à rejeter la Confession d'Augsbourg. En 1538, il essaya de nouveau, et le roi consentit à recevoir une délégation de théologiens allemands qui discuteraient une formule de foi avec une commission d'évêques anglais présidés par Cranmer. Un manuscrit de Cranmer indique 13 articles rédigés par ce dernier sur les questions traitées dans cette conférence; or, c'est â peu prés la reproduction des idées de la Confession d'Augsbourg. En fait, l'accord n'eut pas lieu. Henri refusa d'accepter la communion sous les deux espèces, d'abolir les messes propitiatoires et le célibat ecclésiastique: non seulement les théologiens allemands durent s'éloigner, mais le 2 juin 1539, malgré les instances de Cranmer, le roi accentua sa réaction vers le catholicisme par une déclaration que le parlement publia sous ce titre : /l<7e *pour abolir la diversité des 0/ inions,* et que les anglicans appellent ordinairement -.*Statuts des articles de 16ID,* ou encore *Bill du sang, Fouet à 6 queues contre les hérétiques allemands.* Voir t. 1. col. 1284. Ces 6 articles firent loi jusqu'à la fin du règne. En vain, Cranmer les avait-il combattus avec énergie au parlement, il dut les signer et renvoyer sa femme en Allemagne. De même, en 1539, il s'opposa avec autant d'insuccès à la saisie des revenus des monastères au profil du roi; il aurait voulu les consacrer à des bourses pour étudiants ecclésiastiques, à des chaires de langues et de théologie, à des hôpitaux.

Il semble que ces tentatives auraient dû indisposer Henri VIII contre lui, surtout que ses idées luthériennes étaient alors manifestes, sa mollesse à faire exécuter le bill du sang assez visible, qu'il se montrait favorable aux novateurs qui agitaient l'Angleterre; aussi, quand son ami le vicaire général Thomas Cromwell eut été disgràcié et exécuté en 1540, tous pensaient qu'il aurait le même sort.

Il n'en fut rien ; Cranmer semble en effet être le seul favori pour qui ce roi sanguinaire ail éprouvé un véritable attachement. Un jour il arriva par la Tamise au palais de l'archevêque à Lambeth, et il lui dit gaiement : « Eh! notre chapelain, j'en ai appris de belles sur votre compte; il parait que vous êtes le plus grand hérétique du Kent, » et il lui fit voir une dénonciation du clergé de Cantorbéry el des justices du Kent. Le crédit de Cranmer et son orthodoxie furent également attaqués au Conseil privé et à la Chambre des communes, mais le roi se refusa toujours à sévir contre son favori. Une fois l'archevêque sollicita d'être conduit à (a Tour de Londres afin de s'y laver, devant ses juges, de toutes ces accusations : « Ah! pieuse naïveté, lui dit Henri. Ne pensez-vous pas que si vous étiez une fois en prison, vos ennemis vous y garderaient? Des langues, qui sont muettes maintenant, parleraient; des personnes, qui tremblent de lever les yeux vers vous, vous accuseraient, et vous seriez perdu! » Cranmer conserva donc jusqu'à la mort du roi, en 1547, une influence prépondérante dans les affaires religieuses el même politiques de l'Angleterre; c'est pour plaire à Henri VIII qu'en 1516 il publia le premier *Primer,* livre de prières officiel de l'Eglise anglicane, avec, des litanies en anglais pour être chantées aux processions.

III. Sous Edouard VI. — A son avènement en 1547. le nouveau roi, fils de Jeanne Seymour, n'avait que dix ans; son oncle, le protecteur, duc de Sommerset. se trouva d'accord avec Cranmer pour activer le mouvement de réformes en Angleterre. Pourtant ils n'osèrent pas agir aussi vite qu'ils le désiraient; le parti conservateur restait puissant, tandis que les anabaptistes et les réformés venus d'Allemagne se discréditaient par leurs exagérations; enfin dans son propre parti, le primat rencontrait une opposition jalouse, d ou naîtra

le puritanisme. Au lieu donc de se déclarer ouvertement luthérien, il prêtera continuer quelque temps sa tactique prudente. Ainsi, lors du couronnement du jeune roi, que son père avait ordonné d'élever dans la religion catholique, l'archevêque s'ingénia à mêler rites catholiques et protestants, tandis qu'il suppliait Édouard VI de combattre l'idolâtrie et la tyrannie de l'évêque île Rome. Devenu membre du Conseil de régence, il lit porter un décret intimant aux évêques l'ordre de demander au roi une nouvelle commission comme fonctionnaires spirituels; lui-même donna l'exemple <le la soumission, se déclara amovible à la volonté du roi et reçut de nouveaux pouvoirs pour son archidiocése.

Bientôt il osa faire abolir par le parlement le statut des (› articles ou bill du sang, 4 novembre 154". En conséquence, il rappela d'Allemagne sa seconde femme et lit reconnaître publiquement son mariage. L'article, qui conservait la présence réelle étant supprimé, il lit imposer la communion sous les deux espèces, et pour la réglementer publia un opuscule en anglais, intitulé: *Ordre i oui· la communion.* Ce rituel était provisoire, car il voulait supprimer la messe et la remplacer par la cène. Voir t. I, col. I286. Enlin pour activer le mouvement vers la réforme, il appela d'Allemagne des théologiens renommés qui remplacèrent dans les deux universités les docteurs trop liedes à seconder ses vues, Bucer, Pierre Martyr, Paul Fagius, Bernardin Ochino, Tremellius vinrent l'aider par leurs avis, leur enseignement, leurs écrits, et ainsi prirent une part très considérable dans l'établissement du vrai protestantisme en Angleterre. Selon leurs conseils, il imposa pour les offices des lectures de la Bible en anglais et de la paraphrase d'Érasme sur le Nouveau Testament, y augmenta le rôle du sermon, lit paraître une traduction d'un catéchisme de Luther où il lui imputait beaucoup d'idées de Calvin sur la cène. Le 14 décembre I548, la Chambre des lords discuta longuement la question des sacrements, et Cranmer, de luthérien qu'il avait été jusqu'alors, s'y montra a peu près calviniste. A la suite de celte discussion, il lit accepter le *Book of common prayer,* composé sur ses indications par une commission pour remplacer tous les autres rituels, et étendre à tout le royaume sa doctrine mi-luthérienne, mi-calviniste. Voir t. t, col. 1286. Gardiner publia en 1551 une interprétation du *Prayer Book* intitulée : *Explication île la foi catholique sur le sacrement de l'autel,* dirigée contre l'ouvrage de Cranmer : *Défense de la doctrine du sacrement de l'eucharistie.* Dans sa réponse, Cranmer avoue que, « dans le livre de la sainte communion, nous ne demandons pas que l·· pain et le vin *soient* le corps el le sang du Christ, mais qu'ils soient *pour nous* le corps et le sang du Christ, c'est-à-dire que nous les mangions et buvions de sorte que nous puissions entrer en participation de son corps crucifié et de son sang répandu pour notre rédemption. » Du fond de sa prison Gardiner riposta en 1552 par une *Con/ulalio cavillationum...,* parue à Paris sous le nom de Marcus Antonius Constantius, théologien de Louvain.

En cette année 1552, Cranmer publia une seconde édition du *Prayer Book,* ou la tendance calviniste était encore exagérée : l'extrême-onction, la crosse, les vêtements spéciaux pour l'ordination étaient supprimés. Voir t. t, col. 1287. Néanmoins, les non-conformistes qui devenaient plus influents n'étaient pas encore satisfaits. Cranmer, retiré dans son diocèse, y reçut du secrétaire d'Etat, Cecil, une lettre sévère blâmant la richesse des évêques; afin de complaire au Conseil, le primai dut ajouter â la seconde édition du *Prayer Book* une note pour expliquer que la génuflexion devant le sacrement n'était pas une marque de superstition. Ain-i lui-même se trouvait dépassé par les novateurs et il se plaint en ces termes : « Il y a des esprits glorieux et inquiets qui trouveraient à redire à notre livre même si on le modifiait chaque année; ils prétendent que l'Ecriture ne commande pas de s'agenouiller. Voilà la racine de toutes les erreurs des sectaires : s'ils ont raison, plus n'est besoin d'un rituel ; ne prenons plus souci d'établir de l'ordre dans le culte ou même dans l'Etat. Si l'Ecriture n'ordonne pas de s'agenouiller, elle n'ordonne pas non plus de s'asseoir. Accroupissez-vous donc sur le sol comme les Turcs et les Tartares. » Les non-conformistes redoublerent leurs hardiesses religieuses, parcourant le pays, prêchant des doctrines qui battaient en brèche la base même de la société, et le principe de l'autorité royale; il fallut que Cranmer se résignât à lutter contre ceux qu'il avait tant encouragés, au moins secrètement, sous Henri VIII ; il résolut aussi de composer une série de points doctrinaux qu'on rendrait obligatoires pour les sermons.

C'est dans ce but que fut rédigée la nouvelle Confession de l'Eglise anglicane, connue sous le titre de 42 *articles* de religion, inspirés â peu près tous des Confessions protestantes d'Allemagne. Ils furent promulgués le 19 juin 1553. Elisabeth les réduisit plus tard à 39 el ce sont ces derniers qui sont restés la règle de la foi actuelle de l'Église établie. Voir t. i, col. 1289-1291. De plus, Cranmer avait déjà jeté les bases d'un grand ouvrage de droit ecclésiastique qui abrogerait les règlements que l'Angleterre avait autrefois reçus de Rome. Celle *Reformatio legum ecclesiasticarum* décrétait des peines très sévères contre les impies, les hérétiques, les blasphémateurs, les adultères, autorisait le divorce, etc., mais la mort du roi Édouard VI. arrivée le 6 juillet 1553, en empêcha la publication.

IV. Sous Marie Tuttort. — Bien qu'Edouard eût désigné pour lui succéder une de ses parentes, Jeanne Grey, le souvenir des Tudors était encore si populaire que la fille d'Henri VIII et de Catherine d'Aragon, la catholique Marie Tudor, fut proclamée reine par la nation presque tout entière. Dès son avènement, elle se hâta de restituer au catholicisme romain tout ce que les deux règnes précédents lui avaient fait perdre en Angleterre; et pour la seconder, le cardinal Reginald Bole arriva de Rome avec le titre de légat du saint-siège. Le primat, qui avait reconnu Jeanne Grey, reçut l'ordre de se retirer en son palais de Lambeth; on lit courir le bruit qu'il avait offert à la nouvelle reine de rétablir lui-même l'ancien culte; mais il ne craignit pas de répondre à cette imputation par une déclaration violente où il publiait hautement sa fidélité· à la doctrine et au rituel établis sous les règnes précédents, en conformité avec les usages de l'Eglise primitive. Alors il fut conduit à la Tour pour crime de haute trahison; il obtint son pardon pour cette accusation, mais le 14 avril 1554, il fut traduit avec les évêques Ridley el Latimer devant une assemblée spéciale de docteurs pour discuter avec eux sur le dogme de la transsubstantiation; il refusa de souscrire une formule de foi qui maintenait la présence réelle et le sacrifice de la messe; enlin il fut déclaré hérétique, et violateur de la loi du célibat ecclésiastique par son second mariage. Malgré son appel au tribunal de Dieu et au concile général, on le livra au tribunal séculier qui le condamna au feu : il dut attendre dans sa prison à Oxford que le rite de la dégradation d'un archevêque fût envoyé de Rome, et assista de sa fenêtre au supplice de Ridley et de L-timer. Ce spectacle ébranla sa fermeté, puisqu'il composa successivement six rétractations, quatre en anglais, courtes et peu claires; les deux dernières en ' ' r humbles et explicites; il n'en fut pas moins c:· i dans l'église Sainte-Marie d'Oxford pour désavou a s·: faules en public avant d'être exécuté. Celte foisé-^sesç- - rant de sauver sa vie. il rétracta toutes ses abiurat:

‹ Je les ai faites, avoua-t-il, dans le désir de vivre. » On dit même qu'il ajouta : « Puisque ma main a péché en écrivant le contraire de la vérité, c'est elle qui brûlera la première. » « Le patriarche des hérétiques » subit avec courage le supplice du bûcher, le 21 mars 1556, à la place même ou périrent Ridley et Latimer, là oû se dresse le Monument des Martyrs.

V. Appréciation et œuvres. — Les historiens qui ont raconté la vie de Cranmer varient beaucoup dans leur jugement. Ainsi Hume dépeint ce patriarche de la réforme anglicane comme un esprit droit, sincère, doué de toutes les vertus chrétiennes, ferme dans sa vie comme dans sa mort. Burnet voit en lui l'émule des Alhanase et des Cyrille. D'autres l'appellent parjure, hypocrite, apostat, blâment sa cruauté à l'égard des non-conformistes et lui attribuent une grande part dans les violences de Henri VIII. Bossuet dit de lui : « Quel homme, qu'un évêque qui était en même temps luthérien, marié en secret, sacré archevêque suivant le pontifical romain, soumis au pape dont il déteste la puissance, disant la messe qu'il ne croyait pas, et donnant le pouvoir de la dire. »

Il est certain que s'il n'inspira pas directement nombre de supplices ordonnés par Henri VIII et Edouard VI, il signa avec complaisance de tels arrêts contre Thomas Morus, Fisher, évêque de Rochester, et beaucoup de catholiques, contre le duc de Sommerset et beaucoup de non-conformistes. Sa constance n'apparait guère dans ses opinions successives; d'abord catholique, puis luthérien, enfin calviniste; partisan de l'institution divine des évêques et de leur indépendance absolue, puis se déclarant amovible et fonctionnaire du roi. Ses historiens avouent aussi que son intelligence était un peu lente, mais sa mémoire prodigieuse; malgré les troubles et les préoccupations qui agitèrent sans cesse son existence, il se livra toujours à l'étude de la théologie et attira dans son palais de Lambeth les théologiens chassés du continent, leur procura des postes et des revenus; il envoya de jeunes Anglais étudier en Allemagne pour répandre ensuite les idées nouvelles en Angleterre. C'est donc avec raison que les anglicans le considèrent avec Henri VIII comme l'auteur principal de la réforme dans leur pays.

Ses œuvres, composées dans un style assez négligé mais vigoureux et abondant, sont surtout des écrits de controverse en latin ou en anglais, contre Gardiner et le.catholique Richard Smith. La plus connue est sa *Défense de la vraie et catholique doctrine du sacrement du corps el du sang de Jésus-Christ,* in-8», Emden, 1557. La bibliothèque de l'évéché de Londres possède deux manuscrits in-folio transcrits par Parker, qui contiennent un recueil de passages de la Bible, des Pères, des conciles et des théologiens scolastiques, afin de prouver la légitimité de la réforme anglicane et les innovations de l'Eglise romaine; la bibliothèque de Cambridge possède également plusieurs manuscrits de ce genre.

J. S. Brewer et ,l. Gairdner, *Calendar of letters and papers, foreign and domestic, of the reign of Henry VIII,* 13 in-8·, Londres, 1862-1892; W. B. Turnbull, *Calendar of state papers, foreign series, of the reign of Edward VI,* in-8·, Londres, I860; *Calendar,* etc., of Af <r;/. in-8·. Ixindres, 1861 ; M. Creigton, *The Tudors* lod *the Reformation,* 11· édit., Londres, 1888; Fr. Seebolim. *The era ef the protestant revolution,* Londres, 1887 ; Zimmermann, *.Maria die Kathatische, eine Skizze Hires Lebens und Hirer Repierung,* in-8·, Fribourg, 1890; Todd, *Life of Cranmer,* 183! ; Dicti-j.iary of ı *atiunat biography,* Ixmdres, 1888, t. xm; Audin. *Histoire de Henri VIll et du schisme anglais.* 2 vol.. Paris, 1847; Lingard, *Hir':r- d'Angleterre,* trad. Roujoux, Paris, t. n; *Realeneyei·.·: i He 'or protestantische Théologie und Kirche.* L ıv. p. 317-129. V r Anglicanisme, t. I, col. 1301.

L. Lœvesbrück.

CRANIOTOMIE. Voir Embryologie.

CRASSET Jean, jésuite, né à Dieppe le 3 janvier 1618, entra dans la Compagnie de Jésus le 22 août 1638, enseigna les belles-lettres et la philosophie, puis fut appliqué à la prédication. Pendant 23 ans, il dirigea la congrégation des Messieurs à la maison professe des jésuites à Paris, oû il mourut le 4 janvier 1692. Il a publié un grand nombre d'ouvrages ascétiques et de piété, souvent réimprimés et restés jusqu'à nos jours parmi les plus goûtés des âmes religieuses. Citons entre autres : *Méthode d'oraison,* in-12, Paris, 1672; *Le chrétien en solitude,* in-12, Paris, 1674; *Considérations sur les principales actions de la vie,* in-12, 1675; *Instructions spirituelles pour la guérison et la consolation des malades,* 2 in-48, Paris, 1680; *La douce et sainte mort,* in-12, 1681 ; *Considérations chrétiennes pour tous les jours de l'année,* 3 in-12, Paris, 1683; *Entretiens doux et affectueux pour tous les jours de l'Avent sur l'incarnation et la naissance du Fils de Dieu, avec des cantiques,* in-12, Paris, 1685; *Entretiens doux el affectueux pour tous les jours du Carême sur la mort el la passion de Notre-Seigneur,* 2 in-12. Paris, 1685; *Maximes chrétiennes pour tous les jours du mois,* 2 in-12, Paris, 1689 ; *Préparation à la mort,* in-12, Rouen, 1689; *Traité des saints anges el de l'honneur gui leur est dû,* in-12, Paris, 1691 ; *Des congrégations de Notre-Dame érigées dans les maisons des Pères de la Compagnie de Jésus,* in-12, Paris, 1694 (publié par le P. Jobert). Ajoutons *La vie de Madame Helyol,* in-8», Paris, 1683. Le P. Crasset a aussi préparé « *La vie et les œuvres spirituelles de M. Ilelyot,* conseiller en la Cour des Aides de Paris, mort en odeur de sainteté, le 30 janvier 1685, après avoir édifié par sa vertu, l'espace de 14 ans, la congrégation de la T. S. Vierge, érigée dans la maison professe des RR. PP. de la Compagnie de Jésus, où il avoil esté reçu l'an 1670 »; le manuscrit de ce travail, de 426 fol. in-4», est conservé à la Bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg. *Catalogue des manuscrits français* de cette bibliothèque par M. Gustave Bertrand dans la *Revue des sociétés savantes,* 5e série, t. vt, p. 396. Un autre ouvrage historique plus considérable du pieux religieux est *l'Histoire de l'Eglise du Japon,* 2 in-4», Paris, 1689. D'après un renseignement donné au P. Sommervogel, le gouvernement japonais, vers 1878, aurait fait traduire el imprimer en japonais cette histoire.

Il nous reste à dire quelques mots de deux incidents thêologiques. qui mirent un peu d'agitation dans la paisible carrière du P. Crasset. En 1656, le jour de la Nativité de la sainte Vierge, prêchant dans l'église du collège des jésuites d'Orléans et voulant mettre ses auditeurs en garde contre la doctrine de Jansénius que le saint-siège et les évêques de France venaient de condamner solennellement, le P. Crasset avait cru devoir laisser entendre que certains ecclésiastiques et même des prédicateurs, à Orléans, ne craignaient pas de répandre encore cette doctrine pernicieuse. Dès le lendemain. 9 septembre, paraissait une ordonnance de Ms'· d'Elbene, évêque d'Orléans, déclarant la prédication faite la veille par le P. Crasset « remplie de propositions fausses, injurieuses, calomnieuses, tendantes à troubler la paix du diocèse et à émouvoir à sédition », et lui interdisant la chaire dans ce diocèse. *Annales de la Société des soi-disans jésuites,* in-4», Paris, 1769, t. tv. p. 691-693. Il parut une courte défense du prédicateur, sous le litre : *Sommaire du discours prêché à Orléans par le P. Crasset, religieux de la Compagnie de Jésus, le 8 septembre 1656, avec quelques remarques sur le mandement qui l'a suivy,* in-4», 2 fol. Le prélat, si prompt à venger l'orthodoxie de son clergé, n'était pas lui-même au-dessus du soupçon en cette matière; du moins il avait donné la preuve de son indulgence excessive pour la nouvelle secte, lorsque,

publiant la condamnation des cinq propositions, il avait soigneusement évité de faire aucune mention de leur auteur et du livre d'où elles étaient tirées. Il releva le P. Crasset de son interdit le 10 février 1657.

L'autre incident est postérieur d'une vingtaine d'années. En 1673, avait paru un écrit anonyme, intitulé : *.Monita salutaria beatæ Mariæ Virginis ad cultores suos indiscretos.* L'auteur, qu'on sut plus tard être un juriste de Cologne, Adam VVidenfeldt, y faisait parler la sainte Vierge contre les exagérations qui se commettent dans son culte; mais, tandis qu'il frappait quelques abus réels, il ne sauvegardait pas la dévotion saine et légitime, et jetait le discrédit sur des pratiques approuvées et louées par l'Eglise. Les jansénistes s'employèrent activement à la diffusion de ces *Monita;* un de leurs écrivains les plus féconds, le P. Gerberon, bénédictin, les traduisit en français sous le titre *d'Averlissentens salutaires de la B. V. Marie á ses dévots indiscrets,* Lille, 1671·. Il se livra une chaude bataille d'écrits autour de cet opuscule. Un biographe du P. Crasse! rapporte qu'il « composa un fort gros écrit pour le réfuter article par article, mais comme il se préparait à le donner au public, on lui lit comprendre qu'il valait beaucoup mieux faire quelque ouvrage qui demeurât â jamais pour établir la dévotion de la sainte Vierge, que de se contenter d'un simple écrit dont la mémoire finirait avec la querelle qui y avait donné occasion. Il fit donc son livre dont le titre fut : *La véritable dévotion envers la sainte Vierge établie et défendue ».* Publié à Paris en 1679, cet ouvrage fut réédité en 1687, avec des additions, dont l'une répondait au protestant Jurieu qui s'ôtait servi d'un passage du P. Crasset pour l'opposer à Bossuet. Les *Monita* de VVidenfeldt avaient été condamnés à Borne par le Saint-Office, le 20 février 1674; les *Averlissemens* mis à l'index, le 25 Janvier 1678. Antoine Arnauld s'efforça de faire censurer aussi à Borne, ou du moins â Paris, la *Véritable dévotion* du P. Crasset, où il voyait défendus les excès les plus outres, à son jugement. Il pria donc son ami Neercassel, vicaire apostolique de Hollande, de le dénoncer à Borne et de chercher en inème temps à obtenir par Bossuet une censure de la Sorbonne. Neercassel écrivit en elfet dans ce sens à Bossuet, et Arnauld lui-même écrivit aussi directement au syndic de la faculté de théologie, Pirot. *Œuvres d'A. Arnauld,* Lausanne-Paris, 1775, t. n (Lettres), p. 349; t. v, p. 161; t. xn. p. 521. Toutes ces manœuvres du chef des jansénistes n'aboutirent â rien.

Après la mort du P. Crasset, son confrère le P. Jobert a publié : *La foy victorieuse de l'infidélité et du libertinage. Dernier ouvrage du feu R. P. Crasset de la Compagnie de Jésus, avec un abrégé de la vie et des vertus de l'auteur,* in-12, avec portrait, Paris, 1693.

De Backer-Sonunervogel, *Bibliothèque de la C· de Jésus,* t. U, col. 1623-1646; Jobert, notice dans *T.o foy,* etc.; Reuseh, *Der Index,* L il, p. 551 ; Hurler, *Nomenclator,* t. n, col. 551.

J. Brucker.

CRATEPOIL, CRATEPOLEUSjCRATEPOLIUS était le nom patronymique du P. Pierre de Moers (Mersseus, Opmersensis), prés de Juliens au diocèse de Cologne. Sa biographie est assez inconnue, et sa bibliographie a été fort embrouillée par les auteurs qui ont négligé de rechercher ses œuvres originales. Il appartenait â l'ordre des mineurs conventuels et il prend le titre de bachelier en théologie. On le dit mort le I'raoût 1605. Comme œuvres certaines nous pouvons citer : *Electorum ecclesiasticorum, id est Coloniensium, Moguntinensiwm ac Trevirensium a primis usque ad eos qui jam président catalogus,* in-12. Cologne, 1580, dans lequel on trouve la liste des évêques sulfragants de ces princes électeurs, réédité dans le *Chronicon chronicorum ecclesiastico-) olilicum* de Gruter, Francfort, 1614, t. t, p. 1247; *De Germanite episcopis et orthodoxis doctoribus qui populum ad Christi religionem ibidem ab initio converterunt... prælerea de schismaticis et pseudodocloribus qui vita et impia sua doctrina eumdem populum magna ex parle corruperunt, insuper quam sit periculosum ab Ecclesia catholica secedere,* in-12, Cologne, 1592. On a souvent fait des œuvres distinctes des diverses parties de ce petit volume dont la Ire est *De sanctis Germanise,* la 11· *De hæreticis et schismaticis* avec un appendice *De maleficis et sagis,* et la 111·, *Periculosum valde est ab Ecclesia catholica secedere.* Migne donne ce titre d'un autre livre : *Catalogus omnium archiepiscoporum et episcoporum qui ab origine Christian» religionis contra misolilurgicos missæ sacrificium asseruerunt,* Cologne, 1597. On lui attribue aussi un *Epitome concionum Ludovici Granatæ,* Cologne, 1591 ; Lyon, 1592. 1609; *De resurrectione corporum et animæ immortalitate,* Cologne, 1598; *Historia martyrum Gorcomiensium, ibid.,* 1580; *Compendium, catechismi catholicorum,* in-12, *ibid.,* 1592; in-8·, Lyon. 1592; *Catalogus academiarum orbis Christiani,* in-8°, Cologne, 1593. et d'autres ouvrages qui semblent des extraits ou rééditions des précédents ou bien de fausses interpretations des titres cités.

Francliini, *Bibliosofla e memorie di scrittori conventanti,* Modène, 1693, p. 521 ; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum,* Rome, 1806; Migne, *Dictionnaire de bibliographie catholique,* t. n, col. 914; t. lit, col. 431 ; Hurter, *Nomenclator,* 1.1. p. 217.

P. Édouard d'Alençon.

CRÉATEUR. Voir Création, col. 2109 sq.

CRÉATIANISME. Voir Ami·:, t. i, col. 968 sq.

CRÉATION. — I. Notions préliminajrgs-'H.'Aperçu historique. III. Exposé dogmatique. ΊΫΥ La doctrine catholique au concile du Vatican. V. La création dans la théologie, la philosophie et l'apologétique.

I. Notions préliminaires. — l» *Le mot.* — Il marque dans l'usage courant une énergie de l'agent particulièrement féconde : création de l'art, création de magistrats, procréation d'enfants etc. ; il désigne dans la théologie catholique l'acte par lequel Dieu produit le monde du néant. Celte idée « produire du néant » n'étant pas des premières que suggère l'expérience n'aurait chance d'avoir sa racine propre que si, à quelque époque tardive, on en eût forgé une tout exprès. Ce n'est guère ainsi que procèdent les langues. En réalité les mots qui l'expriment lui ont été attribués par spécialisation. Les ternies N'I3, κτίζω, *creo,* désignant primitivement quelque action plus productive ont été appliqués plus tard à l'action productrice par excellence. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebraiese,* in-4·, Leipzig, 1829, vi3, κτίζω; cf. sanscrit *kshi,* établir; *créa,* en quelque sorte causatif de *cresco,* cf. *Trajano a sanguine cretum. Enéide,* iv. 191.

2· *I.e concept catholique.* — De manière plus précise, la création est l'acte par lequel Dieu, sans tirer le inonde de sa propre substance, ni d'aucun élément préexistant, le fait apparaître hors de lui, là ou rien n'existait. Ainsi compris, le dogme de la création est la réponse faite par le christianisme au problème de l'origine des choses.

Un être peut être produit par un autre par processior par émanation, par transformation, par création. Il y *procession,* lorsque, sans division de substance, ur nature immuable est communiquée tout entière à r - sieurs personnes : ainsi des personnes de la sais Trinité; *émanation,* Idrsqu'un être tire de sa ptrerr substance, comme une réalité séparée, une -· - - semblable ou analogue (émanation sni-' n: bien produit en lui-même une manière d ;

distincte de lui puisqu'il peut être sans elle, indistincte puisqu'elle ne peut être que supportée en lui et par lui (émanation modale); *transformation,* si quelque agent externe détermine dans un autre un changement d'état; *création,* si, par un pouvoir plus absolu, cet agent amène en dehors de^soi à l'existence quelque chose qui ne préexistait en aucune façon. Ainsi : I. *par opposition* avec toutes les solutions non chrétiennes, la création n'est ni procession, ni émanation, ni transformation ; par là elle se distingue du panthéisme et du dualisme; 2. *par analyse* du concept, on voit qu'une création requiert : *a)* un principe extérieur, le créateur; 6) un terme qui n'existe pas de lui-méme; c) un inllux qui le fait passer du non-êlre à l'être et sans le tirer de l'agent le constitue comme une réalité distincte en dehors de lui.

3° *Terminologie scolastique.* — Créer, c'est avec le néant comme point de départ, *terminus a quo,* amener à l'être, *terminus ad quem,* une réalité nouvelle. S'il s'agit par exemple de produire une statue, le marbre choisi sera le *terminus materialis a quo,* l'étal informe de celle matière première le *terminus formalis a quo,* la forme parfaite qu'on lui donnera, le *terminus formalis ad quem.* On voit facilement quelles différences existent entre une création proprement dite, *creatio ex nihilo,* et celle création de l'art, ou toute antre production par le moyen des causes secondes, *effectio* ou *efficientia.* Si la forme que va recevoir le marbre peut être dite « tirée du néant », parce qu'elle n'existe pas encore en elle-même, *ex nihilo sui,* elle ne l'est point pourtant, en tant que produite par le moyen de ce bloc qui déjà la renferme en quelque sorte, comme le *sujet* supporte ses diverses manières d'êlre, puisqu'il suffit de le travailler pour la faire apparaître, *non ex nihilo subjecti.* Au contraire, si rien ne préexiste, ni forme de slalue, ni matière qui la contienne en puissance, produire la statue, c'est la créer, la tirer du néant. C'est là ce que l'Ecole exprime en définissant la création : 1. en raison du terme d'origine, *productio rei ex nihilo, ex nihilo sui et subjecti;* 2. en raison du résultat final qui n'est pas une modification accidentelle, mais la constitution de toute la réalité d'un être, *productio rei secundum totam substantiam :* 3. en raison du terme visé par le créateur, qui esl précisément d'appeler à l'existence un être nouveau, *productio entis in quantum ens.*

Pour éviter les confusions que provoque l'usage indistinct du même mol en de multiples acceptions,les scolastiques distinguent avec soin la création considérée comme l'acte créateur, *creatio activa,* et la création prise pour le devenir de l'effet, *creatio passiva,* la création entendue dans son principe, c'est-à-dire l'agent lui-même el ses facultés, *creatio principialive,* ou dans son résultat, c'est-à-dire la créature, *creatio terminatire.* Enfin, pour séparer, dans le récit de la Genèse, ce qui convient à la création au sens strict, de ce qui est modification, transformation, évolution subséquente, ils reconnaissent encore une *creatio prima,* ii qui convient en rigueur la définition de *productio ex nihilo,* c'est la création de la matière cosmique, et une *creatio secunda,* qui est l'élaboration, l'ordination de cette matière créée à l'origine. La création première pourrait s'entendre de Gen., 1, 1, *opus creationis;* la création seconde s'appliquerait à l'œuvre des six jours, Gen., I, 3 sq., *opus distinctionis et ornamenti.* Il ne sera question dans celte étude que de la création première, *creatio ex nihilo.*

4“ *Intelligibilité du concept.* — I. La *creatio ex nihilo n'est donc pas l'acl·· contradictoire* dans les termes par lequel Dieu, avec le néant comme matière première, façonnerait toutes choses. Les déclarations des Pères et des théologiens sont formelles et constantes sur ce point. Encore ne combattent-ils pas une opinion reçue même du petit nombre; ils protestent contre les absurdités qu'on leur prèle pour les commodités de la discussion. Produire *ex nihilo,* c'est dire seulement *non ex Deo.* S. Augustin, *Opus imperf. contra Jul.,* 1. V, c. xi.li, *P. L.,* t. xt.iv, col. 1479. Ce n'est pas tirer quelque chose *de rien,* comme, si rien était quelque chose et matière première positive, *non materialiter ex,* ni se servir *de rien* comme d'un instrument réel, *non causaliter per,* mais faire succéder quelque chose *á rien* par la seule puissance de l'agent, *ordinaliler post.* S. Bonaventure, *In /1' Sent.,* I. II, dist. I, p. I, a. I, q. t, ad 6um, Quaraccbi. I. n, p. 18; S. Anselme, *Monolog.,* c. vm, *P. L.,* I. ct.VIll, col. 155. Quand on dit faire quelque chose *de* rien, la préposition *de* n'indique pas la matière première, *causam materialem,* mais le seul ordre de succession, *sed ordimm tantum,* de même qu'on dit *de* l'aube vient le jour, pour *après* le matin vient le midi. S. Thomas, *Sum. theol-,* Ia, q. xlv, a. 1, ad 3'"". De même que l'homme s'engendre du non-être qui est le non-homme, de même la création qui est production de l'être tout entier, *emanatio totius esse,* se fait du non-être qui est néant. *Ibid.* Faire quelque chose de rien, suivant la définition courante de la création, signifie donc ordre de succession, non ordre de provenance. Bien comprise, la formule est claire el commode dans sa brièveté.

Les scolastiques la précisent encore. « Impossible, dit Scot, de rien produire du néant absolu, Il en effet ne se crée qui n'ait préexisté dans une intelligence ou une volonté, *quod non prius habuerit esse intellectum vel valitum.* » *Jn IV Sent.,* 1. II. dist. I, q. I, n. 7, *Opera,* Paris, 1893, t. XI, p. 63. « Ainsi, comme il est clair que les choses ont été produites n'étant rien avant d'être faites, en tant qu'elles n'étaient pas ce qu'elles sont maintenant et qu'il n'existait pas de matière dont on les formât, *nec erat ex quo fierent,* cependant elles n'étaient pas néant quant à l'idée de l'agent par laquelle el selon laquelle elles devaient êlre faites. » S. Anselme, *loc. cit.,* c. tx sq., col. 157 sq.; S. Thomas, *De potentia,* q. nt, a. 1, ad *1"m.* Si l'on ne suppose donc un être premier, en qui préexistaient toutes choses, quant à leur type dans son intelligence, quant à leur possibilité dans sa puissance et dans sa volonté, éternellement rien ne sera. La question de la création se ramène par conséquent à celle-ci : posé un être infini, lui est-il possible de réaliser ses idées hors de soi ?

2. *La notion de création ex nihilo est donc intelligible,* puisqu'elle contient quelques idées simples très claires : être cause — de quelque chose hors de soi — sans rien de préexistant hors de soi; et qu'elle est l'objet de négations très précises. L'idée demeure imparfaite, inadéquate, comme tant d'autres; on pense du moins quelque chose et l'on sait ce que l'on dit.

3. *La création ex nihilo* peut même, dans une certaine mesure, être *l'objet d'une représentation mentale.* La création passive a son image équivalente dans l'apparaitre de tout phénomène physique qui commence, ou si l'on veut dans toute illusion des sens qui nous montre un effet sans cause apparente, *esse post non esse;* la création active a son analogue, comme image, soit dans la causalité externe, soit dans la causalité interne, dans tout phénomène psychique qui commence sur une détermination de la volonté libre. L'image est sans doute imparfaite, mais en somme elle l'est moins que lorsque nous nous représentons les réalités immatérielles avec des mots, ou avec des images matérielles, usant de racines qui veulent dire souille, forme, peser, pour traduire âme, idée et pensée. Il suffit qu'il y ait quelque analogie entre les deux « apparaître » et les deux causalités, pour que nous puissions avoir dans l'esprit quelque notion intelligible, et dans l'imagination quelque symbole de l'une par l'autre. Il

est en tout cas bien léger de faire argument contre la création de la facilité que l'on trouve â se représenter une matière éternelle, et de la torture que l'on éprouve à se figurer la création.Cf. Stuart Mill, cité par Maillet. *La création el la Providence devant la science moderne,* in-8», Paris, 1897, p. 105. Apres le critérium déjà suspect de « l'idée claire », aurons-nous donc celui <le « l'image aisée »? Ne peut-on se payer d'images tout comme de mots?

4. *Le comment de la création reste mystérieux. —* ◊ i .lu *même hire que tout devenir et toute relation causale.* — Le rapport d'antécédent à conséquent, celui de cause à effet, se conclut s'il y a lieu, mais, si l'on excepte la causalité interne, il ne se constate en soi par aucun sens; il ne se représente pas autrement à l'imagination que par la succession de deux images traduisant l'une ce qui était, l'autre ce qui est devenu; il s'explique à l'esprit avec la clarté que l'on sait. Même avec le fait sous les yeux, nous ne voyons rien au comment, et cependant l'expérience force bien à enregistrer des relations spéciales entre certains antécédents et conséquents. — 6) *Au litre spécial d'origine premiéte de l'être.* — Si le devenir du moindre phénomène a son mystère, dans l'hypothèse de la création, l'origine première des choses doit être plus obscure encore, en elle-même d'abord parce qu'elle atteint l'être d'une façon plus intime dans ces réalités sous-jacentes aux phénomènes dont nous savons si peu de chose, pour nous ensuite parce qu'elle dépasse forcément et notre expérience qui commence au lendemain de la création, et notre activité personnelle qui se borne à des modifications d'état. Nos idées et nos termes de cause et d'effet, d'antécédent et de conséquent expriment des rapports et des relations sans les expliquer, pas plus qu'une formule de mécanique ou de physique ne nous explique le comment en chiffrant un fait d'ailleurs certain. On peut donc accumuler contre la création les difficultés sans avoir encore ébauché une réfutation. Il suffit que la formule abstraite *creatio ex nihilo* apparaisse malgré tout comme la seule acceptable pour chiffrer tant bien que mal le premier apparaitre des choses. Cf. Mm d'Ilulst, *Mélanges philosophiques,* Paris, 1892, p. 568 sq.; A. Vanhoonacker, *De rerum creatione ex nihilo,* in-8", Louvain, 1886, part. 1, sect. It, p. 48-80.

5' *Possibilité d'une création.* — Ramenée aces termes ' Absolu peut-il réaliser ses idées, poser de l'être hors de soi, » la possibilité de la création peut être envisagée soit *a priori,* soit *a posteriori.* Sous ces deux aspects, le dogme attend encore des objections péremptoires.

1. .4 *priori.* — a) *Nulle contradiction* dans le concept ı produire de rien », nous venons de le voir. « Celte doctrine n'ofi're d'elle-même de difficultés insolubles, que parce qu'on l'entend d'une manière grossière comme si par exemple le rien pouvait servir à faire quelque chose. «Janet, *Le materialisme contemporain,* Paris, 1888, p. 154. Produire sans rien n'est pas non plus contradictoire. Produire dit simplement influx sur un effet, *ordinem ad efleclum,* et non pas exigence d'un sujet préexistant, *ordinem ail passum.* Suarez, *Disp, met.,* disp. XX, sect. I, n. 11. — *b) La raison oit même quelque vraisemblance* à ce que la création ı*xnihilo* soit possible. Agir, en effet, est une perfection ; si donc il existe un être qui soit toute perfection, on ne voit pas pourquoi son action ne pourrait se manifester que sous cette forme limitée : agir sur quelque chose de préexistant ; on ne voit pas davantage quelle pourrait être son action spécifique, celle qui serait immédiatement proportionnée à sa nature et caractéristique de son infinité, si sa causalité était restreinte comme celle des êtres finis. Suarez, *loc. cit., .t.* 43, 14.

On peut donc au moins affirmer que la création x *nihilo* n'est pas une association de mots qui jure — possibilité négative. Peut-on dire de plus qu'elle corresponde a une notion objectivement vraie — possibilité positive? A n'examiner que les concepts on peut regarder la question comme insoluble : ou les répugnances ne sont pas manifestes, ni les nécessités évidentes, nous ne pouvons *a priori* rien nier, rien affirmer de ('Être infini.

2. *A posteriori,* la question s'éclaire : l'expérience n'a pas une objection concluante, elle achemine plutôt â la reconnaître, elle l'exige même en fin de compte.

ai *Pas d'objection concluante.* — Il est vrai qu'un grand nombre de physiciens et de naturalistes prétendent le contraire, mais leurs arguments font souvent pauvre figure au regard de la logique : le paralogisme est leur moindre défaut.

La science, objecte-t-on, ne connaît pas d'origine des choses. Hæckel, *Les énigmes de l'univers,* in-8», Paris, 1903, p. 271. — C'est précisément pour ce motif qu'elle a le devoir, en tant que science d'observation, el pour rester fidèle à sa méthode positive, de n'en rien dire. Il ne se voit plus de création, donc il n'y en a jamais eu, est une conclusion à tout le moins hâtive. A étudier avec les meilleures lunettes la trajectoire d'un obus, nous n'aurons pas le droit d'affirmer qu'il marche tout seul, parce que le mortier qui l'a lancé n'est pas dans le champ de notre objectif. Ainsi de la science humaine : arrivée au lendemain de la création, elle a le droit de dire que ce phénomène n'est pas dans son rayon d'observation, et le devoir prudent de ne rien dire de plus; ce serait pour elle dépasser l'expérience.

Plus de miracles, dit-on, donc plus de création. — Mais, tout d'abord, la création n'est pas un miracle; c'est une action toute-puissante, si l'on veut, mais il ne saurait y avoir de miracle avant que l'ordre naturel soit constilué. Admettons même que tout miracle soit impossible, que Dieu ne veuille pas intervenir à nouveau dans le monde qu'il a produit : qu'est-ce que cela prouve sur l'origine première du monde? Le mortier ne relance plus l'obus; donc il ne l'a jamais lancé?

Les arguments posilifs n'ont pas une force probante plus appréciable. Le télescope et le microscope démontrent, assure-t-on, l'infinité du monde dans l'infiniinent grand et dans l'inliniment petit. — Mais de ce que la science ne voit *le bout* dans aucun des deux sens, a-t-elle le droit d'affirmer que le monde n'a pas de bornes : la trajectoire de notre obus doit-elle s'affirmer infinie parce que notre objectif n'embrasse ni le point de départ, ni le point d'arrivée?— A supposer même que le monde soit de fait infini — au cas où un infini quantitatif, imparfait, muable ne serait pas un concept contradictoire — en quoi ce genre d'infinité prouve-t-il la nécessité, l'aséilé du monde? Le gros scandale de la philosophie n'est-ce pas au contraire qu'un être fini et imparfait soit l'œuvre de l'infini et du Parfait? L'infinité du monde, si elle était possible, le rendrait plus digne de son auteur. Mais à vrai dire ce n'est pas l'infini que la science enregistre, c'est *Vindé/ini* dans la divisibilité et *Vincommensurable* pour ses instruments de mesure : la réalité la dépasse ainsi dans les deux sens du tout petit et du très grand; cela prouve-t-il quelque chose contre la création?

On objecte la loi de conservation de l'énergie, on si l'on veut, ce que Hæckel nomme « la loi de substance. - *op. cit.,* c. Xli, p. 245-267, c'est-à-dire la double indestructibilité de la force et de la matière. — Tenons cette loi pour certaine, malgré les réserves qu'elle appelle. Que) lien peut-il bien y avoir entre *Vindeslrwlibii té* de la matière créée et la *non-création* de la m.t'-r Vous retrouvez, dans le travail mécanique de l'c-b s arrivé au terme et dans la chaleur dégagée, l'équivalent rigoureux de son énergie potentielle : rien de perdu

dans la circonstance, rien de créé. En quoi cela démontre-t-il que l'obus se meuve d'un mouvement autonome? La loi de conservation prouve admirablement l'inaptitude des causes secondes à rien détruire; elle ne prouve absolument rien contre l'aptitude de la cause première à produire du néant ce qu'il lui plait. Il en faut dire autant de toute objection tirée de la permanence des lois physiques et chimiques.

L'évolution des espèces, affirmée comme un fait, est encore invoquée fréquemment comme une démonstration péremptoire. A vrai dire, pour qu'elle démontrât quelque chose, il faudrait établir que cette évolution n'est pas seulement un changement d'état par utilisation de forces préexistantes, mais qu'elle constitue une introduction dans l'existence de substances ou d'énergies nouvelles. En ce seul cas, si du néant quelque chose peut sortir tout seul, ou *le plus* sortir, par évolution, du *moins,* l'évolution est le plus terrible des arguments contre la création : mais cette hypothèse, outre qu'elle est contradictoire dans les termes, renverserait la loi précédente : rien ne se perd, rien ne se crée. S'il arrive seulement qu'en utilisant les forces existantes certains individus se perfectionnent, en quoi cela démontre-t-il que cette évolution n'est pas l'aboutissement normal des lois fixes données dans le principe au cosmos? S'il ne répugne pas au créateur de faire une nature immobile et morte, en quoi cette perfection plus grande de son œuvre, d'être mobile et vivante, pourrait-elle devenir une objection contre lui? Rien ne s'oppose donc à ce qu'on soit à la fois créatianiste et évolutioniste et c'est tant pis pour certains savants, s'ils perdent toute leur sérénité scientilique à la seule pensée d'un pareil accord. On se souvient de l'intéressante polémique entre le P. Wasmann, S. J., le myrmécologue si connu en Allemagne, et le professeur Hæckel d'Iéna, Cf. de Sinéty, *L'hæckelianisme et les idées du P. Wasmann sur l'évolution,* dans la *Bevue des questions scientifiques,* janvier 1906, et les polémiques récentes, *Germania,* des 15,16,19,20 février 1907. Cf. Wasmann, *Die moderne Biologie und die Enlwickelungslheorie,* in-80, Fribourg-en-Brisgau, 1904, c. ix, q. 271 sq.; H. Haan. *Der deutsche Monistenbund,* dans les *Stimmen,* 1907, t. txxtr, p. 299-311. Des kantistes même se chargent de rappeler le biologiste au respect de l'expérience. Ludwig Goldsmith, *Kant und Hæckel,* in-8°, Gotha, 1906.

C'est ici, s'il faut faire appel aux arguments d'autorité, que se manifeste de façon singulière la légèreté de certaines productions pseudo-scientifiques. Tous ces principes féconds dont se glorifie à juste titre la science moderne, toutes ces hypothèses grandioses ont été introduites par des hommes qui les croyaient plus conformes à la sagesse du créateur : simplicité du plan, perfection plus grande de l'œuvre rejaillissant en définitive sur son auteur. C'était la pensée de Descartes: s Dieu a si merveilleusement établi ces lois, qu'encore que nous supposions qu'il ne crée rien de plus que ce que j'ai dit, et qu'il ne mette en ceci ni ordre ni proportion, mais qu'il en compose un chaos... elles sont suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démêlent d'elles-mèmes, et se disposent en si bon ordre, qu'elles auront la forme d'un monde très parfait. » *Discours de la méthode,* V· part., vi, in-4°, Amsterdam, 1650. p. 37. Le même auteur déduisait la loi de conservation de la notion d'immutabilité divine. Cf. *Principes,* II· partie, c. xxxvi, p. 51. Même mentalité dans Leibniz, et dans Kant. M. Faye proteste contre l'anecdote qui prête à Laplace ce mot : « Dieu est une hypothèse dont je n'ai pas eu besoin. » Newton, explique-t-il, avait invoqué l'intervention divine pour raccommoder de temps â autre la machine du monde; Laplace ne croyait pas cette intervention nécessaire. « Ce n'était pas Dieu qu'il traitait d'hypothèse, mais son intervention directe en un point déterminé. » *Sur l'origine du monde,* 2' édit., in-8°, Paris, 1885, p. 130 sq. « Il est faux, dit le même auteur, que la science ait jamais abouti d'elle-même à celte négation (de Dieu]. Celle-ci se produit à certaines époques de lutte contre les institutions du passé... Que la lutte cesse, et bientôt les esprits reviennent aux vérités éternelles, tout étonnés, au fond, de les avoir combattues si longtemps. » *Op. cit.,* introduction, p. 4. Et, pour laisser la critique à une voix autorisée, on connaît le mot de Pasteur après son discours de réception à l'Académie : « Il faut dire souvent ces choses et ç'a été pour moi une grande satisfaction de marquer tout ce qu'il y a de niaiserie dans le positivisme, ou il n'y a rien que ce que la science y a mis. Cf. *Études,* t. xcvnt, p. 710-713. On ne peut donc que s'étonner de la désinvolture avec laquelle certains auteurs expédient ces graves problèmes et, recevant de ces maîtres des hypothèses que leur génie croyait plus glorieuses â Dieu, prétendent, sans apporter une seule preuve nouvelle, tirer des mêmes principes la négation du créateur. « Faut-il donc, écrit M. Janet, dans urn· excellente réfutation de Viardot, tant de raisonnements pourcroire â Dieu? — Non,sans doute, le sens commun y suffit; mais on peut dire avec Bacon, que si peu d>· science nous éloigne de Dieu, une science plus profond·· nous y ramène. » *Le matérialisme contemporain.* 1888, p. 142. Cf. Caro, *Le matérialisme et la science,* 2e édit., in 12. Paris, 1868, c. vi sq., p. 151 sq.

b) L'expérience, non seulement ne nie pas la création, mais, peut-on dire, elle met sur la voie qui mène à la reconnaître. — Comment cela? En nous monlrant une échelle de causes de moins en moins dépendantes de la matière, et en même temps de plus en plus inaltérables et immobiles dans leur action. Au dernier des échelons, se trouve la causalité physico-chimique : elle réclame toujours un objet corporel qui reçoive l'action, et cette action n'est qu'un échange; la cause ne produit, en quelque sorte, qu'en cédant tout ou partie de son mouvement, de sa chaleur, etc. On en pourrait donner comme type l'expérience des vases communicants : l'eau monte d'un côté parce qu'elle baisse de l'autre. Au degré suivant, se trouve la causalité de l'idée. Sans doute, c'est par un abus de mots qu'on appelle une idée nouvelle une création; nos idées les plus neuves sont un rapiéçage d'éléments empruntés à l'expérience. Quel progrès cependant! Ces éléments mis en œuvre n'ont plus rien de matériel; ce sont des notes abstraites de la matière, des concepts universels que l'esprit agence comme à son gré. S'agit-il non plus de la conception de l'idée, mais de son exécution, plus elle est puissante, plus elle apparaît indépendante des conditions contingentes de temps, de lieu, de matière : elle en arrive toujours â ses fins. Et voici surtout ce qui importe : ici l'effet et le mouvement ne sont plus du tout en rapport direct; au contraire, plu< l'esprit est puissant moins il s'agite; action et agitation chez lui sont en rapport inverse. S'il y a déperdition concomitante de forces physiques, l'esprit pour sa part, loin de perdre en agissant, s'enrichit. Le pur esprit doit être plus indépendant encore, soit dans la conception de l'idée, puisqu'il ne la tire pas de l'expérience sensible, soit dans son exécution, puisqu'il ne peut luimême éprouver de mouvement local. Pourquoi n'y aurait-il pas dans l'Ètre qui est tout esprit, et tout être parce qu'il est sans limite, une causalité indépendante non seulement de la matière, mais de tout élément préexistant, immobile dans son acte, non seulement quant au mouvement local, mais même quant à tout· altération ou modification d'état? Ce raisonnement ne saurait certes pas nous permettre d'af inner *l'existence* d'une telle causalité immobile et *a nihilo ;* mais il nous prédispose à soupçonner sa *possibilité,* et si la preuve nous en est fournie par ailleurs, à la reconnaître plus

olontiers, comme étant au moins dans le prolongement normal de l'expérience.

c) *Il y a plus, l'expérience nous oblige à affirmer la création.* — En étudiant mieux notre obus, nous constatons que sa trajectoire est une parabole, soumis qu'il est à une double inlbience du milieu plus ou moins résistant qu'il traverse et de la terre qui l'attire. En présence de cette constatation, la science peut-elle dire : bien que ce mouvement apparaisse comme uniformément ralenti, il est à n'en pas douter autonome et éternel? Et quand il s'agit de mondes jetés à travers l'espace, si nous voyons qu'ils sont soumis à des variations, aurons-nous le droit de dire : voilà pourtant l'être immuable et nécessaire? Si nous constatons dans l'ensemble du cosmos une tendance à l'équilibre et au repos, pourrons-nous admettre que son mouvement est cependant éternel? — Ces données de l'expérience, nous essayerons de les interpréter plus loin. Pour le moment, il suffit de réclamer des savants, qu'ils enregistrent simplement les faits et qu'ils ne nient pas la création, en tant que savants, puisque cette négation n'est pas dans l'expérience. S'ils le font, c'est en philosophes et sur ce terrain nous marchons de pairs à égaux. Le dogme de la création n'a rien à craindre de la science : principes certains, méthode, résultats définitivement acquis, comme le prouve excellemment Mar d'iulst, il peut tout admettre. *Principes philosophiques,* in-12, Paris, 1892, p. 393 sq.

tj» *Objet de celle elude.* — Deux questions se posent au sujet de l'origine du monde : 1. *A-t-il ou non* été créé? C'est le problème *du fait.* 2. *De quelle manière* a-t-il été produit? C'est celui du *comment.* Elles sont non seulement distinctes, mais indépendantes. Admettons que les sept jours de la Genèse ne soient ni des jours de vingt-quatre heures, ni des jours-périodes : en quoi cela prouvera-t-il que le monde existe par lui-même? Supposons que l'homme soit beaucoup plus ancien sur la terre que ne le donnent à croire certaines chronologies fondées sur la Bible, aura-t-on établi en rien que l'homme ni la terre n'ont pas été créés? Mais, dira-t-on, si l'auteur de la Genèse trompe sur un point, pourquoi ne pourrait-il tromper sur l'autre? A celte objection le philosophe répondra sans doute que la création est une vérité d'ordre naturel avant d'être un dogme couvert par l'autorité divine, et que si la science lui prouve quelque erreur *dans l'histoire gënësiaque* de la création, la raison l'oblige à rester d'accord avec la Genèse pour admettre au moins *une création.* Le fidèle, qui lient à défendre l'inerrance du livre inspiré, s'appelant précisément sur cette remarque qu'en toute hypothèse il faut expliquer l'origine première des choses, et que le but manifeste de l'auteur sacré est avant tout de le renseigner sur ce point capital en désignant Dieu comme l'auleur de tout ce qui esl, s'en tiendra sans trop de peine aux principes de saint Augustin et de saint Thomas. Puisqu'il ne peut y avoir d'erreur dans un livre inspiré, le jour où il lui sera prouvé qu'une conclusion scienlifique cerlaine est en contradiction avec la Bible, il avouera non l'erreur du texle. mais l'erreur de son exégèse, il relira le livre de plus prés et peut être interprétera comme une allégorie, ou une histoire large, ou une expression plus populaire que savante ce qu'un goût exagéré de concordisme lui avail l'ail prendre pour une histoire stricte et un enseignement rigoureusement scientifique. S. Augustin, *De Gen. ad lilt.,* I. J, c. xvnt, n. 37, *P. L.,* t. xxxiv, col. 260; c. XIX, n. 39; c. xx, n. 40; c. xxr. n. 41, col. 201 sq.; I. II, c. I, n. 2, col. 263; et S. Thomas, *Sum. lheol.,* I% q. i.xvin. a. 1; q. i.xvu, a. 4, ad 2“" et 301"; q. i.xx, a. 1, ad 3“m; *In IV bent.,* I. II, dist. XII, a. 2, etc.

Indépendantes en droit, les deux questions ont aussi une portée morale et religieuse toute dillérente. Que l'homme ait été créé un peu plus tôt ou un peu plus tard, ou même formé par l'adjonction d'une âme raisonnable au plus parfait des simiens, cela ne change ni la loi naturelle, ni l'ordre surnaturel. L'une et l'autre croulent, si l'homme est simplement un phénomène dans les évolutions nécessaires du grand Tout.

Il importe donc de distinguer les questions et de savoir de quoi l'on parle. Concédons, si l'on veut, que le monde soit sorti d'une seule nébuleuse, el tous les vivants d'une seule cellule. — Renvoyant à l'article Hexaemeron l'histoire mosaïque de la création et l'histoire de son interprétation, nous nous occuperons ici de ce sujet exclusif : le monde ou la nébuleuse primitive, ou cette cellule initiale a-t-elle été créée oui ou non?

II. Aperçu historique. — *I. ancien testament.* — Voir l'article *Création* de M. Vacant dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigoureux. Les textes de l'Écriture y sont groupés selon cinq classes d'affirmations : 1“ c'est Dieu et Dieu seul qui est l'auteur de tous les êtres finis; 2« le monde est l'œuvre de la toute-puissance de Dieu; 3» le monde a été produit par un acte libre de la volonté de Dieu; 4° le monde a été fait pour la gloire de Dieu; 5° le monde a été fait de rien. A côté de celte exposition, il y aura quelque intérêt à suivre le développement historique du dogme de la création.

L'attribution à Dieu des prérogatives du créateur, souverain pouvoir de production, de gouvernement,etc., n'est pas par elle-même une preuve suffisante de la croyance à une création première *ex nihilo.* Les définitions de mots sont libres; les mêmes qualificatifs sont appliqués aux faux dieux dans la mythologie. C'est l'amplitude et la compréhension des concepts qu'il convient de déterminer. On ne cherchera donc ici qu une seule chose, la plus délicate de la question : le Dieu de la Bible a-t-il créé du néant absolu; est-il le créateur de la matière cosmique primitive?

1° *l.a Genèse.* — La Bible s'ouvre par un récit des origines. Gen.,i, 1, 2. Au commencement Éloliim créa, Nia, le ciel et la terre. La terre était déserte et vide, 1П31 tnn; Vulgate : *inanis et vacua,* Septante : αὀρατο xxt ἀκατασζενα-ο ; version d'Aquila : κένωμα καὶ οὐδέν; Thvodolion : κενόν καὶ οὐδέν; Symmaque : αργόν καὶ ἀδιάζριτον; Onkelos : *desolata seu deserta et vacua;* pseudo-.lonathan : *informis, inanis, desolata.*

1. *Interpretations diverses.* — Traduire *au commencement des temps* est présupposer la question. A defaut de régime qui précise de quel commencement il s'agit, c'est le contexte qui doit le déterminer. La seule traduction légitime esl la suivante : au début de ce qui suit, tout d'abord, en premier lieu. Ce sera le commencement *des temps,* si la suite du récit expose l'origine de tous les êtres finis, anges, hommes ou mondes, ou bien le commencement de *notre temps,* s'il s'agit seulement du seul système des êtres contingents compris dans Cette narration, l'.de llummelauer, *In Genesim,* in-8", Paris, 1895, p. 85; Lahousse. *De Deo creante et devante,* in-8°, Bruges, 1904, p. 23. note 1.

L'interprétation du mot NΊ3 soulève des difficultés plus graves. Peu importe sans doute qu'à la forme *piel,* souvent plus voisine du sens étymologique, le verbe N-3 signifie *tailler, couper, émonder :* c'est l'usige qui est juge souverain du sens usuel. Peu importe eir ure que d'autres verbes πΊ·7, ts>, “:3 soient souvent employés pour désigner les mêmes actions : il est loueurs loisible d'employer le terme générique au lieu du terme propre, bien que le contraire soit une faute; nous pouvons dire Dieu *fait* le monde et Dieu l'homme *fait* une maistn, il ne la *crée* pas. Il en faut dire autant du terme ἰττοἰησεν employé par les c :e Vacant, *toc. cil.,* col. 1103. De tels raisvimuiuents ne

sauraient prouver que le mot Nia ne *puisse* signifier une *creatio ex nihilo.* Ils établissent seulement, comme Petau l'a noté, *Theolog.dogmat.,* in-fol., Venise, 1745, t. in, *De opif. sex dierum,* l. I, c. i, n. 8, p. 116, qu'il n'a pas ce sens par lui-méme et de manière exclusive. Il est en effet employé 47 fois dans la Bible aux voix *kal* et *niphal* et pour des actions bien différentes : formation de l'homme, Gen., I, 27; v, 1, 2; Eccl., xu, 1; production de la terre, Gen., i, 21; n, 3, 4; Is., XL, 28; production de la vie chez, les animaux, Gen., i, 21; opéralion des miracles. Exod., χχχιν,IO; Num., χνι,30. Il est remarquable en tous cas que le verbe Nia désigne une intervention toute spéciale de la puissance divine : cela fonde quelque présomption en faveur d'une action créatrice.

Le mot n'ayant pas de lui-même ce sens de production *ex nihilo,* il reste à savoir s'il l'a, dans le cas présent, en vertu du contexte.

Parmi les exégètes, les uns regardent Gen., i, 1, comme un prologue : c'est le résumé de tout le chapitre Gen., i, 1-24 *b;* d'autres y voient l'affirmation de la *creatio prima,* production préalable de la matière chaotique avant son ordination en un système cosmique harmonieux, *creafio secunda.* Les partisans de chaque opinion se divisent encore dans le détail. Cf. F. de llummelauer. *In Genesim,* c. I, p. 49 sq.

On voit, en effet, que dans la première hypothèse (Gen., i, i, résumé de Gen., i) Nia peut signifier : *a)* soit une *création ex nihilo, creatio prima,* et dans ce cas, Gen., i, 2, peut s'entendre ainsi : or la terre, comme Dieu créait, apparut d'abord informe et vide; la narration commence au néant. Cf. Petau, *loc. cit·.,* I. I, c. n, n. 10, p. 121 ; Lagrange, *Demie biblique,* 1896, p. 380 sq.; — *b)* soit *une elaboration de la matière cosmique dé/à existante, creatio secunda.* Gen., i, 2, devrait s'entendre : la terre, quand Dieu la travailla, se présentait à lui, informe et vide. La narration commence au chaos. « La conception plus tardive d'une création *ex nihilo* est â regarder comme l'antithèse de cetle doctrine que la matière préexistait indépendante de Dieu et s'opposait a lui. Peut-être l'auteur de Gen., i, connaissait-il cetle doctrine, mais il ne jugeait pas qu'il y eut lieu pour lui de prendre position à son sujet. » Smend, *Lehrbuch der allteslam. Deli'/ionsgeschichte,* 2· édit., in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 438; Holzinger, *Genesis erklârl,* Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 1; IL Schultz, *Allteslamenlliche Théologie,&* édit., Gœllingue, 1896, p. 450; Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse,* Paris, 1901, p. 16. — Les partisans de la seconde opinion (Gen., 1, créalion préalable *ex nihilo)* se divisent seulement sur le sens de Gen., i, 2. *a)* Pour les uns, qui ont surtout en vue l'accord avec les données scientifiques actuelles, Gen., i, 2, exposerait l'état dans lequel,après de longues périodes,l'univers serait *retombé* de manière à exiger l'œuvre réparatrice et ordonnatrice des six jours. C'est la théorie dite *reslilulionnislede* l'anglais Buckland, *Vindiciæ geologicœ,* Oxford, 1820; *Beliquiæ diluuianæ,* Londres, 1823, proposée par le card. Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée,* in-8·, Paris, 1841, t. i, 5e édit., p. 221 sq.; Kurtz, *Bibel und Astronomie,* Berlin, 1842; Dr Michelis, *Datur und Oftenbarung,* Munster, 1855,1.1.— *b.* Pour les autres. Gen., 1, 2, décrit le monde dans le premier étal ou Dieu le produisit ; le monde, quand Dieu créa, commença par etre tel, que ce soit dès l'abord ou après des révolutions plus ou moins longues. F. de llummelauer, *loc. cit.,* p. 91. Il est facile à ces auteurs de réfuter l'exégèse un peu arbitraire des précédents. En effet: *a.* le récit n'a aucune prétention scientifique; il ne faut donc pas tout y chercher pour tout y mettre; *b.* certains même diront que le lien entre Gen., i, 1, et Gen., i, 2, et l'emploi de **w**, *erat,* et non *facta est,* semblent plutôt exclure l'hypothèse de révolutions intermédiaires.

2. *Critique de ces opinions.* — Le débat peut donc se restreindre entre les trois autres explications proposées : *a)* Dieu d'abord *créa* toutes choses dont énumération suit, i, 2 sq.; *b)* Dieu d'abord *ordonna* toutes choses dont énumération suit, 1,3 sq.; c) Dieu d'abord *créa* toutes choses, et comme elles étaient au premier stade informes et vides, i, 2, pour y mettre l'ordre et la vie, il dit, i, 3 sq.

Cette troisième hypothèse est évidemment très simple en soi. Elle établira le sens du mot Nia par les mêmes raisons que la première. Quanta son interprétation de Gen., I, 2, elle se heurte à quelques difficultés : *a.* malgré l'importance de l'œuvre et le dessein du rédacteur de rattachera l'activité de Dieu et à son repos l'institution des jours ouvrables et du sabbat, elle met la production du monde en son premier étal en dehors de l'œuvre des six jours; *b.* elle a le tort de désigner par le même mol *terre* et ciel l'étal chaotique du début et l'état parfait d'organisation. Si Dieu donne à la terre et au ciel leur nom à ce dernier moment seulement, l, 8, 10, c'est donc qu'ils ne le mérifaientpas-auparavant: l'écrivain pouvait employer ces mots pour *résumer ce* que Dieu allait faire, non pas pour désigner ce qui n'était pas encore; c. le mot terre peut être employé, i, 2, sans prêter à égale critique : il est pris à défaut d'autres, corrigé par la description qui l'accompagne : la terre (ce que nous nommons terre aujourd'hui) était un désert et un vide, dit l'hébreu. — Ces objections toutefois ne paraissent pas décisives.

La seconde hypothèse a pour elle des raisons philologiques et historiques. En effet : *a.* Nia peut se ponctuer Nia, cequi entraînerait la traduction, *cum crearet* ou *cum creasset,* et si l'on adopte *crearet,* il faut lire : comme Dieu *créait...* or la terre était..., i, 2; Dieu dit, i, 3..., de telle sorte que rien n'est affirmé en aucun sens sur l'origine des choses. De plus, Gen., n, 4l>, et IV Esd., vi, i sq., présentent une construction de phrase analogue, qui semblerait de ce chef apparlenir aux lois ordinaires de ces récits; *b.* au point de vue historique, l'hypothèse a pour elle l'analogie avec les cosmogonies ethniques, qui conçoivent la création comme l'organisation d'une matière préexistante. Voir Hexaemeron. Elle s'appuie encore sur Gen., n, 46-24. Ce chapitre en effet présente un second récit de la création différent du précédent non seulement par le nom qu'il attribue au créateur, *Jahvé Élohim* au lieu de *Elohim,* mais par le caractère moins poétique, les détails plus anthropomorphiques de la description et même des divergences appréciables dans l'ordre des faits. Zapletal, *Le récit de la créalion dans la Genèse,* trad, franç., in-8“, Paris, 1904, p. 1-8. Or,si l'on attribue Gen., Il, 4a,au récit précédent,ou si on Je regarde comme interpolé, de llummelauer, *op. cit.,* p. 121, cetle seconde cosmogonie suppose aussi une matière préexistante. On objecte cependant à ces raisons: *a.* que la *possibilité de* ponctuer Nia ne prouve pas que *de fait* celle ponctuation soit la véritable, si d'autres raisons font préférer Nia; *b.* que IV Esd.,vi, 1, ne peut être invoqué en preuve, puisque nous n'avons pas le texte hébreu; *c.* que Gen., n, 46 sq., n'ayant pas pour but de rapporter l'origine première du monde, mais celle de l'homme, n'est pas à proprement parler une cosmogonie. Zapletal, *op. cil.,* p. 3. Quant aux rapprochements que l'on pourrait faire avec les mythes babyloniens et phéniciens — et il en est de bien outrés —des différences plus grandes encore suffisent à condamner comme peu scientifique une assimilation absolue. Qu'il suffise de noter ici : *a.* que celte préexistence du chaos ne s'impose nullement dans la Genèse, tandis qu'elle est manifeste dans les mythes panthéistes ou dualistes

qu'on lui compare; *b.* que la production e.r *nihilo* est au moins affirmée de la lumière et de l'âme. Serait-ce de la masse aqueuse que l'auteur sacré la fait sortir, i, 3, ou l'aurait-il, en bon physicien moderne, considérée comme une vibration imprimée à la matière ? Même remarque pour l'âme, il, 7. Si elle est formée d'un souffle de Dieu, n'est-ce pas précisément pour signifier qu'elle se distingue par son origine du monde matériel ou animal; et si l'on ne peut songer dans ces pages à une émanation panthéistique, le symbole peut-il signifier autre chose qu'une production spéciale *ex nihilot* L'idée de création stricte n'est donc pas étrangère à ce passage, *c.* La matière n'y est certes pas conçue comme indépendante de Dieu. L'idée de lutte contre le chaos, si apte à faire ressortir la puissance d'un démiurge, si habituelle aux autres poèmes cosmogoniques, est absente de Gen.,i et H. Le créateur fait tout ce qu'il veut : une parole y suffit et les choses arrivent du premier coupaudegré de perfection qu'il a marqué, *et erant valde bona.* Gen., I, 13, 18, 21, 25, 31. Un créateur *ex nihilo* ne peut guère se peindre autrement. Pour ces raisons on peut déjà affirmer que les deux récits, Gen., I et il, ne sont pas dualistes. Tout au plus pourrait-on dire que la matière chaotique, Gen., 1, 2, est présentée comme préjacente bien que dépendante : la Bible n'enseignerait rien sur la *creatio prima,* mais seulement sur la *creatio secunda.* Cependant cette opinion même ne parait guère solide en présence des raisons invoquées par les partisans des autres opinions.

Défendable, si l'on s'en tient à l'exégèse du texte isolé, l'hypothèse rcstitulionniste semble condamnée, si Ton considère : *a.* la place de ce récit dans le plan du livre; 6. l'interprélalion juive traditionnelle. En fait, *a.* le but de l'auteur du Penlateuque est manifestement d'établir le monothéisme et de fonder sur la souveraine puissance de Dieu son droit souverain â l'obéissance. Ce but n'est pas atteint, s'il laisse planer quelque doute sur l'origine première du chaos mentionné imprudemment, Gen., i, 2. Il ne suffisait pas à l'écrivain de montrer Élohim ordonnateur du monde au même titre que Mardouk ou Zens, puisqu'il ne l'eût pas fait supérieur à ces faux dieux. Se fût-il contenté de cela, nous devrions, comme dans toutes les religions dualistes, retrouver dans les récits génésiaques de même main les traces ordinaires de ce dualisme initial : l'idée de lutte contre le chaos, la matière regardée comme la cause du ma) physique ou moral, le destin et la fatalité qui s'imposent au dieu suprême lui-méme et l'excusent en quelque manière; ce n'est pas là le Dieu du Penlateuque. Si Ton admet comme probable une certaine dépendance des mythes babyloniens et chaldéens, il est d'autant plus invraisemblable que le rédacteur de Gen., i, qui s'est séparé des légendes païennes par les caractères relevés plus haut, ait laissé indécis le point peut-être le plus grave de tous. Ne pas parler assez clairement pour que le doute fût impossible, c'était approuver dans son peuple ce qu'il ne corrigeait pas. *b.* Or la tradition juive vient dire, que le texte lui a semblé explicite et qu'elle l'a toujours compris dans le sens d'une création du chaos lui-méme. C'est là une autorité grave en la question, qu'il est difficile de méconnaître. Si Gen., i, 1, 2, ne dit rien de l'origine du chaos, nous devrions dans les âges postérieurs retrouver quelques traces de cette tolérance première, soit par des conceptions dualistes, soit au moins par un refus de rattacher l'origine première de la matière cosmique à ce texte du Penlateuque. C'est le contraire qui a eu lieu, tant dans les écrits canoniques, que dans la littérature extracanonique. Voir plus loin.

3. *Conclusion.* — En résumé : a) le terme sra par lui-même, en tant que désignant toujours une action spéciale de la puissance divine, favorise plutôt l'idée d'une production *ex nihilo;* cette interprétation se confirme, si l'on considère : 6) l'amplitude du terme produit, *cælum et terram,* c'est-à-dire toules chose-: c) le mode de production : celui qui opère par sa parole n'a pas besoin de matière préjacente; d) le but de l'auteur : établir le souverain domaine de Dieu en prouvant que tout est son œuvre. Ces raisons, c) jointes surtout à l'autorité des exégètes juifs qui ont toujours compris Gen., 1, dans ce sens, semblent établir que la création *ex nihilo* se trouve sinon évidemment, du moins très probablement enseignée dans ce verset.

Est-il besoin de fairé remarquer que la va'eurde ces considérations est absolument indépendante du caractère d'histoire plus ou moins strie te de Gen., tel II? Qu'on y voie un document d'histoire rigoureuse mêlé seulement de quelques métaphores, ou le récit vrai de visions par lesquelles Dieu aurait symboliquement révélé les origines du monde, F. de liummelauer, *op. cit.,* p. 72, ou le récit du fait très réel de la création, mais dans un cadre artificiel, Lagrange, *loc. cil.,* p. 393, en tout cas, puisque l'auteur a pour but de nous renseigner sur le commencement des choses,ces discussions, quant au point précis qui nous occupe, portent sur la forme non sur le fond de son enseignement. C'estassez pour que nous puissions ici en fa ire abstraction.

2» *L'Exode,* m, 14. — 1. *Origine du texte.* — Don nombre de critiques s'accordent à regarder ce passage comme appartenant à un antre rédacteur que celui de Gen., 1,1; ιι,4α — et différent lui aussi de celui de Gen., ti, 4Z› sq. Sans discuter celte opinion, notons seulement la valeur dillérente de ce passage dans l'une ou l'autre hypothèse.

Si les deux textes, Gen., i, et Exod., ni, dépendaient du même auteur, ils pourraient s'éclairer mutuellement. Il reste, dans le cas contraire, que le compilateur les a considérés au moins comme exprimant deux conceptions acceptables et conciliables pour la thèse monothéiste qu'il défend. Le récit, Exod., ill, a d'ailleurs sa valeur propre. Dieu vient de donner à Moïse une mission grave près du peuple : « S'ils me demandent quel est [votre] nom, dit Moïse, que leur répondrai-je? — Je suis celui qui suis, ->πν n»nn. Cf. Vulgate: *ego sum gui sum ;* Septante : εγώ etu.t *ί* ὠν; Aquila et Théodotion : "Εσομαι εσομαι. C'est là mon nom pour l'éternité. » Exod., ni, 13-16.

2. *Origine du mot.* — Il est presque impossible de décider si ce nom est révélé pour la première fois dans celte circonstance, ou s'il était déjà connu. Aussi bien le fait est sans conséquence pour notre étude. Voir *Dictionnaire de la Bible,* art. *Jéhovah,* col. 1231 sq.

3. *Sens du mot.* — Il exprime, selon les uns, *l'être historique* de Dieu, un état dans lequel Dieu se trouve et selon lequel il lui plait d'etre connu ; selon les autres, son *être métaphysique,* son essence. Sans doute, Dieu n'cnlend pas, dans la circonstance, donner la définition scolastique de sa nature, mais comme il veut qu'on lui obéisse avant tout autre, Exod., m, 16 sq., il se fait connaître sous un nom qui révèle sa supériorité sur tous les êtres, et par la même sa nature propre. Voir *Dictionnaire de la Bible, loc. cit.;* Darns (Lagrange), dans la *Bevue biblique,* 1893. p. 338; 1903, p. 362 386. Petau, *op. cit., De Deo,* 1. VIII, c. ix, t. i, p. 338 sq.

4. *Preuve de la création.* — Le mot n'ns par luiméme ne forme pas un argument absolu. Pour Platon aussi, Dieu est l'Èlre et le sempiternel présent, parce que seul il est αγέννητο el immuable, Timée, 27, d sq.: 37, e sq., édit. Didot, Paris, 1883, t. Il, p. 20i, 209, «: l'on discute cependant, non sans de graves raisons, sur le dualisme de ce philosophe. Mais l'argument s-..mL-le solide pour exclure toute hypothèse de conceptior dualiste dans le Penlateuque : *a)* si l'on lient compte delà mentalité israélite si étrangère aux subtilités : physiques de l'élre et du non-être platoniciens un :- nom a un sens exclusif dans un tel milieu, *a;* si

considère que, dans l'usage, on appuie sur la prérogative <|ii il signifie un pouvoir divin sans limite aucune : s'il n'était pas l'étre unique, serait-il ainsi regardé comme la source suffisante par elle-rnéine de toute manifestation d'activité: c) si le nom lui eût été donné seulement à titre excellent, on eût pris soin de noter ce qui distingue son être de l'être infime, mais inengendré lui aussi, de la matière ou du chaos : or, on ne le distingue que des fausses idoles ou du monde organisé et pour dire que tout n'est rien devant lui. Voir plus loin. Cf. Lahousse, *De Deo creante,* p. 9-15.

D'apres Nestle, *Jahvé* se rencontre 6000 fois dans la Bible, *Élohim* 2570 fois, *El* 226, etc. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2e édit., Paris, 1905, p. 71.

3» *Les prophètes.* — Comme le note Zschokke, *Théologie der Propheten des Allen Teslamenles,* in-8', Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 135 sq., l'enseignement prophétique semble partout se réclamer de Gen., i; l'idée d'une existence nécessaire en dehors de Dieu, tout comme l'idée de hasard, sont absolument étrangères à l'Ancien Testament. *Ibid.,* p. 138. Le même auteur groupe les textes des prophètes sous divers chefs de doctrine. Sans les reprendre tous ici dans l'ordre chronologique, il semble bon de signaler les plus importants.

En dénonçant les colères prochaines de Jahvé, Amos rappelle sa toute-puissance créatrice : il vient celui qui a formé les montagnes... et Jahvé Sebaolh est son nom, iv, 13; il a fait les Pléiades et Orion... Jahvé est son nom, v, 8; tx, 5-7. L'argument est fréquemment repris par les prophètes postérieurs.

Jérémie le présente avec plus de force : [C'est le Seigneur) qui a fait la terre dans sa puissance,qui prépare le globe dans sa sagesse, x, 12-17 ; le *y.* II, écrit en chahléen, semble interpolé. La même idée est répétée littéralement, Ll, 15-20. Le Dieu d'Israël n'est pas semblable aux idoles qu'on fabrique de bois ou d'or, « car celui qui a formé toutes choses c'est lui-même, et Jahvé Sebaoth est son nom, » x, 16. Parce qu'il a tout produit, il donne toute chose à qui il lui plaît, xxvn, 5, et la création garantit sa puissance : « Aucune chose ne vous sera difficile, Jahvé Sebaolh est voire nom, » xxxn, 17. Ainsi que le premier homme, Gen., n, 7, Israël est dans la main de Dieu, comme l'argile aux mains du potier, xvni, 1-7.

Ézéchiel, xxvm, 13, se réfère aussi à la Genèse, mais la sainteté de Jahvé, plus que sa puissance, fait le fond de son enseignement.

Nulle part les prérogatives du créateur ne sont accentuées aussi nettement que dans ces chapitres que certains. critiques allribuent au second Isaïe, XL-LVI. On remarquera que la comparaison du potier, xi.v, 9, se retrouve et dans les chapitres précédents, xxix, 16, et dans la dernière partie, lxiv, 8, avec la même allusion probable à Gen., n, 7. On lit de même xxxvn, 16 : «Jahvé Sebaoth... c'est vous qui avez formé le ciel el la lerre, » et lxvi, l : « toutes ces choses c'est ma main qui les a faites, et elles ont été faites toutes, dit Jahvé. » Entre les différentes parties du livre, s'il y a rédaction différente, il n'y a donc pas sur ce point divergence de vues; mais l'argument est traité avec plus d'insistance, xi.-LVi. Si l on adopte la division en poèmes du P, Condam n. S. J., *Le Here d'Isaïe,* in-8°, Paris, 1905, que l'on voie par exemple dans le poème xi., 1-xi.i, 29: Ne savez-vous pas...ne vous a-t-on pas dit dès le commencement, XL, 21, que Jahvé est un Dieu éternel, qui crée..., qui ne se fatigue ni ne se lasse, 28, pour qui les nations ne sont que vide et n'ant. 15, 17. Condamin, *op. cit.,* p. 240-257. Voir aussi. dans le poème xlix, 1-1.1, 16, les textes xlii, 5; t.t. 13, i/o L, p. 298, et surtout, p. 267-286, le poème, xliv. 6-xi.vi. 13 : « La puissance souveraine de Jahvé qui dirige le grand conquérant [Cyrus) est mise en contraste avec l'impuissance radicale des divinités païennes. » Condamin, p. 281. « Oui, ainsi parle Jahvé, lui qui a créé, uns, les cieux, le Dieu qui a formé la terre, lui qui l'a faite et affermie. Il ne l'a pas créée en vain (hébreu : il ne l'a pas faite un irtn, chaos, cf. Gen., i, 2), mais afin qu'elle fût habitée il l'a faite. C'est moi Jahvé et personne d'autre, » xlv, 18. Condamin, p. 277. On se persuadera difficilement que quelque chose, même le chaos, puisse échapper à la causalité divine, quand on lit, xlv, 6, 7 : « C'est moi Jahvé et personne d'autre. Je forme la lumière et je crée, N'I3, les ténèbres; je fais la paix et je crée, sts, le malheur. C'est moi Jahvé qui fais tout cela. » Cette conception de Dieu auteur des ténèbres et du mal met un abîme entre les vues du prophète et toute doctrine dualiste. Zschokke, *op. cit.,* p. 90, 137. Aussi Jahvé insiste-t-il sur ce fait qu'en dehors de lui. il n'y a rien : « Je suis le premier et le dernier, et hors de moi il n'y a point de Dieu, » xliv, 6; cf. 8, 23. « Moi je suis Jahvé qui fais toute chose; je déploie les cieux moi tout seul, ('affermis la terre et qui est avec moi, » xlv, 24. Dans le 5' poème : Dieu, qui est le premier et le dernier, a fait le ciel et la terre: « C'est moi qui les appelle et les voilà présents, » xlviii, 12, 13. Dans le 9'poème: « Son nom est Jahvé Sebaoth..., il s'appelle le Dieu du monde entier », Liv, 5. Condamin.op. *cil.,* p.344.

A moins de demander à un poète d'exprimer toujours dans les termes abstraits de l'Ecole l'aspect négatif et l'aspect positif de tout sujet, on ne peut, ce semble, exiger déclarations plus claires. Smend, *Lehrbuch der altteslamenll. Religiongeschichle,* 2e édit., in-80, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 348,435, attribue une grande influence à Isaïe pour la diffusion de ces idées. Ce n'est pas qu'il ait innové, puisqu'il prétend, xi., 21, 28, s'appuyer sur la tradition, voir col. 2047; mais il est vrai qu'il a mis en singulière évidence les prérogatives qui découlent du nom de Jahvé, l'amplitude du pouvoir créateur, et les conclusions immédiates de cette toute-puissance.

Les critiques qui admettent un second Isaïe le placent généralement vers le milieu du vt' siècle.

4° *Les Psaumes.* — Il esl vrai que les psaumes qui ont la créalion pour motif exclusif, Ps. cm (Vulg.) ou principal, Ps. vin, xvm, xxxn (Vulg.l, sont assez rares, Bousset, *Die Religion des Judenlums,* in-8°, Berlin, 1903, p. 295; mais le fait de la créalion est fréquemment rappelé.

1. *Opposition avec les cosmogonies païennes.* —Ce qui frappe dans celle littérature, c'est son opposition avec les poèmes analogues des peuples voisins. De fait, c'est surtout Γo/ms *ordinationis el ornamenti,* l'ordonnance et l'embellissement du monde qui est chanté, et cela se conçoit : c'est là que brille davantage la perfection divine, et c'est la créalion consommée qui intéresse le plus, sinon la spéculation du philosophe, du moins la foi des simples. Il esl en tout cas bien singulier que nous n'ayons aucun poème sur la lutte du créateur avec le chaos, ou rien qui nous représente Dieu travaillant une matière originairement indépendante de lui. On ne saurait rien tirer en ce sens de l'expression : l'œuvre de vos mains. Ps. ci, 26; xvni, 2; vin, 4.

Ce que les psaumes exaltent en dépendance évidente de Gen., I, c'est la toute-puissance de la parole de Dieu. Ps. xxxn,6,9. Il a commandé et ils ont été créés, Ni:. Ps. CXI.VIII, 5. Toute-puissance de sa volonté. Ps. cm; cxin, 3 (héb. cxv); cxxxiv, 6. Avec dessein probable de s'opposer aux religions astrales des peuples voisins, Dieu est célébré comme le créateur des astres. Ps. vin. 4; xvm, 2; c.xxxv, 5-10; xxxn, 6; ci, 26; cm, 19. Qu'il y ait ou non allusion à des mythes populaires, Léviathan devient, Ps. cm, 26, un simple animal à qui Dieu n'a donné la puissance que pour se jouer de lui.

2. *Intelligence des conséquences de la création.* — Le fait de la créalion est l'argument que l'ou imvque

contre les idoles pour les humilier. Ps. cxxxiv, 5, 13-18; cxxxv, 3, 4; cxm, 3-9 (héb., cxv). On le rappelle à Jahvé pour émouvoir sa bonté toute-puissante. Ps. t.xxxvm, lxxxix, ci. On le chante à sa louange. Ps. vm; xvu, 1-5; xxm, 1-2; xxxn, 6 sq.; cm; cxxxm, cxxxiv; cxxxv, ou pour s'exciter à la confiance, xxn, 1; cxn; cxm (héb.,cxv); cxi.v, etc.

3. l'ucs *sur les relations entre le nom de Dieu et ses attributs.* — Remarquable encore la liaison que ces poèmes établissent entre le nom de .Jahvé et sa puissance : «Non pas à nous, Jahvé..., mais à votre nom donnez la gloire..., de peur que les nations ne disent où donc est leur Élohim, » Ps. cxm, 1, 2 (héb., cxv); Jahvé que ton nom est glorieux, Ps. vm, 2; Jahvé est grand sur tous les Elohim; tout ce que veut Jahvé il le fait. Ps. cxxxiv, 5; cxi.vm, 5, 6, 13. Le Ps. cxxxiv, 13, fait d'ailleurs allusion à Exod., m, 15; de même aussi, semble-t-il, Ps. cl, 13 : « mais toi tu es, Nin, et tes années nepasseront pas, » 25, 28. Sans doute, on ne voit pas encore dans le tétragramme la doctrine de l'acte pur, mais on le déchiffre mieux et l'on est en voie de l'y reconnaître.

Pour la date de ces différents psaumes, voir, d'après Minocchi, *Revue biblique,* 1906, p. 169 sq. On a cru pouvoir exposer la doctrine qu'ils renferment sans distinction de temps. Elle semble partout la même et ne marquer nulle part un progrès notable. La transcendance du Dieu créateur et sa toute-puissance y sont nettement affirmées. Celui qui *est,* est représenté sans limite aucune comme le Dieu unique, le Dieu vrai et le Dieu fort.

5" *Les livres sapientiaux.* — La doctrine de la création fait avec les livres sapientiaux un progrès considérable. Démêler les influences qui le provoquèrent est chose trop délicate. Outre l'éveil naturel de la raison philosophique, outre ce besoin naturel de la foi de pénétrer davantage son objet sous l'assistance constante de la providence, rien n'empêche d'admettre une influence des religions voisines aboutissant, paranlilhèse, à une articulation plus précise des dogmes contre les doctrines opposées, et par synthèse, à une assimilation plus ou moins parfaite des éléments acceptables. Ainsi est-il probable que le parsisme provoque à la fois une affirmation toujours plus ferme de l'unicité du principe créateur, et par contre une évolution de l'angélologie et de la théorie des intermédiaires. Hackspill, *Revue biblique,* 1901, p. 629, 630. Ainsi de la théorie du Logos sous l'influence hellénique. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne,* dans les *Etudes,* 1906, t. cvi, p. 85 sq., 310 sq. Avec leurs témoignages sur la création, les livres sapientiaux nous apportent les premiers linéaments de la doctrine du démiurge.

Le livre de Job, dans la question présente, est d'un haut intérêt. Il présente, dans l'exemple d'un juste persécuté, l'une des objections les plus fortes contre la -ohilion créalianiste, celle où sont venues butter toutes les religions dualistes : le désordre apparent du monde t la prospérité des impies. Or, pour résoudre le problème, Dieu se contente d'en appeler à ses œuvres et d humilier Job par la comparaison de sa faiblesse avec sa sagesse et sa toute-puissance. Il a créé les étoiles adorées ailleurs, ix, 9; xxxvm, 31-34, les monstres mêmes, Léviathan et Béhémoth, « que j'ai fait comme loi. » Job, xxvi, 13; xl, 15; xi.i, 24. Cf. Knabenbauer, *In librum .lob,* in-8». Paris, 1886, p. 316, 447, 451 ; *Dictionnaire de la Bible,* art. *Béhémoth, Léviathan.* S'il y a dans ces termes allusion à des mythes babyloniens, Sqiend, *Lehrbuch der alttest. Beligionsgeschichle,* p. 371, 435, celte dernière assertion n'en est que plus grave pour marquer l'opposition de doctrine. La création el ses merveilles, ix, 5,10; xxvi, 7-14; xxxvut-xi.ii, sont décrites avec des images et une affirmation de la puissance créatrice qui rappellent le second Isaïe. Job comprend par là qu'il a péché en osant demander raison à Dieu, XLtt, 1-7. Ainsi l'objection soulevée contre la providence est résolue par un appel à l'insondable perfection du créateur. La réponse philosophique est très incomplète; au point de vue qui nous occupe, elle est des plus significatives, puisqu'il est difficile d'en trouver de plusopposéeau dualisme ou au panthéisme. Il est très vrai qu'on ne saurait arguer de xxvt, 7 : ce *rien* sur lequel la terre est posée, c'est le vide et non le néant métaphysique, H. Schultz, *Alltestamentliche Théologie,* 5» édit., in-8», Gœttingue, 1896, p. 447; mais on ne saurait non plus voir dans le créateur de Job un pur ordonnateur du chaos. L'hypothèse est exclue par cette doctrine que le livre développe : « q-i donc m'a obligé pour que j'aie à lui rendre; tout ce qui est sous le ciel est à moi, » xi.i, 2.

Les discours d'Éliu, xxxtl-xxxvn, entrent davantage dans la solution philosophique du problème, sans révéler plus de traces d'une mentalité panthéiste ou dualiste. Cf. *Dictionnaire de la Bible,* art. *Job, l.* ni, col. 1567, 1573.

Le livre des Proverbes précise les descriptions de la Sagesse ébauchées par Job, xxvm, 12-28. Dans Prov., t, 20-33, elle est surtout la crainte de Dieu personnifiée; mais dans Prov., m, 19, 20, elle est la vertu par qui Dieu créa la terre. La personnification s'accentue, Prov., vm, 22-32; et voici, ce semble, une affirmation très nette de la création *ex nihilo;* l'auteur en suivant l'ordre de Gen., i, expose que la Sagesse a été établie dés l'éternité avant toutes les œuvres de Dieu, avant la terre et les abîmes, les *tehomolh.* En même temps affirmation du caractère temporel de la création. La Sagesse coopère aux œuvres de Dieu en se jouant, Prov., vm, 30 : l'idée de lutte est absente.

L'Ecclésiaste ne s'élève pas à ces conceptions poétiques. Le problème qui l'angoisse, c'est le problème moral, vu, 25; vm, 1, 16, 17; ix, 1. La création n'est mentionnée qu'en passant,m, 11; xt, 6;xil, 1. Ce livre cependant, comme celui de Job, prouve bien que l'auteur est créalianiste. Affirmant, en effet, les deux extrêmes du problème, l'universelle action de Dieu dans la création et dans tout événement, il, 25, 26; m, 1-9, 14-19; v, 17-19; vi, 1-3; vu, 13-15, et d'autre part le désordre apparent des choses, vm, ix, il ne lui vient d'autre solution que de s'en remettre à la justice rémunératrice de Dieu. Pour la date de composition, Pelt, *Histoire de C'A. T., t·* édit., in-12, Paris, 1904, t. n, p. 80, note 1; Zapletal, *Das Buch Kohelet,* in-8», Fribourg, 1905, p. 66, note 4; Condamin, *Revue biblique,* 1900, p. 375, et pour l'authenticité de l'épilogue, Zrpletal, *op. cit.,* p. 71. Entre ces affirmations nulle place pour une conception dualiste.

Le livre de la Sagesse marque un progrès sur les précédents. Le rôle de la Sagesse s'éclaire, vu, 21-Vlll, 19. Quand elle est décrite comme le souffle de la vertu de Dieu, son émanation, son reflet, son miroir et son image, vu, 25. 26, celle qui choisit entre les œuvres de Dieu, vm, 4, elle apparaît plus nettement comme un attribut divin, et la théorie de la cause exemplaire se trouve esquissée. Cf. Heb., i, 3. Quand elle est dite toute-puissante, toute agissante bien qu'immuable, καὶ μένουσα εν αὐτῄ τὰ πάντα ζαινίζει, vu, 27, ouvrière de tout ce qui est, vu, 21,23, 27; vm, 1, 6; ix, 2, 9, sa fonction de cause efficiente et de démiurge s'affirme de plus en plus. Trop divine pour être une créature,vu, 25, 26; vin, 3; trop distincte de Dieu pour n'ètre qu'un attribut, vm, 4; ix, 4, 9, elle se dessine déjà par les traits propres au Fils dans les écrits de saint Paul et desaint Jean. Hackspill, Heimeèibfique, 1901,p. 2o2sq On peut voir par cet ensemble, quelle force peut bien avoir l'objection que l'on tire du i. 18, c. XI,κτισασα τ-. κόσμον ἐξ ἀμὸρρου ὑλη . La réponse que l'on donne renvoyant à I, 14, ἐκτισε γάρ ει το είναι τὰ πα.τα ne

vaut point; il ne s'agit pas là *du néant* comme point de départ, mais de *l'existence* comme but visé : Dieu veut la vie et non la mort. Un emprunt à la philosophie de Platon est bien vraisemblable : ἀμορφαν ον ἐκεῖναιν «πασῶν τῶν Ιδεῶν δσα μέλλοι δέχεσθοα πόΰεν, Platon, *Tintée,* 50, in-4®, édit. Didot. 1883, t. it, p. 218; ἀνόρατον καὶ ἀμορφαν, 51, p. 2I9. Ritter, *Historia phil. græcee,* 8» édit., in-8®, Gotha, 1898, p. 255. L'ensemnle du livre exclut suffisamment toute conception dualiste. Voir surtout, xi, 22, 24, 25, ou l'auteur établit la dépendance absolue de toutes choses à l'égard de la volonté divine, soit dans le devenir, soit dans la durée. De même qu'il n'a pas fait du monde un dieu, τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν, *Tintée,* 34, édit. Didot, p. 207; Ritter, p. 258, l'auteur pouvait, quitte à ne comprendre que superficiellement la pensée du philosophe, appliquer ses paroles à la matière chaotique.

Dans ΓEcclésiastique, même personnification de la Sagesse. Antérieure à tous les êtres, t, 3, 4; créée de Dieu, κτιζειν. i, 4,9; xxiv, 12, 14, sortie de la bouche du Très Haut, ἀπο στόματο ... ἐζήλθον, xxtv, 5, aussi distincte comme personnalité que les anges au milieu de qui elle parle, xxiv, 2. elle proclame elle même son rôle dans la formation de l'univers, xxiv, 5-15. La description de la Sagesse, comme hypostase, est ici moins riche de traits suggestifs que Sap., vu, 21-vin, 19. La théorie de la création s'accroît par contre de quelques notions précieuses, Eccli., xvt, 24-xvn, 9 (mais xvi, 25 *b, e,* est une addition de la Vulgate), rappelle manifestement Gen., I, el précise : Dieu dans le commencement ıSX-i, cf. Gen., i, I, a ordonné ses œuvres, xvt, 20, et leur a fixé des lois immuables, xvt, 27-29. Le même sujet est repris xxxix, 20-xt, 1. Ailleurs l'auteur répond à celle grave objection à laquelle va se heurter le mouvement gnoslique et manichéen. Il affirme Dieu créateur de toutes choses, reconnaît le mal physiqueet moral, et proclame cependant quetoutest bon dans les œuvres de Dieu. Vulg., xxxix, 21, 26, 30-38, 39-41 ; héb., xxxix, 16, 17, 21, 24-32. Qu'on lise, xxxix. 28, il y a des *vents* créés pour la vengeance, ou : il y a des *esprits...* (en h breu Ni'.?) la pensée demeure la même; c'est celle de l'Ecclésiaste : ce qui nous semble mauvais vient pourtant de Dieu, Vulg., xxxix, 34, 35, a sa raison d'être et sera quelque jour trouvé excellent, Vulg., xxxix, 26, 39, 40; héb., xxxix, 33, 34. Autres passages importants : Dieu est créateur de tout, Vulg., xui, 15; xi.ui, 37, héb., 33; par sa parole, Vulg., xlii, 15; xi.ni, 28, héb., 26; Jahvé est admirable dans ses créatures. Vulg., XLllt, 1-27. Deux traits nouveaux marquent une pensée plus profonde : du lait de la création,® rien n'a été ajouté à son être et il n'en a été rien ôté. » Vulg., Xl.tl, 21. Enfin, Vulg., xi.m, 29, héb., 27 : « pour résumer notre discours il est le tout, ban ni-, » c'est-à-dire toute la raison d'élre de ses créatures. Une explicalion panthéistique, comme le reconnaît Ryssel, est ici impossible. Kaulzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.,* in-8®, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. i, p. 448, note *i;* p. 246.

6® *Le livre des Machabées* nous apporte un témoignage du II® siècle. La mère des Machabées exhortant le dernier de ses fils lui dit : « Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre..., sache que Dieu les a créés de rien, εξ οὐ* οντων,βï que la race des hommes est ainsi arrivée à l'existence. » H Macli., vu, 28; Vigouroux. *Bible j lyglolte,* Paris, 1906, t. vt, p. 838; Barclav Swete, *l be aid Testament,* Cambridge, 1899, où* ἐξ ὀντων. Kautzsch. *op. cit.,* t. I, p. 100, traduit : *die niebt waren;* Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie,* in-8-. 1846. t. I, p. 132, note : *non entia fecit esse* el non *ex nihilo.* Pour Smend, *op. cil.,* p. 437, note 2, l'expression signifie seulement que les choses n'existaient pas auparavant. Origène, au conraire, *In Joa.,* tom. I, n. 18, P. *G.,* t. xiv, col. 53; *Periarch.,* 1. II, c. i, n. 5, *P. G.,* t. xi, col. 186, l'interprète dans le sens de *ex nihilo,* et ces mois sont de fait les termes reçus chez les Pères pour signifier *du néant.* L'emploi d'une pareille formule au sens d'une modification de la matière, ποιεω, *creatio secunda,* équivaudrait dans la bouche de celle femme du peuple â une subtilité bien invraisemblable, et elle serait fausse appliquée à la seconde partie de la phrase : et c'est ainsi... D'après Gen., 1, 26; n, 7, l'homme tout entier n'a pas été façonné de la matière.

Le texte est d'autant plus intéressant que la mère des Machabées n'est donnée ni pour plus instruite, ni pour plus inspirée que le reste du peuple. F. de llummelauer. *in Gen.,* p. 87.

7“ *Conclusion.* — Cette enquête ainsi terminée avec le dernier des livres canoniques, si imparfaite qu'elle soit, on peut essayer d'en dégager les conclusions. Nous avons évité de traiter comme l'œuvre d'un auteur unique des textes que séparent des siècles entiers et peut-être une mentalité tout autre. Ayant ainsi interrogé isolément chacun des écrivains inspirés, arguant de leurs paroles expresses, des doctrines professées sur les points connexes, de leur silence même sur les théories opposées, quand ils auraient eu l'occasion de laisser voir qu'ils les partageaient, nous croyons pouvoir résumer ainsi les caractères communs de leur enseignement sur la création. Cf. 11. Schultz, *Alllestanient. Théologie,* p. 446-452. —1. *Distinction absolue* de Dieu et du monde : tout procède de Dieu, les anges, les *bené Élohini,* les astres, les monstres, le mal même; el tout procède comme le résultat d'une action extérieure, non par évolution interne comme dans le panthéisme; 2. *nulle opposition* entre Dieu et le monde : le chaos n'est pas indépendant de lui, ni rebelle â sa voix; la matière n'est pas un principe mauvais qui lui résiste comme dans les systèmes dualistes; 3. *nulle séparation* entre l'univers et son auteur : ni évolution mécanique à laquelle Dieu serait étranger, ni intervention désordonnée de Dieu. Chaque chose suit la loi qu'elle a reçue sous la providence toute-puissante de Dieu.

Ces caractères qui ne se démentent pas d'un bout à l'autre des hires de l'Ancien Testament constituent en faveur d'une création stricte *ex nihilo* un argument autrement sùr que quelques textes isolés. La revue précédente a permis par ailleurs de juger quelle parenté peut avoir avec l'Ancien Testament chacune des thèses du dogme actuel : liberté de l'acte créateur, son exécution dans le temps, la bonté pour cause, la gloire de Dieu comme fin, etc. Voir plus loin.

8° *La création dans les écrits exlracanoniques.* — Les écrits canoniques ne reflètent pas tout le mouvement des idées. Si nombreux cependant que soient les écrits extracanoniques et apocryphes à quelque époque que ce soit, on ne saurait les mettre sur le même rang que la littérature orthodoxe et officielle : celle-ci est approuvée; ils ne le sont pas. Us renseignent du moins par leur conformité plus ou moins grande avec les livres canoniques sur l'intensité et l'extension de l'orthodoxie au temps de leur apparition.

Aristobule, juif alexandrin, cf. Schürer, *Geschichle des jûdischen Volkes,* in-8®, Leipzig, 1898, t. ni, p. 386 sq.; Hackspill, *Revue biblique,* 1961, p. 379, prétendait, vers 150 avant notre ère, retrouver dans la Bible toute la philosophie grecque.

Philon mérite une attention spéciale, et comme représentant de la pensée juive, et pour l'inlluence qu'il exercera par la suite sur les Pères alexandrins. Sa dépendance â l'égard de Platon, sans s'étendre également à toute son œuvre, comme le donne à penser M. Horowitz, *Vnlersuchungen über Philons und Platons Lehre von Weltschôp/ung,* Marbourg, 1900, p. 14, est considérable dans le *De opi/icio mutidi* : transcendance divine, mouvement de bonté qui porte Dieu à

créer, théorie de l'exemplarisme, nécessité d'un intermédiaire, toutes doctrines qu'il trouvait spécialement dans le Timée et qu'il pouvait, au moins pour une part, appuyer sur l'ficriture. Sur la création de la matière, sa pensée est fort douteuse. Quelques passages semblent nettement dualistes. Cf. *De cherubim,* c. xxxv, édit. Wendland, in-18, Berlin, 1896. I. i. p. 197; *De mundi opi/icio, e.* it, *ibid.,* p. 2, etc. Il est curieux par ailleurs qu'Eusèbe nous ait conservé, en témoignage de la créalion *ex nihilo,* un extrait d'un ouvrage de Philon aujourd'hui perdu. *Preep. evangel.,* l. VII, c. xxi, */. G.,* t. xxi, col. 568. Pour la discussion des textes pour et conlre le dualisme de Philon, Drummond, *Philo Judœus,* in-80, Londres, '1888, t. i, p. 299-307; Schûrer, op. *cit.,* t. ni, p. 557. Le fait qu'il eût interprélé dans le sens d'une matière éternelle Gen., I, 2, prouverait seulement un dessein de concordisme plus érudit qu'éclairé, et ce ne serait pas le seul cas où, malgré ses intentions, la philosophie profane l'aurait entraîné hors de la doctrine traditionnelle. Ailleurs, dans « sa théorie sur le monde, sur sa constilution intrinsèque, sur le rôle qu'y joue la raison et la loi, » la pensée di docteur juif se nuance fortement de stoïcisme. Lebrelon, dans les *Éludes,* 1906, t. cvt.p. 764 sq. Nous aurons à rappeler les positions qu'il a prises presque en chacune des études qui vont suivre.

Un témoin de grande autorité, lui aussi, puisqu'on en trouve dans les livres canoniques des réminiscences, et même une citation, Jud., v, 14; cf. Hén., i, 9, c'est le livre d'Hénoch. La doctrine de la créalion y est enseignée. Hén., ι,χιχ, 15 sq., Kautzsch,*op. cil.,* t. n, p. 276; cf. Lxxxiv. 3, *ibid.,p.* 289. On y retrouve Gen., i, avec plus de détails. En même temps qu'il accuse un développement considérable et plus ou moins cohérent de l'angélologie, Hén., l x ix, *ibid.,* p. 275 ; vi, p. 238, ce livre apporle aussi son témoignage sur le rôle de la Sagesse. Elle esl près du trône de Dieu, Hén., Lxxxvt, 3, p. 289; elle juge la terre, Hén., xcn, 1, p. 301, et n'ayant pas trouvé de place sur terre demeure au ciel. Hén., x l u, I. 2, 3, p. 261. Cf. Martin, *Le livre d'Hénoch,* in-8», Paris, 1906, p. xx sq. Les mythes babyloniens et parsistes ont marqué dans le livre leur inlluance, *ibid.,* p. c sq., et ont été modiliés dans un sens créatianiste.

Le livre des Jubilés, i»r siècle après Jésus-Christ, témoigne dans le même sens, I, 27; n, 1 sq. Kautzsch, t. π, p. 41. Même affirmation de la création sans noter expressément qu'elle a pour point de départ le néant; même encombrement de l'angélologie.

L'Assomption de Moïse, parue dans les premières années après Jésus-Christ, prétend rapporter la prophétie que fit le patriarche « l'an 120 de son âge, le 250> de la création du monde ». Sur ce calcul, Kautzsch, *op. cit.,* p. 317, note 6. Dieu a créé le monde pour la Loi, i, 12. Kautzsch, t. n, p. 319; il ne l'a pas manifestée plus tôt pour ancrer les gentils dans la conviction de leurs péchés.

Le IV" livre d'Esdras, 81-96 après Jésus-Christ, III" vision, c. vi, 38-vn, 1, Kautzsch, t. II, p. 367, s'exprime ainsi en commentant Gen., I : « Seigneur, au commencement de la création, au premier jour, tu as dit : Que le ciel et la terre soient. Et ta parole a accompli cette œuvre. Il n'y avait alors qu'esprit flottant, ténèbres à l'entour et silence..., la voix de l'homme n'avait pas encore retenti devant toi. Tu ordonnas alors qu'un rayon de lumière sortit de tes trésors pour éclairer les œuvres... » On notera que Gen., i, 1, y est expliqué de la création du ciel et de la terre à l'état chaotique, ÿ. 39, appelés, au ÿ. 40, les œuvres de Dieu. La création a été faite pour le peuple élu, VI, 59-vn, 1. Kautzsch, p. 368, 319, note *b.* Hénoch (sic) et Léviathan sont produits par les eaux sur l'ordre de Dieu, et soumis à Dieu, VI, 48 sq. Curieuse adaptation, à ce qu'il semble, de traditions babyloniennes. Cf. Martin, *op. cil.,* p. 120. Ailleurs, IV Esd., tv, 1-11; vi, 38, 54, le créateur humilie par sa puissance l'impuissance humaine et proteste que la fin des temps lui appartient tout comme leur commencement, vi, 1-7.

Ces écrits extracanoniques semblent donc prouver eux aussi, cf. Boussel, *Die Religion des Judenlums im neutetiamenllichen Zeitaller,* in-80, Berlin, 1903, p. 296, notes 1-3, que le peuple juif, en s'appuyant toujours sur Gen., i, professait une créalion au sens strict. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* l. I, c. n. *Opera,* in-fol., Genève, 1635, p. 4. Seules les formules ab-trailes de l'Ecole ne s'y trouvent pas; aussi bien n'est-ce pus leur place naturelle.

Cependant la théologie juive ne persévéra pas dans cette stricte orthodoxie. Elle mêle, par la suite, aux explications de la Genèse des rêveries incohérentes. La *ilechilla,* qui commente vers la première moitié du lit" siècle les premiers livres du Penlateuque, garde encore la pure doctrine : Dieu crée d'un mol. Le Talmud de Jérusalem, v" siècle, traité *llaghiga,* it, I, trad. Schwab, Paris, 1883, t. vt. p. 268-269, 275-277, quoique relatant les avis dillérenls des rabbins sur la manière dont Dieu a créé le monde, reconnaît que Dieu a tout créé, et entend le chaos de l'obscurité et des ténèbres. Le plus ancien des Midraschim, *Bereschil rabba,* vi" siècle après Jésus-Christ, montre déjà l'univers insoumis à la parole créatrice. Dieu est obligé de s'y reprendre à plusieurs fois pour former la femme, etc. D'autres Midraschim renchérissent, comme si la matière, aussi bien que dans le dualisme païen, avait une force propre et indépendante. Weber, *Jüdische Théologie,* in-8», Leipzig, 1897, p. 200; Bousset, *op. cil.,* c. tv, p. 326 sq. C'est bien plus tôt que ces fantaisies auraient dû se donner carrière, si Gen., I, avait laissé quelque doute sur la nature du chaos et si Dieu n'avait veillé â ramener constamment son peuple du polythéisme qui le tentait, aux leçons qu'il lui avait données.

il. NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Les Synoptiques.* — Chez les trois premiers évangélistes l'apport matériel des textes est presque nul; l'apport formel des idées est considérable. Aucun enseignement direct sur la création *ex nihilo* : il n'y avait donc pas, ce semble, d'erreur grave à dissiper sur ce point. Par ailleurs, la narration mosaïque, Gen., I, II, est partout supposée. Elle était reçue également des Samaritains etdes Juifs; Jésus y renvoie ses interlocuteurs. Matth., xtx, 4; Gen., I, 27. Les idées de paternité divine et de création se trouvent associées dans Matth., XI, 25; Luc., x, 21 : *Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et lerrœ;* Matth., xxv,34: *Venite,benedicti Patrismei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi.* La création es! impliquée dans les déclarations du Sauveur sur la toute puissance du Père, sursa providence, etc. Matth., vi, 8, 26; v, 45.

A défaut de théories explicites, l'histoire évangélique elle-même esl ici de la plus haute importance. Par le fait de la mission du Fils, el par ses déclarations expresses à ce sujet, se trouvent enseignées : 1° *l'identité* du Dieu suprême, du Dieu créateur et du Dieu rédempteur, puisque c'est lui, loin de se désintéresser de son œuvre, qui lui envoie son Verbe pour la recréer, Is., l x v, 17; 2° *la paternité* de Dieu déjà proclamée dans l'Ancien Testament, HackspilI,BeL'uefci6fi</ue, 1900. p. 570, mais obscurcie après l'exil par l'idée prédominante de la transcendance divine, s'affirme par celte preuve non équivoque d'amour et l'incarnation éclaire ledesseinde bonté qui avait motivé la création ; 3° le r le *d'intermédiaire* propre au Eils apparaît sensible c'.a- l'exécution du plan de la rédemption. On compre: d la richesse de ces données pour la spéculation o gique, pour la piété, pour la polémique que le gn*s2- cisine va rendre bientôt nécessaire.

2· Saint Paul. —a) Dans les Actes. —Toolmire L- ĸ :

être la prédication aux Juifs monothéistes et aux gentils. Le dogme de la création était admis chez les uns ; chez les autres, c'était de par la nature des choses le premier à inculquer. Pierre et Jean commencent leur prédication devant les sanhédrites à la mission de Jésus-Christ; les fidèles proclament Dieu créateur de toutes choses, Act., iv. 24; saint Paul devant les Grecs débute au contraire par la création : *annuntiantes vobis converti ad Deum vivunt qui fecit cælum et terrain et omnia quæ in eis sunt.* Act., xiv, 14. A Athènes sur l'Aréopage il a précisément devant lui le matérialisme épicurien et le panthéisme stoïcien, Act., xvii, 18, 32, aussi prêche-t-il, comme le dieu inconnu, le créateur et seigneur du monde, *i* ποιήσα τον κόσμον καὶ πάντα τα ἐν αὐτω..... ουρανού καὶ γη κύριο . Act., χνιι, 24. Si le dieu du stoïcisme est conçu comme immanent, le vrai Dieu n'est pas moins intimement présenta chacun de nous, *in ipso enimvivimus, et movemur et sumus,* 28, si bien que l'apôtre ajoute : comme l'a dit un de vos poètes, nous sommes de sa race, του γὰρ καὶ γένο ἐσμέν. *Ibid.,* 28. Ces mots ont un sens sûrement panthéiste chez le stoïcien Aratus, cf. W. Montgomery, *The quotation from. Epimenides, in Act.,xvtt, 28,* dans *Expository Times,* 1907, p. 288, mais dans une citation de ce genre toute approbation n'est pas forcément absolue, si tout le reste de la doctrine marque assez la divergence d'idées. Ainsi agiront saint Justin, Athénagore, Clément d'Alexandrie, quand ils invoqueront à l'appui de leurs thèses poètes et philosophes païens.

b) *Les premières Épitres.* — Aux fidèles, la création est rappelée comme le principe qui doit régler leur conduite. « Nous savons, écrit-il, I Cor., vm,6, qu'il n'y a pas de Dieu, si ce n'est qu'un seul. Et en effet bien qu'il y en ait qui portent le nom de Dieu au ciel et sur la terre,... cependant pour nous il n'y a qu'un Dieu, le Père, de qui sont toutes choses, ει Θεό ὁ πατὴρ, ἐξ οὑ τα πάντα, et nous à lui, et un Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes nous-mêmes. » I.emonnyer, *Épitres de S. Paul,* 4e édit., in-12, Paris, 1906, p. 131. C'est bien la conception de l'Ancien Testament. Jahvé est le vrai Dieu parce qu'il est le créateur, et partant le seul dont il faille tenir compte. Il importe aussi de le noter contre ceux qui voudraient voir dans l'expression πατὴρ τὼν ὁλων, πατὴρ παντοκρὰτωρ, etc., une déformation de la paternité divine prêchée par Jésus-Christ, Kattenbusch, *Das apostat. Symbol,* in-8», Leipzig, 1900, t. n, p. 530; la création est ici comme dans πατὴρ πάντων, Eph., ιv, 6; cf. Heb., il, 11, 12, le titre premier de la paternité : la filiation par le salut messianique le suppose et le complète. L'action créatrice est plus analysée encore : « C'est de lui et par lui et pour lui que sont toutes choses. » Rom., xi, 36. Il est « celui qui vivifie les morts et qui appelle ce qui n'est pas comme s'il était, καὶ καλοῦντο τὰ μὴ ὀντα ὡ ὀντα ». Rom., IV, 17. Le terme καλέω peut s'entendre, sans affaiblir en rien l'affirmation de la toute-puissance divine â l'égard du néant, soit de l'appel à l'existence, soit de l'appel au salut. Cf. Rom., vm, 30; Lemonnyer, *op. cit.,* p. 273. Toutes choses sont œuvres de ses mains, Rom., I, 20, 25, quelle que soit l'exégèse donnée à ἀπὸ κτίσεω . Comely, *In Epist. ad Roni.,* in-8°, Paris, 1896, t. I, p. 84. Enfin dans ses décrets éternels, « ceux sur lesquels son regard s'est arrêté d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour que celui-ci soit un premier-né parmi beaucoup de frères. » Rom., vm, 29. Le sens précis de ce passage, à savoir la conformité des ׀ lus avec Jésus glorifié, Lemonnyer, *op. cil.,* p. 3ul, ou même la conformité quant à la glorification du corps, Cornely, op. *cit.,* p. 454, a peu de rapport avec notre sujet, mais le texte est important par les perspectives qu'il ouvre sur le rôle du Christ comme archétype, et par l'exégèse qu'il a reçue chez les Pères. Cornely, *ibid.,* p. 449 sq.

c) *Les Epitres de la captivité.* — Le commencement de la spéculation hétérodoxe, la pseudognose, M8r Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* in-8», Paris, 3e édit., 1907, t. i, p. 66 sq., amène saint Paul à développer cette doctrine. Les deux Épitres aux Ephésiens et aux Colossiens, réclamées par des besoins identiques, enseignent, contre la multiplicité des intermédiaires, l'unicité stricte du créateur, « un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et père de tout, πατὴρ πάντων, qui est au dessus de tous, et agit en tous et est en tous. » Eph., tv, 5, 6. Le rôle du démiurge se précise : « image du Dieu invisible, engendré avant toute créature, προτότοκο πάση κτίσεω . » Col., I, 15. Il y a lieu de rapprocher cette expression *image* de Il Cor., iv, 4; Heb., I, 3; Phil., Il, 6. Cf. Lemonnyer, *op. cit.,* t. n, 1905, p. 51. « En lui tout a été créé... Tout a été créé par lui et pour lui. Et lui-même il est avant tout et c'est en lui que tout subsiste, et lui-même il est la tête du corps de l'Église, en ce qu'il est le principe, δ ἐστιν ἀρ·/ή, le premier-né d'entre les morts..., parce qu'il a plu à la plénitude, παν τὸ πλήρωμα, de faire en lui son séjour. » Col., i, 16 sq. ; Lemonnyer, *ibid.,* p. 53. On voit l'opposition entre ce Fils-démiurge, en qui réside tout le plérôme, et les éons gnostiques dont l'agrégat constitue le Dieu souverain, πλήρωμα. Fait remarquable, ce qui, Rom., xi,36, était dit du Père, est appliqué ici au Fils, Col., i, 16, 17, comme Heb., i, 10, lui attribuera,sans prévenirdavantage,lerôle decréateur donné manifestement, Ps. ci, 26-28, à Jahvé lui-même.

d) L'Epitre aux Hébreux marque, semble-t-il, un égal progrès de la spéculation théologique. Le fait de la création est mentionné, i, 10; cf. Ps. ci, 26; Heb., ni, 4; iv, 3; XI, 3, et Dieu qui en est le principe en est aussi la fin, n, 10. L'auteur de la création c'est aussi le Fils, comme ministre du Père, δι'οὑ καὶ ἐποίησεν του αιὼνα , ι, 2, ou comme le Père lui-même, car par un changement curieux analogue à Heb., 1, 10, le t- 3 du c. m, donnant le Fils comme auteur de toutes choses, le t. 4 du c. ni continue : or c'est Dieu qui construit tout, comme il a créé le monde, il le conserve, lleb.,n,3, et cela par une parole qui est toute-puissance, comme dans Gen., i. Sanctificateur, il a avec ceux qu'il sanctifie une commune origine;et voici bien encore la paternité divine appuyée sur la création, II, 11; les hommes sont ses frères, 11, 12,17; il est le premier-né de Dieu, i, 6. Enfin ce démiurge est décrit, dans les termes de Sap., vu, 25, 26, le rayonnement de la gloire du Père, i, 2. Voir plus loin.

3» *Saint Jean. — Le fait* de la création *ex nihilo* est impliqué par les déclarations de Jésus : il existait chéri et glorifié par le Père avant la constitution du monde. Joa., vm, 58 ; XVII, 5, 24. L'hypothèse d'une matière éternelle et indépendante semble suffisamment exclue par i, 3 : l'amplitude des termes le suggère, πάντα — οὐδέν, aussi bien que le choix des mots, γίγνομαι, non γεννάω. Le texte, vm, 25, *Tu quises·?... Principium qui el loquor vobis,* est d'une exégèse trop contestée pour être invoqué utilement.

Le *rôle d'intermédiaire* est accusé plus nettement que dans les écrits précédents. Le Fils est l'envoyé, le ministredu Père,iv,34; v,43; vi,38; vm, 28; vm, 42; il reçoit des ordres, vm, 28, 29; xn, 49; xv, 10; xiv, 31 ; il ne peut rien de soi, v, 19 sq., et le Père, en un sens, est plus grand que lui, xiv, 28. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique,* 3» édit., in-8», Strasbourg, 1864,l. VII, c. vi, t. n, p. 435 sq. Son rôle de démiurge et sa nature sont exprimés dans les deux premières strophes du prologue, 1, 1-5; cf. i, 10.

1. Au commencement était le Verbe
Et le Verbe était Θ ὁ;) en Dieu
Et Dieu était le Verbe.

2. Il était au commencement ('■ηρή) en Dieu.
Et tout par lui a été fait:
Et sans lui ne s'est fait rien
3 *a.* De tout ce qui a été fait. — En lui était la vie.

Ou, en commençant une strophe nouvelle, sans rejet :

3 *b.* En ce qui fut fait il y avait vie;
El la vie était la lumière des hommes.

Vie naturelle, pense M. Van lloonacker, *Peinte d'hist. ecclés.,* Louvain, 1901, t. n, p. 7 sq. ; le Verbe vivant qui était venu, d'après M. Loisy, *Etudes évangéliques,* in-8», Paris, 1902, p. 130 sq. Ou encore :

3 c. Ce qui a été fait était vie en lui;

on bien :

3 *d.* Et sans lui ne s'est fait rien
De ce qui a été fait en lui. Il était la vie
Et la vie était la lumière des hommes.

Ile ces quatre traductions la seconde a de bonnes raisons dans le rythme, le parallélisme des vers et des strophes; la première a pour elle le plus grand nombre de manuscrits et de Pères. .Maldonat, *In IV Euangelia,* in-fol., Paris, 1868, p. 1245 sq.; Calmes, *L'Évangile selon S. Jean,* in-8», Paris, 1904, p. 81. Il suffit de faire remarquer ici comment la première leçon *a* et surtout la quatrième *d* adoptée par les manichéens, la troisième c suivie par Origéne donnaient occasion d'étudier les rapports du Verbe avec les créatures et leur préexistence en lui.

Le nom du Verbe de saint Jean est celui du démiurge de Philon, ou plutôt ce qui complique singulièrement la question des dépendances, c'est celui d'un des principes du monde chez Héraclite, Zénon. Platon, Philon et les Alexandrins. Cf. Lebreton, dans les *Eludes,* t. cvi, p. 85 sq., 310 sq., 764 sq. Il n'appartient pas à cette étude d'examiner à fond la question du Logos johannique ; il convenait seulement de noter ici l'apport du quatrième Évangile; nous aurons l'occasion de l'invoquer encore en traitant plus spécialement du créateur et de la cause exemplaire de la création.

ni. ÉPOQUE patristique. — l» *La littérature chrétienne jusqu'à saint Hippolyte.* — « L'idée de la création *ex nihilo,* écrivait Vacherot, *Histoire critique de l école d'Alexandrie,* t. I, p. 132, est chrétienne, et encore la doctrine des premiers Pères est obscure et indécise sur ce point. » D'autres auteurs ont voulu môme en reculer l'origine jusqu'à l'époque scolastique. *Non tam refellendi, quant monendi ut scienliæ suæ consulant,* écrivait Mosheim, *Dissert, de creatione ex nihilo,* dans *Système intellectuel de Cudworth,* in-4", Leyde, 1773, p. 288, cité par A. Vanhoonacker, *De rerum creatione ex nihilo,* in-8», Louvain, 1866, p. 145. On a pu apprécier la valeur de ces thèses à l'égard de la théologie biblique; il reste à poursuivre l'enquête parmi les écrivains ecclésiastiques.

L importance de ce dogme est telle que les Pères, à des titres divers, devaient être amenés à le rappeler constamment. Tout autre est cependant leur manière de s'exprimer suivant qu'ils s'adressent aux païens ou aux fidèles. Il conviendrait de distinguer leurs œuvres catéchétiques ou dogmatiques, apologétiques, polémiques. Un but différent détermine des procédés variés et réclame une règle de critique appropriée.

A la première classe des écrits dogmatiques appartiennent les instructions adressées aux fidèles. A considérer seulement ce fait que la création, au moins sous son concept imprécis, est un dogme universellement reçu des chrétiens, on comprendra que nos auteurs n'aient pas à s'appesantir sur ce point : la création sera généralement présupposée; on insistera davantage sur les faits évangéliques et sur la doctrine plus spécifiquement chrétienne du Nouveau Testament. Les dogmes de la trinité et de l'incarnation, la morale du Christ, la parousie ont, en effet, une tout autre valeur religieuse. Cependant il faut s'attendre à voir les Pères rappeler à la piété ces prérogatives si glorieuses à Dieu d'être l'auteur de toutes choses, et appuyer sur ce titre les devoirs absolus de l'obéissance.

« En premier lieu, dit la Didaché, tu aimeras le Dieu qui t'a fait, » c. i, n. 2, Eunk, *Apostol. Vâter,* in-8», 190I, p. 1, et l'Épitre de Barnabé reprenant ces mots ajoute : « Tu révéreras celui qui t'a formé, » x, 2. *Ibid.,* p. 29. Le fidèle devra recevoir toutes choses comme des biens, ειδω στι ἀτερ Θεοῦ οὐδέν γίνεται, *ibid.,* nt, 10, ρ.3, et voici sa prière après l'eucharistie : « C'est vous, ô maître tout-puissant, παντοκράτωρ, qui avez produit toutes choses pour votre nom, ἴζτισα τὰ πάντα ἑνεκεν τοϋ ὀνοματὸ σου. » *Didaché,* 3-5, *ibid.,* ρ. 5.

Le Pasteur écrit : Avant tout crois qu'il n'est qu'un seul Dieu, qui a tout produit du néant à l'être, ὁ τὰ πάντα κτίσα και καταρτίσα και ποιήσα ἐκ τοῦ μὴ οντο εἰ τὰ εἶναι τα πάντα. *Hand.,* ι,10, Funk, *op. cit.,* ρ. 165. Cf. *Vis.,* i, 5, *ibid.,* p. 145. Toute la création est supportée par le Fils de Dieu. *Sim.,* IX, xiv, 5, *ibid.,* p. 224.

La création est plus fréquemment rappelée par saint Clément, soit par les titres donnés à Dieu, ὁ δημιουργὸ και πατὴρ τῶν αἰώνων, *l Cor.,* xxxv, 3, Funk, *op. cil.,* p. 52; cf. *l Cor.,* xtx, 2; χχιιι, 1; ι.χιι, 2, ou se trouve en même temps employé le nom de Père; et, avec prédominance de l'idée de maître souverain, δεσπότη , *ICor.,* vu, 5; vm,2; xi. l ; xx, 8, 11; xxiv, 1, 5; xxxvi, 2, 4; xi,, 1, 4; χι.ιχ,β; i.ii. 1; lv, 6; lvi, 16; lix, 4; lx, 3, 4; i.xi, 1, 2, 3, ι.χιν, 1; soit par une description plus étendue pleine de réminiscences bibliques. *l Cor.,* xxxm, *ibid.,* p. 50, 51 ; ι.χ, I, p. 66.

A défaut de discussions méthodiques sur la création, cette première classe d'écrits nous effre donc de précieux témoignages. En particulier, il convient de noter cet usage de désigner Dieu comme l'auteur tout-puissant de l'univers; il explique l'emploi des termes πατὴρ τῶν ὁλων, πατὴρ και κτίστη , πατὴρ παντοκράτωρ, qui par la suite vont devenir prédominants. Cf. Kattenbusch, *Taufsymbol,* t. Il, p. 536, cf. p. 515 sq., 520, note 68, 522 sq. Les expressions d'Hermas, *Hand.,* i, seules sont très explicites sur la production ἐκ τοῦ μὴ οντο ; on sait par ailleurs le succès de ce livre. Saint Irénée relève ce passage comme une citation de l'Écriture, εἰπεν ἡ Γραφή, *Cont. hær.,* l. IV, c. xx, n. 2, *P. G.,* t. vu, col. 1032; il est aussi invoqué par Origène. *De princip.,* I. II, c. I, n. 5, *P. G.,* t. xi, col. 185, 186; *In Joa.,* torn, i, n. 18, *P. G.,* t. xiv, col. 53.

La polémique amènera d'elle-même des exposés plus précis et des affirmations plus catégoriques.

A côté du polythéisme populaire, ou l'imagination a plus de part que la pensée philosophique, mais où la dépendance originelle des dieux à l'égard de la matière entraîne toujours, par une logique instinctive, quelque restriction de leur pouvoir souverain, les écoles se partagent entre le matérialisme d'Épicure et de Lucrèce, l< panthéisme stoïcien de Sénèque, Épictète, Marc Aurèh- et un éclectisme flottant ou prédomine tantôt l'inlluenc< de Platon, tantôt celle d'Aristote. Enfin, dés les premiers jours du christianisme, avec la préoccupation d'expliquer soit l'origine du mal, soit la coexistence de l'Être infini que la raison perçoit nécessaire et du fini donné par l'expérience, la gnose produit un pullulement morbide de sectes hérétiques. Le platonisme et l- philonisme, le dualisme parsiste et les doctrine- l dhiques, le dogme chrétien et les rêveries de la pnt dans chacune une influence qu'il est dif: préciser dans le détail. C'est un panthéisme id- - .- - avec Valentin, émanatiste avec Carpocrate, le duahsr avec Basilide et Saturnin, des systèmes hybrides Lvru.

d'emprunts multiples avec les naasséniens et les ophites. Toutes ces hérésies s'accordent en général à regarder la matière comme le principe même du mal ou comme le terme dernier des dégénérescences de l'infini : en conséquence elles soustraient en général le monde à l'action immédiate du Dieu suprême pour en faire l'œuvre d'un démiurge inférieur. Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* 3° édit., in-8°, Paris, 1907, t. t, c. xi, p. 153 sq.

Le premier des apologistes, Aristide, réfute tour à tour les conceptions idolàtriques de Chahlée, de Grèce, d'Égypte. En voyant le mouvement nécessaire de toutes choses, il a conclu à un moteur divin, ἀπροσδέη, en qui lout subsiste, δ:' αὐτοῦ τὰ πάντα συνέστηχεν, qui a tout créé pour l'homme, c. i; les éléments ne sont pas dieuXj mais corruptibles et muables, produits du néant, ἐκ τοὺ μὴ δντο παραχΘέντα, par l'ordre du Dieu véritable. c. iv; quant aux chrétiens, « ils connaissent Dieu et croient en lui, créateur du ciel et de la terre, en qui sont toutes choses et de qui sont toutes choses. » Cf. Robinson, dans *Texts and Studies,* in-12, Cambridge. 1893, 1.1, p. 48; Hahn, *Bibliolhek der Symbole,* 3'édition, in-8°, Breslau. 1897, p. 3; *Vie de Barlaam el de Joasaph,* c. xxvi-xxvm, *P. G.,* t. xcvt, col. 1168-1124.

Que l'Epitreà Diognète soit ou non, comme le veulent Kihn et Doulcet, de la main d'Aristide, on notera sur le sujet présent de frappantes analogies. Cf. Robinson, *op. cil.,* p. 95-97. Dieu y est aussi celui qui a fait le ciel et la terre, οὐδενὸ ἂν προσδέοιτο, c. Ill, 4; les choses ont élé produites, ει χρήσιν ανθρώπων, c. tv, 2. Ce ne sont pas les hommes mais Dieu même, ἀλλ' αυτὸ αληθὼ δ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστη καὶἀόρατο Θεὸ, qui a enseigné la doctrine chrétienne, ayant envoyé le démiurge, αυτὸν τον τεχνίτην καὶ δημιουργόν τῶν ὁλων, c. νπ, 2; νιιι, 10. Funk, *op. cit.,* p. 137,139.

La pensée de saint Théophile d'Antioche est remarquable de netleté. Dans un traité où s'accuse fréquemment la dépendance du *Tiniée* el du *De opificio mundi* de Philon, cf. Freppel, *Saint Irénée,* in-8», 3' édit., Paris, 1886, xm» leçon, Platon, dit-il, reconnaît Dieu, ἀγέννητον καὶ πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν ὁλων, mais si la matière est aussi αγέννητο, Dieu ne peut être celui qui a tout fait, ποιητὴ τῶν ὁλων, inengendrée, la matière serait égale â Dieu. Or c'est le caractère propre de Dieu de produire du néant, Θεοὺ δὲ ἡ δύναμι ἐν τούτω φανεροῦται, ϊνα ἐζ οὐκ δντων ποιὴ ὁσα βούλεται. C'est là ce qui fait son excellence, τὸ ἐξ οὐχ δντων ποιεῖν χαι δσα βούλεται, καθὼ βούλεται. .4d *Aulol.,* l. II, c. tv, *P. G.,* t. vi. col. 1052, 1053; cf. c. xm, col. 1072. C'esf, dit-il, l'enseignement inspiré des prophètes : tout de rien, rien de coélernel à Dieu, οὐ γὰρ τι τὼ Θεὼ συνήκμασεν..., rien de préexistant au monde que le Verbe, c. x, col. 1064. 1065; cf. I. I, c. m, iv, col. 1028, 1029.

Athénagore est loin de cette précision. Le Verbe, dit-il, esl engendré pour devenir la forme et l'acte, Ιδέα καὶ ἐνέογεια, de la matière. *Legal.,* c. x, *P. G.,* t. vt, col. 909. S'il distingue Dieu de la matière, c'est par les termes platoniciens, τὸ ἀγένητον καὶ τὸ γενητόν, τὸ ·,ι και τὸ οὐχ δν, et dans le rapport de l'argile au potier, ὡ γὰρ ὁ κεραμεὺ καὶ ὁ πηλὸ, *ibid.,* c. XV, col. 920, et si la matière n'est pas plus ancienne que Dieu. ce;>endant la matière appelle l'ouvrier, comme l'ouvrier appelle la matière, δεῐδὲ χαίτη υλη τεχνίτου και ὔλη; τ τεχνίτη. c. Xis, col. 929. Le pouvoir d'ordonner la matière informe, ἀμορφαν οὐσαν, entraine d'ailleurs celui de ressusciter les morts. *De resur.,* c. in, col. 980. Sans doute, notre auteur écrit sa *Legatio,* pour faire ressortir les analogies de doctrine, plutôt que pour accentuer les divergences. Cf. dom Maran, *ibid.,* col. 37. La restriction την παρ' αυτοὶ: νενομισμένην ἀμορφαν οὐσαν, *De resur.,* c. III. col. 980, sa dissertation sur l'unicité de Dieu, *Legal.,* c. vui, col. 905. doivent être prises aussi en considération, mais en somme on chercherait en vain chez lui un texte décisif sur la création *ex nihilo.*

Tel est aussi, à ne prendre que les textes sûrement authentiques, le cas de saint Justin, dont les deux Apologies avaient paru peu avant la *Legatio.* Sa doctrine serait hors de tout soupçon, si la *Cohortatio* était son œuire indiscutée. On y distingue ποιητὴ et δημιουργὸ, n. 22, *P. G.,* t. vt, col. 281; une matière increéée serait, dit-on, égale à Dieu et indépendante, n. 23, col. 284; n. 25, col. 286. Cf. *Dial, ami Tryph.,* n. 5, col. 489. Quant à ses ouvrages d'attribution certaine, on peut trouver une bonne présomption dans l'emploi prédominant qu'il fait des expressions πατὴρ τῶν ὁλων, κτίστη, γεννητὼρ τῶν απάντων ; voir la liste, Borneman. *Zeitschrift fur Kirchengosehichte* 1879, t. il, p. 8, 10, complétée par Katteubusch, *cil.,* t. n, p. 520, et note 65, 66; de même dans l'opposition qu'il accentue entre l'ἀγέννητο unique et les γεννητὰ; mais en tirer avec quelques auteurs une preuve absolue de sa croyance à la créaiion *ex nihilo,* c'est oublier que le langage de ce Père est tout platonicien et que ce même langage se rencontre dans Platon avec des conceptions plutôt dualistes. Cf. A. Vanhoonacker, *De rerum creatione ex nihilo,* p. 159-175

Il conviendrait de distinguer ses écrits apologétiques et ses traités polémiques. Dans les premiers, ou bien il argumente *ad hominem;* ainsi dans le fragment d'attribution douteuse, *De resurrectione,* c. vt, col. 1581, ou bien il insiste sur l'aflinilé des dogmes chrétiens avec la philosophie profane : On nous croira platoniciens, *A/iol., I,* n. 20, col. 357; c'est que Platon a pris à Moïse sa matière amorphe, ὔλην αμορφον. *Ibid.,* n. 59, col. 415; cf. n. 10, col. 340. C'est pourtant conclure trop vite que l'accuser d'être inconsciemment dualiste, de l'être « plus que Platon luimème ». De Faye, *Influence du Tiniée de Platon sur la philosophie de Justin martyr,* dans la *Bibliothèque des Hautes Études,* 2e série, t. vit, p. 182, 184. Cf. Vacherot, *op. cit.,* t. I, p. 231. C'est oublier son but : faire ressortir les analogies, pour prouver qu'on poursuit, non les doctrines chrétiennes, τὰ ὁμοια λέγοντε, mais le seul nom du Christ, μονοί μισοὐμεθα δι'δνομα τοὺ Χριστοὺ, I, n. 24, col. 364; c'est négliger ses réserves : l'identité n'est qu'apparente, Πλὰτωνο δὸζομεν λέγειν δὸγμα, I, n. 20, col. 357, ou partielle, ἐνια δὲ καὶ μειζὸνω καὶ [Θειοτέρω] λέγομεν. *Ibid.* Écrivant à un prince qui professait le monisme, il n'était pas tenu de réfuter le dualisme, et pouvait parler du démiurge et du père de toutes choses sans être platonicien strict, tout comme il parlait du λὸγο σπερματικὸ sans être stoïcien. L. Feder, *Justins des Mârlyrers Lehre von J. C.,* in-8°, Fribourg-en-Bri-gau, 1906, p. 135 sq. Il réfute en elle! le stoïcisme, en montrant la contradiction qui existe entresa morale élevée et le déterminisme qui découle nécessairement du panthéisme. *Apol.,* n, n. 7, 8, col. 456 sq. Mieux vaut dire que « l'intelligence de cet écrit [le *Tiniée]* n'est pas en rapport avec la séduction qu'il exerce sur les esprits ». De Faye, *op. cit.,* p. 181, note. Le concordisme de saint Juslin, comme il arrivera tant de fois, est plus verbal que réel; il a pris à tort la matière amorphe de Platon, *'limée,* 30, 51; cf. Ritter, *ttistor. phil. græc.,* 8· édit., in 8°, Golha, 1898, n. 33l sq.. pour la matière chaotique de l'Écriture. Gen., i, 2: Sap., XI, 18.

De ses ouvrages polémiques, en dehors du Dialogu· avec Tryphon, rien ne nous est parvenu. C'est beaucoup de savoir pourtant que le premier de tous, dans son *Syntagma,* il réfutait les thèses gnostiques. Comment le faire sans s'expliquer sur l'origine première de la matière? C'est aussi un fort argument en faveur de son orthodoxie, que, d'une part, en énumérant ses

ouvrages, Eusèbe, *II. E.,* l. IV, c. xvin, xxix. *P. G.,* t. xx, col. 373, 400, et Photius, *Bibliulh.,* cod. 125, *P. G.,* t. cm, col. 40.7, n'aient rien trouvé à lui reprocher sur ce point, que, d'autre part, ceux qui dépendent de sa pensée, comme saint Irénée et Tatien, soient des plus expliciles sur la création *ex nihilo.* Il convient encore de mentionner ici ses spéculations sur le démiurge, Feder, o/>. *cil.,* p. ni, 79 sq., 123 sq., 131 sq., et leur inlluence sur les apologistes suivants.

Les déclarations de Tatien, son disciple, sont formelles. Avant loutes choses bien est seul : tout préexiste en lui, et son Verbe soutient tout en lui; il naît le premier, τούτον ισμεν τού ζόσμου τήν ἀ;,χήν. *Oral. adv. Grève.,* n. 5, *P. G.,* t. vi, col. 813, 815. Cf. S. Justin, *Dial.,* n. 61, 62, col. 613, 617. Le Verbe produit lui-même la matière dont il a besoin, αυτό έαυτώ τήν ὕλήν δηνιουργήσα ; car la matière n'est pas sans commencement, -ζναρχο , comme Dieu. *Oral., n.ô,* col. 817. L'exégèse commune de Prov., VIII, 22, εζτισέ με αρχήν, la comparaison commune de la torche, *Oral.,* n. 5, col. 817; S. Justin, *Dial.,* n. 61, 128, col. 616, 776, l'idée commune de la génération du Verbe dans la créalion, *ibid.,* rendent bien vraisemblable, dans ces passages mêmes, l'inlluence du maître sur le disciple. Saint Irénée, par ailleurs, qui nous garantit l'orthodoxie deTatien tant qu'il étudia sous saint Justin, *Conl. hier.,* l. I, c. xxvill, n. I, *P. G.,* t. vu, col. 690, aurait sans doute repris l'un et l'autre, s'il les eût trouvés en faute. Il sera donc difficile de ne pas tenir la pensée de saint Joslin comine pleinement justifiée par les explications très nettes du discours aux Grecs.

L'orthodoxie de l'évêque de Lyon nous garantit aussi celle du saint martyr. La réfutation du gnosticisme fait tout l'objet île son livre, et la tradition ecclésiastique sur la création de toutes choses, la matière y comprise, est l'argument auquel il se réfère constamment. *Cont. hær.,* I. I, c. x, n. I, *P. G.,* t. vu, col. 550; c. xxn, n. 1, col. 669; I. II, *præf.,* col. 709; c. x, n. 2, 3, col. 735 sq. Cf. llahn, *Hibliolhek der Symbole,* n. 5, p. 6 sq. Il affirme expressément, comme doctrine apostolique, un Dieu unique, créateur de toutes choses, celui même à l'égard de qui le Christ « a prêché l'adoption des enfants qui est la vie éternelle ». L. Il, c. xi, n. 1, col. 737. Or c'est le propre de Dieu, remarque-t-il, de créer *ex nihilo,* I. II, c. x, n. 4, col. 736; il a tout fait par ses mains qui sont le Verbe et le Saint-Esprit, I. V, c. XXViii, n. 4, col. 1200; ainsi la création est œuvre commune des trois personnes. Cf. I. IV, c. xxxvm, n. 3, col. 1108. A signaler au passage cet argument : tout panthéisme émanatif est condamné de ce chef que l'émanation ne saurait être d'autre nature que son principe. L. H, c. xvn, n. 7, col. 764. Enfin contre toutes ces sectes qui présentent l'univers comme l'œuvre d'un démiurge mauvais, saint Irénée affirme au contraire qu'il a pour principe la bonté de Dieu, *non quasi indigens Deus hominibus, sed ut haberet* rn *quem collocaret sua beneficia;* il ne crée point pour son avantage, car au service d'un tel maître ce sont les serviteurs qui profitent, *qui in lumine sunt, non ipsi lumen illuminant sed illuminantur.I,.* IV, c. xiv, n. 1, col. 1010. La *Demonstratio aposlolicæ prtediealionis,* récemment découverte, Dr Karapet, *Des heiligen Ircnâus Schrifl zum Enveise der aposlolischen* l *crlcündigung,* in-8», Leipzig, 1907, dans *Texte und Enters.,* t. xxxi, l'asc. ler, sous forme catéchélique, et non plus polémique, expose la même doctrine, l'unicité du créateur, son identité avec le Dieu suprême, sa bonté, le rôle du Eils et de l'Espril, mains du I'ere. C. tv, v, vi, n. 3 sq. Nous aurons l'occasion, dans l'examen plus détaillé des problèmes, de renvoyer fréquemment au *Contra hæreses.* Si l'ordre y manque et si la documentation est parfois en défaut, il abonde du moins en déclarations précises. Platon a exercé sur le saint évoque comme sur les auteurs précédents, un ascendant véritable; mais c'est un maître que l'on quille à l'occasion, et dont Irénée sait reprendre, dans la gnose, l'influence fâcheuse.

La lutte contre cette hérésie se poursuit en Occident avec Tertullien et saint Hippolyte.

Le dogme de la créalion est affirmé par le célèbre juriste en formules singulièrement précises, *regula est autem fidei... unum omnino Deum esse, nec alium prieler mundi creatorem qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum.* Cf. *De prescript., c.* xiii, *P. L.,* t. n, coi. 26. Tel est l'enseignement de Home, *unum Deum novit creatorem universitatis. Ibid.,* c. xxxvi, coi. 49; *Apologet.,* c. xvm, *P. L.,* t. i, coi. 378. Dans le traité contre Hermogene, le seul qui nous reste des deux ouvrages dirigés par lui contre cet hérétique, il utilise, ce semble, saint Théophile d'Antioche, et se raille des *materiarii,* partisans d'une matière éternelle, *Adv. llernwg.,* c. xxv, col. 219; *superest uti Deum omnia ex nihilo fecisse constet. Ibid.,* c. xvt, col. 212. Ainsi Dieu sera-t-il le premier des êtres, *sic omnia post illum, quia omnia ab illo, sic ab illo quia ex nihilo,* c. xvn, *ibid.,* et il résout l'objection qu'on pourrait lirer de Gen., l, 1, 2. *Ibid., c.* xxv sq., col. 219 sq. Marcion lui donne occasion d'articuler la même doctrine, *Adv. Marcion.,* I. I, c. H sq., col. 218 sq. : une matière éternelle serait égale à Dieu. *Ibid.,* c. xv, col. 263. Le modalisme de Praxéas l'amène à définir que la nature divine étant unique, il n'est en Dieu qu'une seule puissance, puisqu'il n'est qu'une seule substance, zldr. *Prax.,* c. It, col. 157. Dieu est seul créateur, en tant que la créalion n'est l'œuvre d'aucune autre nature; il ne crée point seul cependant, en tant q u'il opère par son Fils, c. xtx, col. 178. Le traité contre les Valentiniens est une exposition préliminaire plutôt qu'une réfutation scientifique, mais exposer ces rêveries, c'est, dit-il, les réfuter *: etiam solummodo demonstrare destruere est. Ado. valent.,* c. in, vt, col. 546, 550. Au c. v, l'auteur nous indique ses sources et rend hommage à ses devanciers Justin, Miltiade, Irénée, dont il résume ici le I. I, et Proculus.

Vers le début du in« siècle, saint Hippolyte publiait sa somme *(Syntagma)* contre toutes les hérésies, puis une trentaine d'années plus tard l'ouvrage aujourd'hui connu sous le nom de *Philosophoumena.* Le premier ouvrage, décrit par Photius, *Biblioth.,* cod. 121, *P. G.,* t. cm, col. 401, ne nous esl point parvenu, mais de graves raisons donnent lieu de croire que nous en aurions un *epitome* dans le *Syntagma* du pseudo-Tertullien. Cf. *De priesevipl.,* c. xt.v sq., *P. L.,* t. n, col. 60 sq.; A. d'Alès, La *théologie de saint Hippolyte,* c. n, in-8', Paris, 1906, p. 71 sq. Le fragment contre Noet, *P. G.,* t. x, col. 804 sq., devrait être considéré, non comme la finale du livre contre Artémon, Bardenhewer, *Geschichte der allchr. Lilt.,* t. n. p. 514-, mais comme la dernière des hérésies réfutées par le *Syntagma.* Cf. Drœsccke, *Zum Syntagma des Ilippolytos,* dans *Zeitschrift fur wissenschafII. théologie,* 1903, p. 58 sq.; d'Alès, *op. cil.,* p. 75 sq. Comme il la jugeait plus importante, il la traitait avec plus d'ampleur. *P. G.,* t. xvi, col. 3370. Utilisant lui-même les écrits de saint Irénée et peut-être de sain: Justin el de Tertullien, il est lui-même mis a Contribution par Tertullien, cf. Noeldechen, *'lertullian vider Pra.ieas,* dans *Jahrbuch fur protest. théologie.* 1SS8, t. xiv, p. 576 sq., plus encore par saint Epi:' q le transcrit parfois mot pour mot, et par saint l Iritis. D'Alès, *op. cil.,* p. 72 sq. H nous si factoriser en quelques mots la doctrine de saint lyte en ce qui concerne le dogme présent.

Ce qui lui est commun avec ses devanciers - r: Irénée et Tertullien, qui ont formulé s» txalcii.

l'argument de tradition, c'est l'attachement à cette même règle de foi : laissant de côté le sens propre et les rêveries de la gnose, il faut se résigner à ne savoir de Dieu que ce qu'il en a enseigné lui-même. *Philosophy* proœm., *P. G.,* t. xvi, col. 3011 ; *Adv. Noet.,* c. ix, *P. G.,* t. x, col. 816 sq. C'est ensuite l'affirmation des mêmes points de doctrine. Le Père est le principe unique « de qui vient toute paternité, par qui, de qui toutes choses existent et nous-mêmes en lui ». *Ibid.,* col. 808; cf. n. 11, col. 820. Rien de coéternel à Dieu, n. 10, col. 817; mais son isolement n'est pas solitude, μόνο ὢν πολὺ ἦν. *Ibid.* Il a en lui-même son Verbe, par qui il opère toutes choses. *Ibid.* Ce Verbe, φῶ i/, φωτό , n'est pas un autre Dieu, *ibid.,* n. 10, 11, col. 817, car le Père et le Fils ne constituent qu'un seul principe d'opération, une seule vertu, ὅσον μέν κατὰ δύναμιν, εἰ ἔστι βεό , η. 8, col. 816; η. 10, col.817. Le Père commande, le Fils obéit, l'Esprit enseigne, n. 14, col 821. Dieu crée par un acte immobile de sa volonté, *ibid.,* fragm. t, col. 832; fragm. tt, col. 861, quand il veut, comme il veut, Θεὸ γαρ ?,v, vide. *Nuet.,* η. 10, col. 817, et si le *comment* de la création reste un mystère, *le fait* du moins s'impose à nous. *Ibid.,* n. 16, col. 825.

Ce qui est plus spécial à saint Hippolyte, c'est sa tentative pour expliquer l'origine de ces hérésies. Ce sont, dit-il, des déformations de doctrines philosophiques, « qui l'emportent par l'antiquité et la piété, » *Philosophy* proœm., *P. G.,* t. xvi, col. 3021, et les hérétiques ne sont que des plagiaires κλεψίλογοι. *Ibid.* A vrai dire, de même que sa connaissance des philosophes n'est pas de première main, mais paraît dériver de deux manuels contemporains, Deels, *Doxographi græci,* Berlin, 1879, p. 133 sq., ses explications sont parfois contestables : tels les rapprochements entre Marcion et Empedocle, entre le monisme d'Heraclite et le monarchisme de Noel. Il est plus heureux, quand il expose l'évolution interne des sectes gnostiques et leurs rapports de filiation.

D'ailleurs, avant de quitter ces hérésélogues d'Occident, il peut être utile de résumer leur œuvre à tous et d'esquisser une appréciation. Or, 1» au point de vue dogmatique : 1. le *créatianisme* s'affirme chez eux très net, à l'opposé du monisme panthéiste et du dualisme, avec tout ce qui le caractérise : unicité stricte du premier principe, liberté souveraine de son acte, bonté qui l'inspire; 2. *le rôle du Logos* est décrit par eux avec complaisance. C'est le démiurge. Toutefois leur *Logos* n'est pas un principe immanent comme dans le panthéisme d'Héraclile, d'Épicure ou de Chrysippe; ce n'est pas davantage un intermédiaire au sens gnostique. Par contre, certaines explications de son rôle ministériel, sa génération dans la création et pour la création, la distinction du Verbe interne, ἐνδιάβετο , et du Verbe externé, προφορικό , décèlent quelques traces de subordinatianisme. Les spéculations de la philosophie profane, sans les faire disparaître, ont altéré du moins quelque peu les données traditionnelles. — 2° Au point de vue critique, on peut rechercher sur les sujets qu'ils réfutent la valeur de leurs informations et de leur exégèse : 1. *les difficultés de la documentation* apparaissent de ce seul fait, que toutes les sectes gnostiques, comme ils l'ont noté, s'entouraient d'un profond mystère. Saint Irénée semble avoir fait des efforts appréciables, les *Philosophoumena* marquent un progrès. Saint Hippolyte s'est procuré des textes nouveaux. Par ailleurs, leur style tourmenté, les similitudes de mots, les rencontres frappantes d'idées mettent en défiance. Cf. G. Salmon. *The* cross *references in the Philosophoumena.* dans *Hermathena,* 1885. p. 389-402; Staehelin, *Die gnostischen Queilen les Hippolyts in seiner Hauptschrilt gegen die Hsereliker,* dans *Texte und Gnlersuch.,* 1890. t. vi. fasc. 3, estiment que notre auteur aurait été mystifié par quelque faussaire. Ces documents présenteraient avec quelques éléments authentiques un ensemble de variations habiles sur les thèmes classiques de la gnose. A l'encontre de cette opinion, M. de Faye, *Introductionà l'histoire du gnosticisme,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1902, t. xt.vi, p. 161 sq., met en relief les divergences de ces écrits et conclut à la multiplicité des auteurs. En tous cas, l'on s'accorde à reconnaître que nous n'aurions dans ces textes ni des pièces de première main, ni l'écho fidèle de la gnose primitive. — 2. *L'exposition différente* des systèmes chez saint Irénée, saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie, saint Épiphane, cf. Lipsius, *Zur Quellenkrilik des Epiphanias,* Vienne, 1865, avertit d'elle-mème que nos auteurs ont eu sous les yeux des textes divergents ou qu'ils ont entendu diversement des documents identiques. L'exégèse la plus profonde n'est certes pas celle du polémiste de Carthage. A-t-il vu dans les mythes Valentiniens l'idéalisme panlhéistique qu'ils cachent et le grave problème qu'ils prétendent résoudre? Ici encore, ce semble, les *Philosophoumena* marquent un réel progrès. L'auteur a signalé avec justesse toutes les dépendances doctrinales de la gnose relevées par la critique moderne : influence égyptienne, Amelineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien,* Paris, 1887, dans les *Annales du musée Guiniet,* t. xiv; influence des ophites, Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache,* dans *Texte und I'ntersuch.,* 1892, t. vin, fasc. 1, 2; influence baby lonienne, Anz, *Zur Erage nach dem Ursprung des Gnostizismus, ibid.,* 1897, t. xv, fasc. 4; influence des philisophes grecs déjà signalée par l'évêque de Lyon. Freppel, *Saint Irénée,* 1886, xiv« leçon. Dans cette besogne délicate, saint Hippolyte pèche sans doute par des rapprochements malheureux el forcés. « Dans l'ensemble, il a vu juste sur l'origine de la gnose. Moins sommaire que celle d'Iién;e, moins indulgente que celle de Clément d'Alexandrie, sa critique apparaît à qui l'envisage dans un recul suffisant fort instructive et d'ordinaire équitable. Un besoin excessif de simplification l'a trompé quelquefois sur la vraie nature du syncrétisme gnostique et lui fait renouer mal à propos le fil de certaines tradilions particulières... En dépit de certaines précisions malencontreuses, l'ensemble de ses jugements demeure. » A. d'Alès, *op. cit.,* p. 103; cf. p. 92-105.

Autre est la valeur de nos hérésélogues comme témoins de la foi, autre leur mérite comme historiens et apologistes. Docteurs chrétiens, ils ont affirmé la création dés la première heure avec grande netteté. Même à l'égard de saint Justin, on ne saurait garder un doute prudent. Historiens, leur documentation a ses lacunes. Apologistes et philosophes, leur réfutation reste dans ses grandes lignes comme sure et solide, si l'on considère qu'une ogdoade de plus ou de moins dans la série des éons augmente ou diminue bien peu les répugnances foncières de l'émanatisme ou du dualisme.

2» *Les Pères grecs jusqu'au vttp siècle.* — Nous retrouvons la gnose en Orient. C'est là son pays d'origine et le sol ou elle s'est le plus développée. La Judée et la Palestine comptent les dectes des cbionitcs, des élcésaïtes, des nicolaïtes, l'Égypte les naasséniens, les pérates, les ophites. Basilide professe â Alexandrie vers 130, Valentin vers 140, Carpocrate, un peu plus tard, sous Hadrien. La Syrie, d'où est sorti Simon, le patriarche de la gnose, voit dogmatiser à Antioche, au temps même de saint Justin, Ménandre, puis son disciple Saturnin.

L'école natéchétique d'Alexandrie se trouve donc en plein foyer d'hérésie; elle se trouve de plus au centre du mouvement philosophique le plus intense. Le platonisme, eu grand honneur dans ce milieu, n'est

pas sans y ressentir l'influence du judaïsme avec Aristobule.Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, xxn, *P. G.,* t. vin, col. 893. M. Bouillet a cru pouvoir conclure que les idées essentielles de Philon ont passé chez Plotin ». Cf. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales,* in-8», Paris, 1905, . 56. C'est Aristobule, cf. Eusébe, *Præp. evangel.,* I. XIII, c. xm, *P. G.,* t. xxi, col. 1097; c'est le pythagoricien Numénius, vers 160, qui voient dans Platon un plagiaire de Moïse, τί γὰρ ἐστι Πλἀτων ἡ Μωϋσή; ἀττικίζων. Clément d'Alexandrie, *loc. cit.,* et Origène louent dans ce philosophue ne connaissance égale de Platon et des Ecritures. *Cont. Cels.,* l. IV, c. t.i, *P. G.,* t. xi, col. 1112; I. I, c. xv, col. 684, et note 72. Ammonius qui sera le maître commun de Plotin et d'Origène, cf. Eusébe, *//. E.,* l. VI, c. xix, *P. G.,* t. xx, col. 564, avant de devenir le docteur du platonisme avait été chrétien. Sur la confusion entre les deux Origène et les deux Ammonius, *P. G., ibid.,* col. 565, note 17; cf. Plotin, édit. Didot, in-4", 1885, *prolegom.,* p. xvi sq. et noies; Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutesl. Kanons,* 1881, t. I, p. 3I-34.

A vrai dire, ce sont un peu toutes les philosophies, qui, dans l'éclectisme alexandrin, concourent à modilier le platonisme, mais il convient de relever spécialement l'influence de l'aristotélisme. Or llieroclès nous apprend que ce même Ammonius s'appliquait â montrer dans les dogmes essentiels l'accord de Platon et d'Aristote. Photius, *Ilibliolh.,* cod. 214, *P. G.,* t. cm, col. 701 sq., 705. Porphyre de son côté, *Plotini vita,* . xiv, fait voir dans la doctrine de Plotin la métaphysique d'Aristote condensée tout entière; il atteste, *ibid., c.* xiv sq., qu'il s'inspirait librement d'un autre maître alexandrin, disciple duStagyrite, Alexandre d'Aphrodise.

Il importait, sans oublieren rien l'influence stoïcienne, de signaler le rôle de ces facteurs dans le néoplatonisme. Si le platonisme parait ensuite aux docteurs alexandrins et bientôt â saint Augustin et au pseudo-Denys, d'assimilation si aisée, c'est qu'il a profité chez ses nouveaux interprètes d'influences monothéistes, sionistes, pourrait-on dire en un sens avec Exod., ni, 14; c'est encore qu'il a reçu de l'aristotélisme une première correction. La crise averroïste donnera lieu de signaler les affinités de la métaphysique aristotélicienne avec celle qu'implique, semble-t-il, le dogme chrétien de la création; elle fera de plus assister à une seconde retouche du platonisme par l'aristotélisme, ou du moins par ses interprètes scolastiques.

L'école chrétienne de saint Pantène devra à ces divers stimulants et son activité polémique et son effort plus profond de spéculation philosophique.

Chez Clément, les titres de χτίστη;, πατήρ τών όλων, etc., sont si fréquents qu'il est inutile de les relever. Cf. Kattenbusch, *op. cit.,* t. il, p. 520, 522. La comparaison entre le feu, ισχυρότατων τών στοιχείων καὶ πάντων κρατοὑν,et Dieu, παντοδὑναμο; ζα'ι παντοζράτωρ, *Eclog, prophet.,* n. 26, *P. G.,* t. ix, col. 712, forme antithèse curieuse au système d'Iléraclile, pour qui le feu était le Logos immanent. Aux stoïciens Clément concède l'existence du Logos, mais il l'exige transcendant, ἡμεῖ δέ ποιητήν μόνον αὑτόν ζαλοϋμεν χαϊ Λόγω ποιητήν. *Strom.,* V, χιν, I. IX, col. 132; cf. l, n, t. vin, col. 749; *Prolrepl.,* c. v, *ibid.,* col. 169. Aux basilidiens dualistes il représente que la matière n'est pas mauvaise pour n'ètrepas bonne en soi; qu'il n'existe qu'une seule substance et un seul Dieu, μια; μέν τή; ουσία; ουση ,ένδ δετού Θεού. *Strom.,* IV, χχνι, *ibid.,* col. 1373,1376. II affirme avec Philon que Dieu crée par bonté comme le feu brûle, *Strom.,* VI, xvi, t. ix, col. 369, mais il affirme aussi sa liberté, ἐζουσιο οἑ η τών αγαθών μετάδοσι; αὑ:ό>, *Strom.,* VII, νπ, col. 457, et il étend à l'encontre de Philon la providence jusqu'aux détails. *Strom.,* I, xi, l. vin, col. 749. II s'appuie sur Platon, mais parce que le nom même de non-être qu'il donne à la matière et les réserves qu'il fait sur la difficulté du problème, lui donnent lieu de croire, dit-il, que Platon tenait au fond pour l'unicité du premier principe, και μή τι μυστικότατα μίαν τὴν οντω; οὑσαν αρχὴν είδώ . *Strom.,* V, XIV. t. ιχ, col. 132. Cf. Eusébe, *Præp. evang.,* l. XIII. c. Xlii, *P. G.,* t. xxi, col. 1105. Aussi Clément consent-il, avec Platon, à appeler Dieu père du monde, ώ; Sv ἑκ μόνου γενομένου και ἐκ μή δντο; ὕποστἀντο . *Loc. cit., col.* 136.

Dieu, d'ailleurs, n'a besoin de rien : vouloir pour lui c'est faire. *Protrept., c. iv, P. G.,* t. vin, col. 164. Il est le principe de toutes choses, sans principe lui-même, ὁ Θεό; δέ ἀναρχο; αρχή τών ὁλων παντελή;. *Strom.,* IV, χχν, *ibid.,* col. 1372. Rien n'existant que s'il lui plaît, il ne hait rien de tout ce qui est. *Paid.,* l. I, c. vm, *ibid., col.* 325. Il est la raison d'être de toutes choses, *Strom.,* V, xu, t. ix, col. 121 ; en conséquence il est indémontrable par rien qui lui soit antérieur, et donc seul rigoureusement innommable. *Ibid.,* xu, XlII, col. 124. Voir Clément d'Alexandrie, col. 155.

« Ritter donne ici la note juste, dit M. Denis, *La philosophie d'Origène,* in-8», Paris, 1884, p. 140. Il admet la création dans son texte, mais il ajoule dans une note que la création de la matière est à peine affirmée et que néanmoins on chercherait vainement dans Clément un dualisme proprement dit. » Le jugement parait sévère. Il est en tout cas exact de noter que nous trouvons chez Origène des déclarations plus nombreuses et plus claires que chez son maître Clément.

La création *ex nihilo* est affirmée dans le *Periarchon* comme un dogme de tradition apostolique, *unies est Deus qui omnia creavit atque composuit, quique cum nihil esset* (ailleurs *ex nullis\ esse fecit universa,* I. I, præf., n. 4, *P. G.,* t. xi, coi. 117. Plus explicite encore : il s'étonne que de si grands philosophes aient pu professer la non-création de la matière, *hanc ergo materiam... nescio quomodo tanti ac tales viri ingenitam, id est non ab ipso Deofaciam... sed fortuitam... dixerunt... quod mihi perabsurdum videtur,et* il établit le dogme par la raison, par l'Écrilure, II Mach., vu. 28, ἐξ ουζ ὀ'ντων, et par l'autorité d'Hermas. *Mand.,* 1, Funk, p. 165. Cf. *Periarch.,* L 11, c. i, n. 4, 5, col. 185, 186. Il est difficile que des passages de cette importance aient été interpolés par Rufin; d'ailleurs, des affirmations aussi explicites se rencontrent dans ses autres écrits. *In Joa.,* torn, xxxn, n. 9, *P. G.,* t. xiv, col. 784; loin, i, n. 18, col. 53; Hahn, *Bibliothek der Symbole,* **p.H.** Le commentaire sur la Genèse auquel Origène iuirnême renvoyait Celse, *Coni. Cels.,* l. VI, c. χι.ιχ ,**P.** *G.,* t. xi, col. 1376, est perdu. Eusébe en a du moins conservé un fragment important, dont nombre de Pères se sont inspirés. *Præp. evang.,* I. Vil, c. xx, *P. G.,* t. xxi, col. 565. Cf. Origène, *In Gen., P. G.,* t. xu, col. 48. L'éternité de la matière y est longuement réfutée. L'un des arguments tiré de l'exacte proportion entre la quantité de la matière et le plan du créateur semble emprunté à Philon. Eusébe, *ibid.,* c. xx, col. 565; cf. c. xxt, col. 568. — Le démiurge dont la personnalitédislincteest douteuse chez le docteur juif a son individualité très nette chez Origène. 1l demeure cependant chez tous deux inférieurau Père, δεὑτερο; θεό;. Voir Logos. Lien, vertu, harmonie du monde, le Logos est chez l'un et l'autre presque tout stoïcien, *Periarch..* l. II, c. I, n. 2,3, *P. G.,* t. xi, col. 183, 184, mais il es, sûrement extérieur au monde non immanent. *C· ut Cels.,* l. VI, c. I.XXI, *ibid.,* col. 1406; l. IV, c. xiv. col. 1045, et note 54. Cf. Prat, *Origine,* in-12. 1 < 1907, p. 39 sq. La création temporelle, du moins s s'agit de notre monde actuel, parait à Origine tr-s *z*- · tement enseignée par la tradition, mais soit iηιï^-.η-ττ de Philon déjà perceptible dans Clément. **Iv**; · *cit.,* p. 146, 147, soit influence de l'apoca-cs-ue staê-

cienne, soit désir d'expliquer le titre de παντοκράτωρ qui, à la différence de παντοδύναμο;, implique exercice *actuel* de puissance, et dessein de justifier Dieu, aux yeux des hêr tiques, de toute apparence de changement, il admettra que Dieu a créé de toute éternité des mondes dont le nôtre n'est que l'évolution dernière. *Periarch.,* I. I. c. n, n. 10, col. 138; I. Ill, c. v, n. 1,3, col. 325 sq. Telle était aussi la solution néoplatonicienne. Cette explication ne sauvegarde l'immutabilité divine qu'aux dépens de la liberté; encore ne sauve-t-elle l'immutabilité que bien imparfaitement, si le créateur reste la raison de ces changements dans les mondes. Certaines formules donneraient aussi à entendre que la puissance créatrice est limitée : Dieu n'a créé d'êtres que ce que sa providence pouvait en embrasser. *Periarch..,* I. II, c. ιχ, η. 1, t. xi, col. 225. — L'objet de la création c'est tout ce qui est, même la matière. Dieu n'est pas l'auteur du mal, *Cent. Cels.,* 1. VI, c. i.v, coi. 1382, mais, dans la solution de ce problème de l'origine du mal et delà nature de la matière, la pensée du philosophe est. loin d'être toujours claire et toujours à l'abri de reproche. Pour en lever aux gnostiques l'occasion d'accuser Dieu de partialité, il admet qu'il n'a été créé à l'origine que des substances spirituelles tonies égales; la matière créée est répartie suivant les mérites antérieurs des esprits. *Periarch.,*1. II, c. ιχ, n. 5. (i, col. 229, 230; I. II, c. i, η. 1, 2, col. 182; Huet, *Origeniana,* I. Il, c. n, q. xn. *P. G.,* t. xvn, col. 1047 sq. La matière corporelle n'appartenait pas, ce semble, au plan primitif de Dieu, à moins, dit Origène, que l'incorporéité ne soit le privilège exclusif de la Trinité. *Periarch.,* 1. II, c. u, η. 1, 2, col. 186 sq. On sent combien intimement sont mêlées dans ces thèses les influences platoniciennes, philoniennes,stoïciennes. C'est à la même source qu'Origène prendra ses vues suile monde intelligible, et sa conception du monde comme d'un grand animal. *Periarch.,* 1. II, c. I, n. 3, col. 184.

Dans l'ensemble, Denis, *op. cit.,* p. 150 sq.: Pral, *op. cit.,* p. 68 sq., plus le docteur alexandrin prend de liberté dans les questions qu'il ne juge pas tranchées par la foi, *Periarch.,* 1. I, præf., n. 3, col. '116, plus son affirmation explicite et constante de la création *ex nihilo a* de force pour établir l'aposlolicilé de ce dogme. Mais sa spéculation, en nombre de points, toute grecque, cf. Porphyre dans Eusèbe, *11. E.,* 1. VI, c. xix, *P. G.,* t. xx, col. 565, jointe à l'ascendant de son talent, prépare;! l'Eglise les contradictions tenaces de l'origénisme.

La tradition alexandrine se continue par Denys. Eusèbe nous a conservé sa réfutation de l'atomisme épicurien. *Præp. evang.,* I. XIV, c. xxiii-xxvn, *P. G.,* t. xxt, col. 1272 sq.; cf. t. x, col. 1219 sq. Platon — et ce fait peut éclairer sur l'exégèse reçue à Alexandrie — y est rangé avec ceux qui tenaient pour l'unicité du principe premier. LTn autre extrait réfute l'éternité de la matière. Deux contradictions de ce système ; s'il existe deux incréés, il faut, pour expliquer qu'ils sont deux, admettre un principe antérieur cause de leur ressemblance; c'est l'argumentation platonicienne, ('unité principe du nombre; s'ils sont deux par eux-mêmes, comment expliquer dans deux natures identiques ne telles divergences. *In Sabellium, P. G.,* t. x, col. I2C.9. Eusèbe, *op. cil.,* 1. VU, c. xix, col. 564.

Des li r -ies nouvelles vont fournir l'occasiîm d'alfiruier encore le dogme de la création, l'arianisme, le manichéisme, l'origénisme.

Du eût·' des ur ! luxes, saint Alexandre d'Alexandrie reproche aux ari· ns d'· tendre au Fils la condition des créatures tirées du néant. οὐχ ὁ'ντων. *Ei-ist.,* I, n. 2, 4, *P. G.,* t. xvm, col. 552, 554. Entre les deux partis l'accord existe donc sur le faitde la création *ex nihilo;* saint Alexandre se contente de marquer nettement les prérogatives du Fils, οὐζ ἐκ τοῦ μη owe;, ἀ›› ' ἐχ τοῦ δντο; Πατρο' . *Epist.,* i. η. 12. *ibid.,* col. 565. Cf. Hahn, *Bïbliothek der Symbole,* p. 19.

Cette distinction entre la procession par création et la procession par lilialion naturelle, saint Alhanaseen fait le centre de toute son argumentation. L Ecriture, observe-t-il, ne connaît le temps que pour les créatures, la seule éternité pour le Fils. C'est que les unes sont tirées du néant, ἐ; οὐκ ὀντων, tandis que le Fils est l'image du Père. *Oral.,* t, n. 13, *P. G.,* t. xxvi, col. 40. Comme il est avant toutes ses œuvres, c'est impiété que de le dire produit aussi ἐξ οὐζ. ow ,v. *Ibid.,* η. 20, col. 63. Le Verbe est œuvre nécess.jre de la nature divine, la créature procède de la zolonté libre de Dieu; aussi est-il éternel, tandis que celles-ci sont temporelles ayant commencé par n'étre pas. *Ibid.,* n. 29, col. 72. Il est Dieu puisque seul il peut créer du néant, comme il l'a fait. *Oral.,* n, n. 21, 27, P. *G.,* I. xxvtl, col. 190, 204. C'est parce que l'homme, tiré du néant, n·.· peut comprendre Dieu, que le Seigneur a créé le monde par son Verbe pour se faire connaître dans son œuvre. *Oral. cont. genles,* n. 34, 35, *P. G.,* t. xxv, col. 69. Toutefois Dieu n'a pas besoin d'un intermédiaire pour produire. *Oral.,* n, n. 24. 25, *P. G.,* I. xxvi, col. 197-200. Un instrument de cette sorte, ordonné à la créature, lui serait subordonné. *Ibid.,* n. 29, col. 208. Telle est la nature intime de tout ce qui est tiré du néant, qu'il tend à y retourner de son propre poids; aussi Dieu qui est bon. cf. Platon, *Tintée,* 29, édit. Didot, t. n, p. 205, envoie-t-il son Logos pour soutenir toutes choses dans l'existence, non pas ce Λόγο; σπερματικό; inné en toutes choses, mais le Λόγο; image adéquate du Père, εἴκων απαράλλακτο . *Orat. cont. gentes,* η. 40, 41, *P. G.,* t. xxv, col. 81, 84.

Il y a dans l'expression de ces pensées réminiscence visible du stoïcisme et du platonisme; les divergences de doctrine sont parailleurs assez, sensi blés. Dieu transcendant et principe unique : le dualisme est réfuté. *Oral. cont. genles,* n. 6, 7, t. xxv, col. 12 sq.; la parité établie entre Dieu et l'ouvrier humain qui ne peut rien faire sans matière première est proposée comme type d'objection ridicule, *Cont. arian.,* 1, n. 22, t. xxvt, col. 60; la création est prérogative exclusive de Dieu, œuvre du Verbe, mais dans l'unité indivise de la nature divine, et nécessairement temporelle.

A mentionner à la même époque Marcel d'Ancyre et son symbole. Hahn, *Bibliothek der Symbole,* p. 22.

Du côté des semi-ariens, Eusèbe de Césarée. Très justement il explique le dessein de Moïse : en ouvrant son code par l'histoire de la création, il voulait montrer au préalable dans le législateur de l'ordre moral, le législateur même de la nature. *Præp. erang.,l.* VH, c. ix, x, *P. G.,* t. XXI, col. 532 sq. La création *ex nihilo* de la matière elle-même est présentée comme une doctrine propre aux Hébreux. *Ibid.,* I. VII, c. xvm, col. 561. Puis pour démontrer que la matière n'est pas increée, Eusèbe transcrit des fragments très précieux de Denys d'Alexandrie, d'Origène, de Philon, d‹ Maxime. *Ibid.,* c. xix-xxtn, col. 564 sq. Le rôle du démiurge est abondamment décrit avec citation d'Aristobule, de Philon, de Platon, de Numénius, de Plotin et d'Amélius. *Ibid.,* 1. VII, c. xn xvt, col. 541 sq.; I. Xl, c. xv-xxt,coi. 884 901. De ces citationset des rélIexions d'Eusébe se dégage un subordinatianisme très net. Le stoïcisme est aussi réfuté, 1.XV.c. XIV sq., col. 1341 sq.

On notera de plus, pour comprendre la pensée des Pères sur Platon, avec quel soin cet écrivain relève les réticences calculées du philosophe et les traces d'ésotérisme dans son enseignement. *Op. cil.,* 1. XI. c. xm, xx, col. 881, 901; 1. XIII, c. v, xm, col. lOtO, 1105. Numénius avait fait la même remarque. *Ibid.,* 1. XIV, c. v, col. 1197. En empruntant aux penseurs grecs leurs vues sur la transcendance divine, l'exeuiplarisme, la bonté comme cause de la création, le rôle du Logos

comme démiurge, voire même sur la matière amorphe, cf. Gen., I, 2, on s'imaginait donc leur reprendre ce qu'ils avaient pris à l'Écriture. C'est la thèse du plagiat, admise par Nuinênius, affirmée par saint.luslin et Clément : Platon doit à Moïse non seulement ses dogmes, mais les mots eux-mêmes qui les expriment, ἀλλα και τὰ λέξει αὐτὰ. *Ibid.,* 1. XI, c. IX, col. 809.

L'argumentation citée par Eusébe sous le nom de .Maxime, probablement de saint Méthode, Bardenhewer, *Geschichte der allchrisl. Litleralur,* t. i, p. 492 sq.; t. n. p. 297 sq., ne manque pas de vigueur. *Ibid.,* 1. VII. c. xxn, /'. G., t. xxi, col. 569sq. Point de matière increéée, car quel principe distinguerait, χωρίζει·?, deux ἀγέννηνα, col. 569; si les qualités ou les formes ne sont pas naturellement dans la matière, Dieu qui les y met, peut donc créer de rien, col. 572; el si l'on veut une matière increéée pour ne point faire de Dieu l'auteur du mal, on ne le laisse pas moins convaincu d'impuissance ou de malice pour n'avoir pas pu, ou pas voulu empêcher tout le mal possible, col. 580.

La même doctrine, en dépendance marquée des spéculations de Philon el d Origène, se constate chez. les Pères cappadociens. Avec les alexandrins, ils tiennent pour la création de toutes choses non pas en six jours, mais en un instant, abandonnant d'ailleurs la théorie de mondes antérieurs au nôtre et celles des épreuves successives, affirmant contre Philon la liberté de l'acte créateur. Les deux premières homélies de saint Basile, *In Hexaem.,* présentent une bonne argumentation contre les erreurs dualistes du platonisme, du gnosticisme et du manichéisme, « cette gangrène de l'Eglise. » Si la matière est increéée, elle est éternelle et adorable comme Dieu; la puissance de l'ouvrier divin trouve en elle sa mesure; ce départ des rôles entre les deux principes, l'un actif, l'autre passif, reste inexpliqué, etc. *In Hexaem.,* homil. i, il, spécialement homil. il, n. 2, *P. G.,* t. xxix, col. 32 sq. On notera son explication du *ferebatur super aquas,* Gen., i, 2, l'esprit de Dieu *couvant* les eaux, et son influence sur saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin. Homil. il. n. 6, col. 44, et note 41.

Pour saint Jean Chrysostome nier la création *ex nihilo* est le signe de la dernière démence, *In Gen.,* I, homil. n, n. 2, *P. G.,* t. lui, col. 28; le texte, Gen., 1,1, suffit à réfuter Valentiniens, marcionistes el gentils, n. 3, col. 30. Cf. *In Gen.,* xvn, homil. xi., n. 2, col. 370, etc. Bien plus, le saint docteur a noté avec une grande netteté, comme une conséquence de la création, cette nécessité d'un concours constant de Dieu pour soutenir dans l'être ceux qu'il a une fois tirés du néant. *Cont. anoni.,* homil. xn, n. 4, *P. G.,* t. xlviii, col. 810; *In Epist. ad Heb.,* homil. n, n. 3, *P. G.,* t. i.xm, col. 23, etc. L'école d'Antioche a un intérêt spécial pour l'histoire de l'Hexaemeron; pour le fait de la créalion, il suffit de signaler son plein accord avec la tradition. Ce sont les pensées de saint Basile, des deux Grégoire, de saint Chrysostome que l'on pourra retrouver chez Théodoret, Procope de Gaza, Zacharie de Mily lène et Théophylacte.

A repasser l'histoire du dogme présent depuis les débuts de l'école alexandrine jusqu'au vi° siècle, nous pouvons voir comment les influences de la philosophie profane platonicienne, stoïcienne, néoplatonicienne, et les contradictions hérétiques ont amené une explicitation progressive des données traditionnelles, et une précision plus grande des formules dogmatiques.

Entre toutes les erreurs, le gnosticisme, le manichéisme. l'arianisme, l'origénisme ont un rapport plus ou moins direct avec le dogme de la création. — a) *Gnostirji es* etanlignostiques empruntent largement à Platon, mais c'est, chez les premiers, pour déformer l'enseignement de l'Êcriluieet tomber dans l'émai alisme panthéiste ou le dualisme; chez les Pères, c'est en interprétant dans le sens biblique les théories platoniciennes. Quand a « prédication ecclésiastique » n'a pas la même nette.·. Clément et Origène admettent des hypothèses plus grecques que chrétiennes, que nous retrouverons dans l'origénisme. La gnose combattue surtout par ces derniers et par saint Epiphane a servi du moins à faire affirmer de plus en plus l'unicité du créateur, sa distinction absolue d'avec le monde, le rôle du Verbe démiurge. — *b)* Le dualisme, qui va persister longtemps encore sous la forme plus grossière du *manichéisme,* a trouvé de vigoureux adversaires dans Hégémonius, *P. G.,* t. x, col. 1405 sq.; Alexandre de Lycopolis, *P. G.,* t. xvm, col. 409 sq., païen peut-être, Sérapion de Thrnuis, *P. G.,* t. xl, col. 899 sq., Titus de Bosra, *P. G.,* t. xvm, col. 1069 sq., et plus tard dans saint Basile, Didyme l'aveugle, et Diodore de Tarse. La théorie néoplatonicienne qui voit dans la limite, dans le caractère fini des êtres, la raison première de l'imperfection et du mal, est adoptée parles Pères et opposée par eux aux hérétiques. Mais si l'on excepte quelques termes dont le sens n'est guère douteux, que nous retrouverons chez saint Augustin, chez le pseiido-Denys et même chez les scolastiques, rien ne passe chez les Pères du panthéisme de cette école. — c) *L'arianisme* professe, avec le christianisme orthodoxe, le fait de la création et le rôle créateur du Verbe; ses thèses subordinatiennes fournissent occasion de préciser, au point de vue qui nous occupe, la nature intime du démiurge et celle des créatures, leur dillérence d'origine et leurs relations réciproques. Nous en trouverons la formule dans les conciles de Nicée et de Constantinople. En excluant tout subordinatianisme, ces deux conciles purifient le dogme chrétien de ce que les spéculations philosophiques des écoles de Rome, de Carthage et d'Alexandrie y avaient introduit d'incorrect ou laissé d'imprécis : génération temporelle du Verbe, rôle de ministre inférieur et d'intermédiaire nécessaire. — *d) L'origénisme,* en outrant quelques hypothèses du grand Alexandrin, provoque des précisions nouvelles sur d'autres points du problème. A vrai dire, vu le crédit considérable de sa pensée, et l'intluence parallèle du néoplatonisme, il y a lieu d'admirer l'épuration que subissent ses thèses chez ses plus chauds partisans, plutôt que de s'étonner des hétérodoxes qui se réclament de son nom. Au surplus, les moines origénisles ne se recommandent pas précisément par leur valeur philosophique, et le nombre de ces hérétiques doit être réduit à de justes proportions. Prat, dans les *Éludes,* 1906, 1. evi, p. 13 sq.; *Origène.* Paris, 1907, p. xlix. On sait l'acrimonie de ces controverses. Tandis que Rufin adoucit les textes incriminables, interpole ou supprime, saint Jérôme va jusqu'à accuser Origène de panthéisme pour avoir dit que tou< ceux qui participent à une même perfection ont même nature. *Periarch.,* 1. IV, c. xxxvt, *P. G.,* t. XI, col. 411; S. Jérôme, *Episl. ad A vil.,* cxxtv, *c. tv,* n. 14, *P. L.,* t. xxn, col. 1072. Avec plus de justice il condamne la théorie de l'égalité primitive et des épreuves successives. *Epist.,* CVlli, n. 22, *ibid.,* col. 899. Saint Méthode combat, au nom de la liberté divine, l'idée origéniste d'une créalion éternelle. *P. G.,* t. xvm, col. 333sq. Théophile d'Alexandrie attaque cette opinion qui restreint la puissance divineà produire non ce qu'elle veut, maiscequ'el peut; dans saint Jérôme, *Episl.,* xcvill, n. 17, *P. L.,* t. xxn, col. 805. Saint Epiphane réfute entre autres ces */abies grecques* de la préexistence des âmes et de l apocatastase, .4da. *hær.,* xliv, n. 4 sq., *P. G.,* t. r.: col. 1076 sq. ; nous avons signalé déjà sa dépendance l'égard de saint Hippolyte dans la réfutation oe la gr. s Les docteurs alexandrins, Denys, Théognivs. i. r.o Athanase, les Peres cappadociens, plus m-ti- . Origène, s'étaient en général plus préoccup - ·. . r- donner ce que ses thèses avaient de liasun' , poursuivre sa mémoire.

Vers le début du vI' siècle. Bar Sudaïli, moine d'Édesse, réfuté par Philoxène, cf. F'rothingham, *Stephen Bar Sudaili, the Syrian mystic,* Leyde, 1886, emprunte le langage d'Origène pour professer une,sorte de panthéisme émanatîf. Prat, *Origine,* p. i.v; *Éludes, loc.cit.,* p. 25. En 543, Justinien lancesesanalhémathismescontre l'origénisme; le 8' atteint cette opinion déjà signalée qui limite la puissance créatrice. Mansi, *Concil.,* t. tx; *J'. G.,* t. i.xxxvt. col. 981, 989. En 553, une nouvelle lettre de l'empereur, *ibid.,* t. lxxxvi, col. 1035-1041, signale les mêmes erreurs aux censures du concile (ecuménique. On y reconnaît un mélange de panthéisme et de manichéisme : tout part de l'hénade primitive et tout y retourne. Un tel système n'a guère plus rien de commun avec l'origénisme. L'abandon de toutes ces spéculations marque la première victoire décisive de la tradition. Harnack, *Lehrbuch der Dogniengeschichte,* 3' édit., t. Il, p. 63.

En somme, si les problèmes connexes à la création ont reçu, à l'encontre de toutes ces hérésies, des solutions dogmatiques plus nettes et dont l'accord avec l'Écriture est facile â montrer, la synthèse philosophique n'en est pas encore achevée. Elle n'a pas du moins chez les auteurs précédents l'ampleur et la profondeur que nous allons lui trouver parmi les Latins chez saint Augustin, parmi les Syriens chez le pseudo-Denys.

3» *Les Pères latins jusqu'au tx· siècle.* — Nous avons exposé précédemment les positions prises par les écoles chrétiennes de Home et Carthage à l'encontre des erreurs gnostiques. Au tv· siècle, ces erreurs persistent encore; de plus les Pères ont à défendre le dogme de la création contre les théories cosmologiques platoniciennes, aristoléliciennes, stoïciennes, épicuriennes, toujours en faveur dans les écoles; ils trouvent encore devant eux le manichéisme qui fait de rapides progrès dans l'empire romain; le priscillianisme, qui sévit en Espagne, leur oppose un mélange de spéculations gnostiques et dualistes assez voisines des doctrines de Manès; enfin, les controverses de l'arianisme et de i'origénisme. sans être aussi aiguës dans le monde latin que dans le monde grec, ont leur écho en Occident.

Contre la philosophie profane se distinguent spécialement Arnobe et Lactance. Les éi.'its du premier témoignent plus d'habileté dans la réfutation du polythéisme, que de profondeur et de cohérence dans rétablissement des dogmes chrétiens; ceux du second ont une portée tout autre. Un monde composé de parties mortelles, observe-t-il, ne saurait être éternel, *nec enim potest id totum esse immortale quod mortalibus constat. Divin, instil.,* I. II, c. Il, *P. L.,* t. vt, col. 315. Quant à la malière, que nul ne cherche, dit-il, de quels éléments Dieu a formé ces œuvres merveilleuses, *omnia enim jecit ex nihilo. Ibid.,* l. H, c. ιχ, col. 297. Il réfute la solution panthéiste, l. Vil, c. III, col. 741 sq., et la solulion dualiste : Dieu n'a pas besoin de matière, comme l'ouvrier humain, *facit sibi ipse materiam quia potest. Posse enim Dei est; nam si non potest, Deus non est,* l. 11, c. ix, coi. 300. 11 prévient l'objection de la génération spontanée, *ibid.,* t col. 301. el note avec raison que l'impossibilité de comprendre le *comment* de la création ne saurait être un motif raisonnable de nier *le jait :* que dé choses pource motif on devrait nier! *Ibid.,* col. 305, 306.

L'argumenlalion de Lactance est reprise par saint Zénon, *solus Deus es' Hague principium, qui ex se ipso dedit sibi esse p>* :»cï/>iuni,LH, tr.1l, *P. L.,* t.XI,col.391. Saint Hilaire de Poitiers écrit : *Manent ex nihilo substituta el gratiam ex eo quod sunt creatori suo debent. In Ps. cxLvtll, P. L.,* t. ix, col. 880, 881; *In Ps. r,* col. 251; *In Ps. LXVH,* col. 458. Saint Philastrius reproduit contre la gnose l'argumentation de saint Hippolyte. *lueres.,* lv, *P. L.,* t. xn, col. 1169.

Contre les trois principes de Platon, contre les deux principes d'Aristote, contre les atomes d'Épicure, saint Ambroise argumente du texte de la Genèse. En prévision de toutes ces erreurs Moïse a enseigné dans Gen., I, 1, trois choses : *initium rerum, auctorem mundi, creationem materia: comprehendens, In llexaeni.,* l. l, c. n, n. 5, *P. L.,* t. xiv, coi. 124, n. 9, 15, coi. 126, 129; *hanc tantam pulchritudinem mundi ex nihilo fecit esse quœ non erat et non de exstantibus aut rebus aut causis,* n. 16, coi. 130; la matière elle-même a été créée, c. vu, n. 25, 27, col. 136,137. Très dépendant de Philon et d'Origène, le saint docteur a cependant filtré toutes leurs théories pour n'en garder que la partie saine. La remarque est de saint Jérôme, *s* H a, dit-il, compilé l'Hexaemeron d'Origène de telle sorte qu'il suit plutôt les doctrines d'Hippolyle et de Basile. » *Episl.,* XLvni, n. 7, *P. L.,* t. xxn, col. 749. Ses ouvrages contre les ariens donnent lieu à la même obseivation. Le Verbe y est toujours le démiurge, *De jid. ad Gral.,* l. l, c. xiv, n. 88, *P. L.,* t. xvi, col. 549; I. III, c. iv, n. 43, col. 625, mais sa consubstantialité avec le Père y est, suivant la foi de Nicée, expressément affirmée, *ibid.,* l. Ill, c. xv, n. 123 sq., col. 613; *De ineam, sacram., c.* VI, n. 52, col. 831, et toutes les œuvres *ad extra* sont présentées comme l'aclion commune des trois personnes. *De fide ad Grat.,* l. IV, c. v sq., xi, col. 628 sq., 645. Cette dernière idée est de celles que saint Augustin inculquera plus fréquemment; une influence particulière de son maître Ambroise n'est pas improbable.

Le saint évêque d'Hippone offre un intérêt spécial pai la crise psychologique qu'il traversa, par les influences qu'il subit, par son rang de docteur universellement consulté sur les hérésies du temps.

Manichéen lui-même, il a senti le problème d'une angoisse plus profonde; il l'a scruté plus que tous en philosophe. La question de l'origine du mal, mal physique de la possibilité des êtres el du désordre cosmique apparent, mal moral des âmes, l'avait jeté dans la solulion dualiste; presque converti, ce problème le tourmente encore. *Confess.,* l. VII, c. v-vn, *P. L·.,* t. xxxn, col. 736 sq. Ce sont les ouvrages néoplatoniciens qui lui apportent la solution : tout est bon en tant qu'être, *quœcunique sunt bona sunt.* Seules, deux choses sont incapables de mal, le souverain bien el le néant, car le mal suppose le bien n'étant dans l'être qu'une privation du mieux et du parfait, si *autem nulla bmia essent, quod in eis corrumperetur non esset. Jbid., c.* xvin, coi. 743. Dieu est tout bien et seul il est, *el inspexi cætera infra te et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse. Ibid.,* c. xi, col. 742. Celle réponse et ce qu'il trouve dans le néoplatonisme l'enivre au premier instant jusqu'à l'orgueil. *Ibid.,* c. ιχ, xx, col. 740, 746. On voit, en effet, comment cette explication du mal par la limite, qui rend l'être de nécessité métaphysique imparfait et passible, est capitale dans le néoplatonisme : inutile dés lors d'en appeler à la matière comme au principe du mal; le dualisme n'a plus (le raison d'étre. Reste à expliquer l'origine de cette limite dans l'être fini. C'est pour le faire que Plotin introduit ses émanations successives et ses intermédiaires depuis le Logos jusqu'à la matière comme terme infime. Saint Augustin rejette cette explication pour celte raison que toute substance tirée de Dieu serait égale à Dieu, *non de te, nam esset œquale Unigenito tuo ac per hoc el libi, Confess.,* l. XII, c. vill, col. 829; *non autem de illo tanquam pais ejus. Retract.,* I. I, c. xv, η. I, *ibid.,* col. 608; l. I, c. xi, n. 4, col. 602. Il cherche la raison de la limite dans ce fait que l'être fini est tiré du néant : n'étant plus de Dieu, il n'est pas Dieu; il est dès lors nécessairement imparfait : *nec inlelhgis, cum dicitur Deus de nihilo jecisse quod jecit, non dici aliud nisi quia de se ipso non jecit, Opus imperf.*

contra Julian., l. V, c. xxxi, *P. L.,* t. xt.iv, col. 1470; c. xxxix, col. 1475; *quoniam de nihilo facta sunt non de Deo,* c. xuv, col. 1480, 1481; *De nupt. et concup.,* l. II, c. xxvm, n. 48, col. 464. Il est donc impossible que la matière, au dernier degré de l'imperfection, *quam fecisti,* [Domine] *de nulla re pene nullam rem, Confess.,* l. XII, c. vm, *P. L.,* t. xxxn, col. 829, ne soit pas tirée comme tout le reste du néant absolu. *Absit enim ut dicatur omnipotens non potuisse facere, nisi unde faceret, inveniret. Cont. advers. leg. et proph.,* I. I, c. vm, *P. L.,* t. xlii, coi. 609. Ce serait penser de Dieu comme d'un ouvrier humain. *De fide el synib.,* c. It, *P. L.,l. XL·, col. 182; De vera relig., c.* xvm, n. 35, t. xxxiv, col. 137; *De act. cum Felice Manich.,* l. 11, c. xvm, *P. L.,* t. xlii, col. 547. On trouvera abondance de textes dans ses ouvrages contre les manichéens, voir Augustin *(Saint),* t. i, col. 2292 sq., dans ses commentaires sur la Genèse. *Ibid.,* col. 2300.

La théorie néoplatonicienne de l'émanation entraînait comme conséquences logiques : le panthéisme, la nécessité des intermédiaires, l'attribution de la création au Logos seul, la nécessité de l'acte créateur, l'éternité de la création. Toutes ces thèses sont expressément rejetées par saint Augustin. Par contre, il approuve tout ce qui s'accorde avec le dogme : la conception de Dieu comme du seul être qui soit vraiment, Exod., m, 14, et du souverain bien, la bonté assignée comme cause de la création, la théorie, mais modifiée, du Logos créateur, la doctrine de l'exemplarisme, le concept de l'échelle des êtres avec les anges, purs esprits, au plus haut degré et la matière informe au dernier, *unum prope te, alterum prope nihil; unum quo superior tu esses, alterum quo inferius nihil esset, Confess.,* l. XII, c. vm, t. xxxii, coi. 829; c. vil, coi. 828, le système des raisons séminales, etc. Sur sa règle dans l'adoption ou le rejet des doctrines platoniciennes, voir Augustin *(Saint),* 1.1, col. 2326; sur ses emprunts, *ibid.,* col. 2328 sq., 2348.

Il porte ces idées dans la lutte contre toutes les hérésies, contre le manichéisme, contre le priscillianisme et l'origénisme. Voir son opuscule *Contra priscill. et origen., P. L.,* t. xi.n, col. 669 sq., réponse au commonitoire d'Orose. Schepss, *Priscilliani quæ supersunt,* Vienne, 1889, *Corpus,* t. xvm, p. 149 sq. Sur sa connaissance de l'origénisme, Prat, dans les *Etudes,* 1906, t. cvi, p. 114, note l. Nous aurons à reprendre en détail chacune des thèses du grand docteur; il importait d'en donner ici un aperçu d'ensemble.

Comme affirmation de la création *ex nihilo,* il consigne seulement la doctrine traditionnelle. Ses vues profondes sur la limite et son origine, sur ses conséquences pour la passivité de l'être fini, pour la nécessité du concours el de la conservation, sur l'immobilité et la simplicité de l'Etre premier, sur les idées éternelles, marquent pour le dogme présent un progrès philosophique dont on exagérera difficilement l'importance. Il en faudrait dire autant des sages principes posés par lui pour l'interprétation de l'Hexaemeron. Malheureusement les pensées que ses successeurs vont lui emprunter ne seront pas toujours les plus pénétrantes, mais souvent les plus subtiles.

Le priscillianisme que nous venons de voir combattu p^r l'évéque d'Hippone trouve en Espagne des adversaires dans Olympius, cf. Gennade, *De viris illustr.,* c. xxn, *P. L.,* t. Lvm, col. 1074, Pastor et Syagrius. Dom Germain Morin, *Revue bénédictine,* 1893, t. x, p. 385-394, pense retrouver l'écrit de Pastor dans une profession de foi attribuée au concile de Tolède de 447, et dirigée contre les priscillianistes. Les anathèmes, 1, 9, 11, concernent le problème cosmologique et revendiquent le fait de la création, son attribution au Dieu unique de Gen., i, 1, la différence de substance entre Dieu el l'âme humaine. Künstle, *Antipriscilliana,* Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 44, 45. Le concile de Braga, en 563, reprend les décrets de Tolède et l*s proclame à nouveau dans une forme plus nette et plus simple, can. 13. Mansi, *Concil.,* t. ix, col. 775.

On sait l'influence prépondérante de saint Augustin sur les docteurs d'Occident jusqu'au moyen âge.

La doctrine du grand évêque se trouve résumée par saint Fulgence dans le *De fiilead Petrum : Principaliter itaque tene omnem naturam quæ non est Trinitas Deus... creatam ex nihilo... Quia summe bonus est, dedit omnibus naturis quas fecit ut bonæ sint... non tamen bonæ quantum creator... nullum habens defectum, quia non ex nihilo,* c. m, n. 25-27, *P. L.,* t. xl, coi. 761 sq.; c. vil, n. 51, coi. 770. L'impossibilité d'une identité de substance entre Dieu et son œuvre est plusieurs fois affirmée. Cf. c. lit, n. 27; c. xxn, n. 65, *ibid.,* col. 762, 773.

Ce sont encore les théories de saint Augustin que l'on retrouve dans saint Grégoire le Grand. Tout être fini, dit-il, tiré du néant, ne se soutient dans l'existence que par la vertu de l'Être premier, *cuncta ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret. Moral.,* I. XVI, c. xxxvn, n. 45, *P. L.,* t. lxxv. coi. 1143; l. II, c. xn, n. 20, coi. 565.

L'Hexaemeron du vénérable Bède, *P. L.,* t. xci, col. 13 sq., utilisera les travaux de saint Basile, de saint Ambroise et de saint Augustin. On peut juger de son crédit par les emprunts que lui font Raban Maur, Walafrid Strabon et les premiers sententiaires.

Sous l'inlluence de cette même philosophie alexandrine à qui saint Augustin, et par lui l'Occident, sont si redevables, une autre synthèse s'est élaborée en Orient dont le rôle ne sera guère moindre à l'égard de la théologie médiévale. C'est celle du pseudo-Denys et de saint Jean Damascène. Il reste à la signaler, en revoyant en même temps les principaux docteurs de l'Eglise syro-palestinienne.

4° *Les palestino-syriens.* — On pourrait relever dans cette Église le témoignage de la Didascalie des apôtres, vraisemblablement issue de ce milieu vers la seconde moitié du ni· siècle, Funk, *La date de la Didascalie des apôtres,* Louvain, 1901 : δηλοῦμεν ὑμῖν θεὸν παντοκράτορα ενα μόνον υπάρχειν. Hahn, *Bibliothek der Symbole,* 3e édit., p. 15. Au IV· siècle, Aphraate écrit : la foi c'est de croire « en Dieu, Seigneur de toutes choses, qui a créé le ciel, la terre, la mer, et tout ce qu'ils renferment ». Hahn, *ibid.,* p. 20; Forget, *De vita et scriptis Aphraatis,* p. 241. Voir aussi Jacques de Saroug, dans Abbeloos, *De vita el scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi episcopi,* Louvain, 1868, p. 122 sq.. cité par Lahousse, *De Deo creante,* 1904, p. 34. Les Constitutions apostoliques, remaniement de la Didascalie, nous apporteraient un texte du ιv· siècle ou du commencement du Ve : Nous professons un seul Dieu, των ὄντων δημιουργόν παντοκράτορα, παντάρχην, παντεξοῦσιον... ενα δημιουργόν διαφόρου κτίσεω διά Χρίστου ποιητήν. Hahn, *ibid.,* p. 13.

Pour le pseudo-Denys, comme pour Proclus, Dieu est l'Ètre, l'Un, l'innommable, suressence, supersubstanliel, etc. H est la subsistance de toutes choses, πάντων υποστατικὸν, dit Proclus, *Instil. theolog.,* XXV, in-4·, édit. Didot, Paris, 1855, p. lxi; ὑπόστασι πάντων, dit le pseudo-Denys, *De div. nom.,* c. i, § 5. 7, *P. G.,* t. m, col. 593, 596, et même il est l'être de tout être, αυτὸ; ἑστι το εἱναι τοϊ οὑσι. *De div. nom.,* c. V, § 4,5, col. 817. 820; c. tv, § 1, col. 157. Il est le principe du multip'· comme l'unité l'est du nombre. Proclus, *op. cit.,* c. t . . i.n;c. xxn, p. i.ix ; pseudo-Denys, c. v, §6. co 82 . xm, § 2,3, col. 977. Tout procède de lui. tout **ri**-en lui, tout y rentre, dit l'Alexandrin, *Hid.,* c xxxv. p. lxv; tout vient de lui, se conserve en lui. se mine à lui, écrit le pseudo-Denys, c. v, § 8. c-i. s'il c'est la *circulation, ce* mouvement admirable du Soc-

verain Bien aux êtres et des êtres au Souverain Bien. Proclus, *ibid.,* xxxm, xxxvu sq., p. lxiv; pseudo-Denys, *De cœl. hierarch.,* c. i, § 1, col. 120, citant Horn., xi, 36. A mesure qu'on s'éloigne de l'Un, la perfection des êtres diminue de degré en degré depuis les dieux ou les anges déiformes, Proclus, *ibid.,* xxvi, . lxv; pseudo-Denys, *De cœl. hierarch.,* c. vu, § 12, col. 206 sq., jusqu'à la matière seule pleinement inactive et inféconde. Proclus, *ibid.,* xxv, χχνι, p. i.xi; pseudo-Denys, *De div. nom.,* c. iv; §28, col. 729. Enfin sur le problème si important de la limite et du mal, le pseudo-Denys, comme l'a établi le P. ,l. Stiglmayr, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionys. Schri/len... bis zum Lateran. Konzil, 649,* in-8», Feldkirch, 1895, introduit simplement dans son texte *De div. nom.,* c. iv. § 18-34, col. 713 sq., un extrait du *De malorum subsistentia* de Proclus.

Mais si l'Ecriture que le pseudo-Denys professe recevoir comme règle souveraine, *ibid.,* c. i, § 1, 2, col. 585 sq., si saint Paul qu'il nomme son manuducteur, *ibid., c.* n, § 11, cul. 649; c. lit, § 2, col. 681. et son soleil, c. 1, § 1, col. 865, lui permettent de faire siennes toutes ces idées, l'un el l'autre lui interdisent toute conception émanatiste, toute confusion de Dieu et du monde. Le choix des termes dans les passages déjà cités, Proclus, *Jnstit. lheol.,* c. xxxv, p. LXV; καὶ μένειν παν ἐν τῶ αἰτίω, καὶ προιεναι ἀπ' αὐτοΟ, καὶ ἐπιστρέφειν προ αυτό, et le pseudo-Denys, De *div. nom.,* c. v, n. 8, col. 821, καὶ ἐξ αυτοΟ ἀρχόμενα, καὶ ἐν αὐτῶ φρουρόμενα, καὶ ει αυτόν περατόυμενα, a bien déjà quelque valeur. Voici la déclaration explicite : tel est le caractère de la divinité : communiquée tout entière à chacun de ses copossesseurs (les trois hypostases divines), à personne elle n'est communiquée par partie, *De div. nom.,* c. il, §5, col. 644; on peut la comparer au sceau. Cf. Plotin, III *Enn.,* 1. II, c. i, édit. Didot, p. 118. Or le sceau ne demeure en rien dans ses multiples images; encore l'exemple est-il impropre à traduire l'imparticipabililé divine:elle n'admet même ni contact.ni union.Pseudo-Denys, *ibid.;* cf. Proclus, *ibid.* C. xxxv, p. lxv. Bien que Dieu soit en un sens *le tout de tous,* il n'est ni dans aucun des êtres, ni quoi que ce soit des êtres, οὐ:ε ἐν τινι τῶν δντων, ουδέ τι τῶν δντων ον, *De div. nom.,* . v, § 10, col. 825; il n'est ni la partie, ni la collection, *ibid.,* c. il, § 11, col. 649, αμιγή καὶ ἀπζήὸυνο , *ibid.;* οὐδέν ἐστι τῶν πάντων, C. V, § 8, col. 824; Proclus, c. XXX, p. ι.νιιι. Autre différence aussi considérable : au lieu d'être, comme les hypostases divines, chez Plotin, II *Enn.,* 1. IX, *c. i;* III *Enn.,* 1. II, c. i, n, édit. Didot, p. 94, 118, et Proclus, c. xxxv, xxxvu, *ibid.,* p. lxv, des dégénérescences de l'Un et des intermédiaires nécessaires entre lui et les créatures inférieures, les personnes de la Trinité constituent pour le pseudo-Denys un seul el unique principe d'opération *ad extra. De div. nom., c.* n, § 1 sq., col. 637 sq. ; c. xm, §3,col. 980. Si malgré tout ses formules ne sont pas toujours aussi nettes que celles de saint Augustin, on tiendra compte de ce fait qu'il écrit en mystique non en polémiste. Cette précision parfaite nous la trouvons plus tard, en dépendance certaine de son œuvre, chez saint .lean Damascene.

Tout ce que les sept premiers siècles ont conçu de mieux sur le problème qui nous occupe a été en quelque sorte drainé par cet auteur. On relèvera chez lui les traces des mêmes spéculations philosophiques, mais on notera surtout l'élimination des théories moins solides Je Pl.iloO, d'Origène el même des Pères cappadociens, indice frappant qu'il y a dans la vie du dogme, comme dans la vie corporelle, pour diriger la synthèse des éléments chimiques, un principe distinct des principes philosophiques et des systèmes que la foi parait s'assimiler. On pourrait résumer ainsi, sinon l'histoire de sa pensée, du moins l'ensemble de sa doctrine sur la création. Ce qui n'a pas eu de commencement n'a pas de fin ; ce qui change, ce qui se corrompt n'est pas sans avoir commencé d'être. *Cont. manich.,* n. 42, *P. G.,* t. xciv, col. 1545; n. 5, col. 1512; *De /ide orthod.,* I. I, c. ni, col. 796. Dès lors l'être fini appelle hors de soi un principe distinct, et ce principe est unique. En effet, s'ils sont deux, ils diffèrent en quelque manière et cette dilférence emporte quelque imperfection qui les empêche d'étre premiers tous deux. *De /ide orthod.,* 1. I, c. v, col. 801. Et comment seraient-ils opposés entre eux, ayant comme marque d'une nature identique d'être tous deux substances, sans principe, sempiternelles; l'être peut il être opposé à l'étre? *Cont, manich.,* n. 11-17, col. 1516 sq. Et s'ilsont même nature, comment seraient-ils tous deux premiers : la multiplicité suppose l'unité comme source commune, προ δέκαι φυσική ανάγκη μονάδα είναι δυαδο αρχήν. *Dt fide orthod.,* 1. I, c. v, col. 801 ; *Cont. manich.,* n. 3, 18, 19, 51, 52, col. 1509, 1524, 1549. Ainsi comme principe de tous les êtres, l'Être ineffable, *De /ide orthod.,* 1. I, c. t, xiv, col. 790, 798, 799, substance supersubstantielle, ουσία ὑπερούσιο . *Dialed.,* c. IV, col. 537, porté à créer par l'excès de sa bonté, υπερβολή αγαθό' τντο , *ibid.,* I. II, c. Il, col. 864, 866, même lorsqu'il crée ceux qui se damneront. Un acte immobile de sa volonté suffit à cette production de toutes choses, *ibid.,* I. II, c. xxix, col. 963, le seul changement qui survient de ce fait étant en dehors de Dieu dans l'objet produit. *Ibid.,* 1.1, c. vin, col. 812; *Cont. manich.,* n. 6, col. 1512. Cet acte, tout différent de la génération du Fils, *De/ide orthodoxa,* col. 812, commun aux trois personnes, κτίζει δέ ἐννοών, και το ἐννόημα ἐργον ὑφίσταται Λόγω συμπληρούμενον καὶ Πνεἰματι τελειούμενον, *ibid.,* I. II, c. n, col. 864, est prérogative exclusive de la substance divine. *Ibid.,* I. II, c. ni, col.873. Tout ce qui existe est par lui venu du néant à l'existence, εκ τοὐ μή δντο ει τὸ εἰναι παράγει καὶ δημιουργεἰ *τα* σύμπαντα, *ibid.,* 1. II, c. n, col. 864, et tout, du fait de cette origine, dilfère de Dieu, sinon par le lieu, du moins par la nature, ου τόπω ἀλλα φύσει. *Ibid,,* 1. I, c. xm, col. 853. Comme la seule volonté de Dieu a été action créatrice, elle est encore conservation et providence. *Ibid.,* col. 856; 1. II, c. xxix, ccl. 963. Intimement présent à son œuvre, transcendant et immanent à la fois, qui veut voir Dieu le trouve partout, car il est le tout de tous, I. I, c. xm, xiv, col. 856, 860.

Tel est l'ensemble de ces conceptions que peu de temps avant la composition des Sentences de Pierre Lombard, la traduction de la Πηγή γνώσεω due à Burgundiode Pise devait apporter à l'Occident. Avant de passer à cette phase importante, éclairés par l'étude qui précède sur la pensée des Pères et sur le sens de leur terminologie, essayons de déterminer la portée dogmatique des symboles et des définitions conciliaires.

5» *Documents ecclésiastiques.* — 1. *Avant Nicée.* — *a)* Le *symbole romain* qu'on a tout lieu de croire antérieur au texte de Nicée puisqu'il en inspire, à ce qu'il semble, la rédaction, KaLenbusch, *Das apostoliche Symbol,* in-8», Leipzig, 1894-1900, 1.1, p. 388 sq.; t. n, p. 957; Apôtres *(Symbole des),* t. i, col. 1669, et dont le témoin le plus ancien serait le texte de Marcel d'Ancyre, cf. S. Épipliane, *Ilær.,* lxxii, *P. G.,* t. xlii, col. 385; Hahn, *Bibliolhek der Syncbole,* § 17, et les symboles qui lui sont apparentés comme ceux du roi Ethelsban, Hahn, § 18, 36, de Turin, § 34, de Ravenne, § 35, d'Aquilée, § 36. ne comportent dans le premier article que ces seuls mots : *Credo in Deum patrem omnipotentem.* Le texte découvert par M. Bratke, voir Apôtres *(Symbole des),* t. i, col. 1662, probablement d'un symbole gallican antérieur à 400, et même au vi» siècle, le symbole de saint Césaire d'Arles, Hahn, § 62, ne connaissent pas encore les mots que nous lisons à la suite des précédents : *creatorem cœli et lerræ.* Voir cependant Césaire d'Arles *(Saint),* t. n, col. 2174,2175.

La question desavoir si)e texte romain primitif portai: : *Credo in unum Deum omnipotentem,* comme le donne à penser Tertnllien. Hahn, £ 7, et comme le croient Zahn, *Das aposlolische Symbolum,* Leipzig, 1893, p. 22-30; dom Baümer. *Das aposlolische Glaubensbekennlniss,* Mayence, 1893, p. 125, ou bien s'il portait -.*Credo in Deum patrem omnipotentem,* comme le croient M. Harnack, *Zeitschrift fur 7heologie und Kirche,* 1894, t. iv, p. 130 sq. ; Kaltenbusch, *op. cit.,* 1900, t. n, p. 524 sq.; M. Duchesne, *Bulletin critique,* 1893, t. xiv, p. 383, importe peu au but présent de cette ' lude. II se pourrait qu'on eût modifié à Rome, lors de la crise monarchienne du ut» siècle, la rédaction première et substitué au mot *unum* le mot *patrem* que nous lisons en fait dans la formule de Novatien. Hahn, S li-
rions l'une et l'autre hypothèse c'est le sens du terme *omnipotentem,* παντοκράτορα, qu'il importe de déterminer. Si on lit avec MM. Harnack et Kaltenbusch *patrem omnipotentem,* trois interprétations sont possibles -.*a.* je crois à Dieu comme père, comme toulpuissant; *b.* je crois à Dieu le père, comme tout-puissant; c. je crois à Dieu, comme au père tout-puissant. Celle dernière seule représente le sens historique de l'expression.

Παντοκράτορα se rencontre souvent chez les Septante, cf. Kaltenbusch, *op. cil.,* t. ll, p. 525, qui traduisent meme *Sebaolh* par παντοκράτωρ. C'est un commentaire 'plus qu'une traduction, mais il est instructif : qui commandait aux armées célestes était donc le maître de tout. *Ibid.,* p. 526, note 79. Le mot παντοκράτωρ se trouve dans ll Cor., vi, 8; Apoc., i, ‹8; iv, 8; xi,17; xv, 3; xvi, 7, 14; xix, 0, 15; xxi, 22; il est des plus fréquents chez les Pères. Kaltenbusch, *op. cit.,* t. n, p. 519 sq.; Harnack dans Hahn, *op. cil.,* p. 369, ji 3. Après son étude sur saint Clément de Rome, M. Kattenbusch conclut justement : « ll me semble que dans tous ces passages... on a essentiellement la conceplion qui commande le πατέρα παντοκράτορα dans le symbole. » *Op. cil.,* t. ll, p. 536. Cette conceplion c'est celle de Dieu maître souverain parce qu'il est auteur de toutes choses. Voir plus haut. La réunion des mots πατέρα παντοκράτορα se trouve, comme premiers témoins, chez saint Justin, *Dialog.,* n. 139, *P. G.,* t. vi, col. 796, et dans le *Martyrium Polycarpi,* mais il manque dans nombre de manuscrits de ce dernier ouvrage. Kaltenhuscli, p. 520, note 64. H faut la rapprocher des expressions πατήρ πάντων, πατήρ τών όλων, et semblables si usitées vers cette époque soit en Occident, chez fallen, chez saint Irénée, Kaltenbusch, *op. cil.,* t. Il, p. 49 sq., soit en Orient chez Clément, Origène, etc. *Ibid.,t.* n, p. 520, note 68. H est bien vrai par ailleurs que le *omnipotens,* équivalent à παντοδύναμο , ne rend pas exaclement le παντοκράτωρ, *omnitenens,* du texte très probablement grec du symbole romain primitif. ■*p.cil.,* t. I. p. 69; t. n, p. 331, 534; que *tout-puissant* n'est pas non plus équivalant à *créateur,* mais l'imprécision de la formule *prise en soi ne* saurait laisser de doule sur la formule prise dans-son *emploi historique.* C'est même, semble-t-il, parce que *le sens* de l'Église ne faisait point de doute dans le cas présent, qu'on a pris quelque liberté avec *les mots :* παντοκράτωρ signifie uikexercice actuel de puissance, παντοδύναμο , une possibilité d'exercice; mais c'est manifestement le premier sens qu'on voulait exprimer el qui importe surtout à la piété. Par ailleurs l'idée de *création* qui n'est pas dans παντοκράτωρ se trouve avec l'idée d'origine dans πατήρ. Ce qui a fait, préférer celte expression à κτίστη , *creator,* c'est d'abord que le créateur est réellement le Pere, c'est ensuite l'exemple de saint Paul, πατήρ πάντων, Eph., iv, 6, et pour une bonne part, ce semble, le platonisme des premiers Pères. Ils ont trouvé dans le *Tintée* cette thèse, qui est aussi celle de la Bible, de la bonté du créateur, et ce mot de γεννήσα,- πατήρ, πατήρ τών όλων. a paru bien plus propre â traduire celte idée que celle de κτίστη on de ποιητή : la locution a prévalu. Apres l'élude qui précède, on croit inutile d'établir qu'on ne saurait admettre que le *pater omnipotens* du symbole soit un simple organisateur de la matière. Malgré le vague de la formule, il faut comprendre *creator ex nihilo;* on eût précisé plus sans doule. si la contradiction sur ce point avait été plus tenace.

b) En Orient, nous n'avons pas à rechercher une formule fixe analogue au symbole lalin. Voir Apotbes *(Symbole des),* t. 1. col. 1668. On remarquera seulement, comme dans les professions de foi de Tertnllien, Hahn, § 7, p. 9, dans ce milieu plus travaillé par les hérésies dualistes etgnosliques, une précision beaucoup plus grande.

Origène écrit, *Periarch.,* I. I, præf., n. 4, *P.* G.,t.xi, col. 117: Hahn, §8, p. 14 :

Unus Deus est qui omnia creavit atque composuit quique cum nihil esset (quique ex nullis, S. Pamphile. *Apologia] esse fecit universa... Jesus Christus ante omnem creaturam natus em Patre est. Qui cum in omnium conditione Putri ministrasse!, per ipsum enim omnia facta sunt...*	Il n'est qu'un seul Dieu, qui a créé etont- nné toutes choses, qui, rien n'existant, a fait tout exister... Jésus-Christ avant toute créature est né du Père. Après avoir servi son Père dans la production de toutes choses, car c'est par lui que tout a été fait...

Saint Grégoire le Thaumaturge, Hahn, § 185, p. 253:

Ει Θεό , πατήρ Λόγου ζώντο ... Ει κύριο , Θεό έκ Θ-οϋ... λόγο ενεργό , σοφία τή τών 'ίλών συστάσεω περιεκτική και δύναμι τή όλη κτίσεω ποιητική...	Un seul Dieu, père du Verbe vivant... Un seul Seigneur, Dieu de Dieu..., parole agissante. sagesse qui contient tout l'édilice du monde, puissance qui a produit toute la création.

Voir la première formule d'Arius, Hahn, § 186, p. 255, mêlée d'erreur sur le Verbe, et celle d'Alexandre d'Alexandrie, Hahn, § 15, p. 19 :

Πιστεύομεν... ει μόνον άγέννητον πατέρα... και ει ένα κύριον Ίησοϋν Χρίστον γεννηΟέντα ούκ έκ τοϋ μή οντο , άλλα έκ τοϋ οντο πατρό ...	Nous croyons... au seul Père inengendré, et en un seul Seigneur Jéaus-Christ engendré non du néant, mais du Père, qui est...

Les symboles d'Eusèbe de Césarée, Socrate, *II. E.,* 1. I, c. vm, *P.* G., t. [.xvn, col. 69; llahn, § 123, p. 131, de. saint Cyrille, *Cal.,* v, append., *P. G.,* t. xxxm, col. 534, cf. col. 523; Hahn, § 124, p. 132, et les divers symboles orientaux, dérivés tous du symbole romain, donnent, si l'on élimine leurs divergences pour ne conserver que leurs traits communs, voir Apôthes *(Symbole des),* t. t, col. 1668 :

Πιστευομεν ε'ι ένα Θεόν παντοκράτορα, τόν τών απάντων ορατών τε και αοράτων ποιητήν.

Καί ει ένα κύριον Ίησοϋν Χριστόν, τον έκ τοϋ πατρό γεννηΟέντα πρό πάντων τών αιώνων, οι' ού καί τά πάντα έγένετο.

On notera, avec Hahn, § 122, p. 127, ces difl"rences principales entre ce lexle et les symboles occidentaux : la désignation expresse de Dieu comme créateur de toutes choses, une description plus détaillée des relations du Fils â l'égard de son Père et du mon te.

2» *Symbole de Nicée.* — Remaniement du texte composé par Eusèbe probablement d'apres le type du symbole romain, il s'exprime ainsi :

Πιστεύομεν ει ένα Θεόν πατέρα παντοκράτορα πάν-	Nooscroynosen e —Γ-ec. le Père tout-pussax: uesr

τον ορατών τε καὶ αοράτων ποιητήν. Καὶ ει ένα κύριον Ἰησοΰν Χριστόν... φώ εκ φωτό ,.. γεννηΘέντα ού ποιηΘέντα, ὁμοούσιον τώ πατρί, δε* ού τά πάντα έγένετο τά τε έν ούρανωκαι τά έν τη γή. Hahn,S142, ρ. 160: Denzinger, *Enchiridion, η.* 17.

de toutes choses visibles et invisibles. Et en un seul Seigneur, Jésus-Christ... lumière de lumière..., engendré non pas fait, consubstantiel au Père, par qui toutes choses ont été faites celles du ciel et celles de la terre.

Les hérésies gnostiques et manichéennes ne sont pas encore éteintes; il est remarquable cependant que le concile ne croie pas nécessaire d'exprimer plus explicitement que tout est tiré, ἐξ οὐκ οντων, du néant : il garde les mots consacrés, πατέρα παντοκράτορα. L'emploi de ποιητήν, l'opposition entre γεννηθέντα et ποιηΟέντα montrent assez le sens que ποιέω avait pris dans l'usage, de préférence même à κτίστη , κτίζειν. Les Pères se contentent d'affirmer que rien n'échappe, ni matière ni esprit, à la causalité divine. C'était le sens qu'avait pris ορατών τε καί αοράτων; les choses invisibles pour les Pères grecs ce sont les anges. Enfin le concile applique cette fois à la génération éternelle du Logos la comparaison, inlroduitc par saint Justin et son école, pour traduire plutôt sa génération temporelle dans la création.

3« *Symbole de Constantinople,* 381. — Ce symbole, plus connu sous le nom de symbole de Nicée, Hahn, §144, p. 162; Denzinger, *Enchiridion,* n. 47, ne comporte d'autre modification intéressant la question présente que l'addition des mots πρὸ πάντων των αιώνων, pour distinguer l'éternité du démiurge du caractère temporel des créatures. C'était déjà implicitement dans la formule de Nicée et explicitement dans les textes d'Origène, d'Eusèbe, desaint Cyrille.

4' Ve *concile œcuménique, Constantinople,* 553. — Le can. 1 de ce concile consacre des expressions chères aux Pères grecs pour signifier le rôle commun des trois personnes divines dans la création : Ei γάρ Θεὸ και πατὴρ, ἐξ ον τά παντα, και ει κύριο Ἰησοὐ Χριστό , δι' ου τα πάντα, καὶ ἐν πνεύμα ἄγιον ἐν ω τα πάντα. Hahn, § 148. ρ. 168; Denzinger, *Enchiridion,* n. 172. Voir col. 1210.

Quant aux canons contre l'origénisme, en les tenant pour authentiques avec M. Diekamp, *Dieorigenistischen Slreiligkeiten imsechsten Jahrhundert,* Munster, 1899, il semble plus sûr, avec le P. Prat, *Origéne,* p. lvii sq., de penser qu'ils n'ont pas été confirmés par le pape Vigile, ni dans sa lettre au patriarche de Constantinople, 553, ni dans sa constitution de 554, ni par ses successeurs. Pour le texte, Diekamp, op. *cil.,* p. 90-97; Denzinger, *Enchiridion,* n. 187 sq.

IV. ÉPOQUE SCOLASTIQUE. — 1« *Du ix' au XIII' siècle.* — Le renouveau de la vie intellectuelle en Occident devait forcément rappeler l'attention sur le problème de nos origines. Le fait de la création n'est pas l'objet de négations directes. On assiste plutôt à ce spectacle curieux de systèmes philosophiques bâtards : l'aboutissement logique en est le panthéisme strict; la foi cependant empêche d'adopter ces conclusions et l'accord se fait au moins dans les mots malgré l'incompatibilité des idées.

Saint Augustin, le pseudo-Denys traduit par Scot Érigène, quelques traités d'Aristote commentés par Boèce, le Tîm-;e de Platon dans la traduction de Chalcidius. Porphyre dans les traductions de Victorinus et de Boèce ont une influence prédominante. Voir dans de Wulf, *Histoire de* In *philosophie médiévale,* in-8», Louvain, 1905, l'excellent chapitre, *Bibliothèque philosophique,* n. 133, p. 149-157. La solution *réaliste* du problème des universaux conduisait à affirmer l'exist nce objective de la réalité désignée par le concept de tous le plus universel, l'être. De Wulf, *op. cit.,* p. 165.

Cependant, si l'on excepte J. Scot, les réalistes des tx·, x· et xi» siècles, par d'expresses réserves, prétendent maintenir la distinction de Dieu et du monde et le dogme de la création. Tout autre est Scot Érigène. Son Περὶ φύσεω , professe le panthéisme émanatiste. « De la superessence de sa nature, dans laquelle il est non-être, *in qua dicitur non-esse,* par un premier degré il se crée lui-même, *a se ipso creatur,* dans les causes primordiales et devient le principe de toute essence, de toute vie, de toute intelligence... Puis descendant des causes primordiales qui constituent comme un intermédiaire entre Dieu et la créature, il se réalise dans leurs effets, *in effectibus ipsarum fit...* Ensuite, par les formes multiples de ces effets, il s'en vient jusqu'au dernier ordre de la nature entière, qui comprend les corps. *Ac sic ordinal in omnia proveniens facit omnia, el fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit revocans in se omnia, et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit.* Ainsi fait-il toutes choses du néant, *de nihilo,* produisant de sa suressentialité les essences, de sa survitalité la vie. » *Dediv. nat.,* I. II!, n. 20, *P. L.,* t. cxxii, col. 683; n. 4. col. 632. Toutes choses sont donc à la fois créées et éternelles. Scot prétend trouver cette doctrine dans l'Écriture, dans saint Augustin, dans le pseudo-Denys. *Ibid.,* l. III, col. 616. Voir l'argument de l'unité principe du nombre, col. 652. Les autres choses qu'on dit être, ne sont que des théophanies, *ipsius theophaniæ sunt.* « Dieu est par conséquent, comme dit saint Denys l'Aréopagite, tout ce qui est vraiment, parce qu'il *fait* toutes choses, et *se fait* en toutes, *facit et fit.* » L. IJI, n. 4, col. 633. Il résume lui-même sa doctrine en distinguant quatre classes de causes : a) *quo: creat et non creatur; &) quæ creatur et creat; c) quæ creatur et non créai; d) quæ nec creatur nec creat.* L. Ill, n. 23, col. 689. Ainsi par delà le pseudo-Denys et saint Augustin qui les avaient christianisés, c'est Proclus et Plotin que J. Scot retrouve ou reconstruit. Il garde le mot de création, mais comme les monistes modernes, le mot sans le sens- Le concile de Valence qui condamne ses erreurs sur la prédestination, 855, met en garde contre le reste de sa doctrine. Denzinger, *Enchiridion,* n. 288. Des condamnations expresses frapperont son *De divisione nalurœ,* lorsque les écoles chartraines essayeront de ressusciter ses doctrines.

Le réalisme outré trouve, en effet, ses partisans tout spécialement dans ce milieu. De Wulf, *op.cit.,* p. 195 sq. Si les premiers maîtres, Bernard et Thierry, se gardent encore du panthéisme en affirmant très nettement la création de la matière dans le temps, Amaury de Bène et sa secte font revivre bientôt les spéculations panthéistes et mystiques de .l. Scot. *Omnia unum, quia quidquid est Deus.* Elles sont reprises aussi vers le même temps par David de Dînant, Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du* v· *au xvi' siècle,* in-8·, Paris, l. Ill, c. Ill, sect, iv, p 244sq.; de Wulf, *op.cit.,* p. 233 sq., et la liste de ces erreurs dans Denifie. *Chartularium,* t. l, p. 70. En 1210, au concile de Paris, les erreurs d'Amaury et de David sont condamnées, et plusieurs hérétiques brûlés. *Ibid.,* p. 72. En 1215, la même proscription est renouvelée par le légat Pierre de Courçon, *ibid.,* p. 79, et par le IV· concile de Latran. Denzinger, *Enchiridion,* n. 359. Le concile de Sens, pour atteindre le mal dans sa racine, vers 1224. condamne le *De divisione nalurœ* de J. Scot, sentence confirmée, le 22 janvier 1225, par Honorius HI. Denilie, *Chartularium,* t. I, p. 106. Albert le Grand et saint Thomas viseront plusieurs fois ces erreurs.

Le dogme de la création voit du xi· au xin· siècle comme un retour du manichéisme. Qu'il y ait avec cette hérésie dépendance de fait ou pure affinité logique, voir Albigeois, Bogomii.es, Cathares, Vaudois, c'est bien le dualisme avec ses conséquences que professent

les cathares et les albigeois. Les premiers disparaissent après l'exécution de Monlwimer, en 1239; les autres se développent dans le midi et profilent de l'hérésie de Pierre de Bruys et de Henri. Frappés par de nombreux conciles provinciaux, les albigeois sont condamnés au III· concile de Lalran, 1179, et au IV·, 1215. Denzinger, *Enchiridion,* n. 338, 355. Ce dernier concile définit ainsi la foi de l'Eglise contre le dualisme:

Firmiter credimus... quod unus solus est verus Dcus..., tresquidem personæ,sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino..., consubstantivi. s et coæquales et eoomnipotentes...,unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simulabinitio temporis utrumque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam scilicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex corpore et spiritu constitutum. Diabolus enim et aiii dxmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit.	Nous croyons fermement qu'il n'est qu'un seul Dieu véritable..., trois personnes, mais une seule essence, une seule substance ou nature rigoureusement simple..., consubstantielles, coégales, et copuissantes..., principe unique de tout, créateur de toutes choses visibles et invisibles, spirituelles et corporelles, qui par sa vertu toute-puissante a pareillement [?] au commencement des temps créé du néant l'une et l'autre créature, spirituelle et corporelle,à savoirles anges et le monde, puis la créature humaine, comme un composé ducorpsetde l'esprit. Lediable, en elfet, el les autres démons ont été créés par Dieu naturellement bons; c'est par euxmémes qu'ils sont devenus mauvais. Pour l'homme, c'est par la suggestion du diable qu'il a péché.

Ainsi le concile enseigne : 1° l'unicité du principe créateur, malgré la trinité des personnes; 2» le fait de la création *ex nihilo;* 3° son objet; 4° son caraclère temporel ; 5" l'origine du mal du fait de la liberté. Comparé aux textes conciliaires précédents, ce décret, contre une hérésie plus opiniâtre, apparaît plus précis et plus développé.

La nature de la création, sans doute par inlluence des écoles, est pour la première fois désignée par la formule philosophique : *condidit ex nihilo.* Son objet, ce ne sont pas seulement « les choses visibles et invisibles » comme à Nicée, Denzinger, n. 47, mais la créature matérielle, la nature humaine, et le monde des purs esprits, n. 355; donc tout venant de Dieu est bon en soi, et tout est bon dans l'homme, même le corps.

Quant à la distinction des substances spirituelles et mat· rielles,*spiritualem et corporalem,* quant au problème qu'occasionne la double traduction des mots *simul ah initio :* soit de *même manière à l'origine,* soit *en même temps à l'origine,* ces expressions étant reprises par le concile du Vatican, nous en renvoyons à cet endroit la discussion.

Les thèses dualistes des albigeois et des cathares n'ont pas été, semble-t-il, des hérésies d'école, le dogme de la création est en telle possession, qu'à part les maîtres charlraius. il est professé par tous. Inutile par conséquent d accumuler les professions de foi; mieux vaut sans doute signaler les maîtres' les plus inlluenls et leurs arguments principaux.

Saint Anselme, bien que réaliste, défend sur les rapports de Dieu el du monde toutes les thèses auguslinienne's. La création *ex nihilo* est prouvée par l'argument des degrés. *Monologium,* c. Ill, iv, *P. L.,* t. ÇLVHI, col. 147 sq. Toutefois, remarque-t-il,si les chosesavant l'acte créateur sont pur néant, *quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent,* c'est-à-dire quant à leur être formel et leurs causes matérielles, elles préexistent en quelque manière dans la pensée et la puissance de Dieu, leur cause efficiente et exemplaire; elles ne sont donc pas néant *quantum ad rationem facientis. Ibid.,* c. vm. ix, col. 155 sq. Comme l'être créé ne se soutient dans l'existence que par li vertu de l'être incréé, celui-ci est tout en tous, c. xiv, col. 161, mais l'excellence même de sa nature le maintient absolument distinct de tout ce qui existe hors de lui, c. xxvi, col. 179. Saint Anselme par ses études sur les idées divines et sur le Verbe créateur exerce une notable influence.

Abélard traite de la création pour prouver l'existence et l'unicité de Dieu. *Introd. ad lheol.,* I. III, c. I, *P. L.,* t. ct.xxvm, col. 1087 sq.; *Theologia Christiana,* l. V, col. 1316 sq. Son argument est au fond celui de saint Augustin : l'imparfait postule le parfait; .l'exposition manque pourtant de nerf et de profondeur. Loin d'être tenté de nier le dogme, il réfute les réalistes en leur montrant le panthéisme comme un aboutissement logique de leur système. Par contre, sa prétention d'expliquer les mystères le fait tomber dans l'erreur au sujet du rôle des personnes divines dans l'acte créateur; son désir de rendre raison des décrets divins l'amène, comme tous ceux qui veulent trouver une cause déterminante ou une formule mathématique des actes libres, â nier en fait la liberté du créateur et à limiter sa puissance aux seules choses que *de fail* il produit.

Saint Bernard le réfute et le fait condamner à Sens. Voir Bernard *(Saint};* Abélard. On trouvera la pensée de ce docteur sur la création, *De consideratione,* l. V, c. vi sq., *P. L.,* t. ci.xxxn, col. 795 sq.. et contre le dualisme cathare, dans les sermons qu'il rédigea à la demande d'Evernin. In *Canlic. cantic.,* serm. i.v, lvi, *P. L.,* t. clxxxiii, col. 1088.

Nous suivrons l'inlluence d'Abélard en notant, à propos de la liberté, de la toute-puissance, de l'immutabilité divine, les posilions prises par Ogmbene, Roland, Pierre Lombard et l'école de Saint-Victor.

A signaler, comme caractéristique de celte dernière, l'argumentation de Hugues. Les docteurs précédents prennent en général pourpoint de départ de leur argumentation la mutabilité des créatures : elles changent, donc elles ne sont pas l'être nécessaire; ainsi encore Hugues, *De sacram.,* 1.1, part. III, c. tx, x sq., *P. L.,* t. clxxvi, col. 219 sq. De plus Hugues, comme plus tard Descartes, part d'un fait de conscience : l'homme comprend qu'il n'a pas toujours existé, parce qu'il n'a pas toujours pensé, *restat ut quern non semper intellexisse cognoscimus non semper fuisse, ac per hoc aliquomodo cœpisse credamus.* Ce principe spirituel, l'âtne, *id ipsum quod vere homo est,* ne pouvant venir ni de la matière, ni de soi-même, vient donc de Dieu. Cf. *Erudit, didasc.,* l. VII, c. xvn, t. ct.xxvi, col. 825; *De sacram.,* l. I, part. Ill, c. vi-vm, col. 219. Voir *Erudit., loc. cit.,* c. xvm, col. 826, la preuve par le quadruple mouvement.

2" *Le xm· siècle.* — I. *L'averroïsme.* — Toute question logique sur la valeur des concepts impliquant une question ontologique sur la nature des choses, le problème des universaux, qui avait tant préoccupé le moyen âge, aurait dû mener les scolastiques à scruter les lois mêmes de l'être. Mais le problème avait été mal posé. Entrés dans celle étude par la petite porte, les premiers docteurs avaient manqué de vues profondes et de vues d'ensemble : les solutions, nous l'avons noté, demeuraient souvent imparfaites et juxtaposées plutôt que fondues dans une synthèse cohérent:.

Le double courant grec qui s'établit par l'Orient cl par l'Espagne, par les traductions gréco-laliues et arabes-latines, cf. de Wulf, *op. cit., Histoire et* c'.--- *nologie des nouvelles traductions latines,* p. 237-·?.' remet le moyen âge en contact avec la pensée philcsc pliique la plus puissante du monde ancien. Jamais, ce semble, la raison naturelle n'est venue heurter > dogme d'un assaut aussi sérieux.

El. Farabi (ψ 950) avait ramené la philosophie arabe vers la théorie de l'émanation; Avicenne (f'1036) admit avec une procession analogue des êtres la coexistence éternelle de la matière. Le Premier produit le premier *causê;* la connaissance qu'il en a produit une intelligence nouvelle, etc. De l'intellect agent, la dernière engendrée des intelligences pures, découlent toutes les formes substantielles qui vont informer la matière. Cf. Carra de Vaux, *Avicenne,* Paris, -14X10, p. 247 sq. La création semblait à Averroès (❚· 1198) une conception bonne tout au plus pour le vulgaire : *omnia ista sunt existimationes vulgares valde sufficiemus secundum cursum secundum queni nutriuntur homines in eis, non secundum sermonem sufficientes.* Cité par Mandonnet, *op. cit.,* Introd., p. ci.viii. Il énumère six étages de causes : a) Dieu, b) les intelligences premières, c) l'intellect agent, d) l'àme, e) la forme, f) la matière : *Quod est in primo gradu non potest esse plura... ; quæ autem sunt in ahis sunt plura.* Cf. *Averrois Cordub. Opera,* in-fol., Venise, 1550, t. ix, fol. 66.

Conlre le dualisme arabe prennent position deux docteurs juifs. Avicebron (vers 1050) dans son *Funs vitæ* professe le panthéisme émanatif : à l'origine procèdent de Dieu une matière et une forme, principes universels d'où s'engendrent par de multiples degrés et par combinaison de formes et de matières secondaires tous les êtres. Maimonide (j- 1204) admet aussi une hiérarchie des sphères. Très proche d'Averroès en plus d'un point, il se sépare de lui en niant l'éternité du monde. Ses principes sur l'accord de la science et de la foi le rapprocheront des docteurs scolastiques qui tantèt le combattent et tantôt lui font des emprunts.

A l'opposé de cette tendance concordiste, Siger de Brabant propose la doctrine des deux vérités : on peut tenir une proposition comme vraie suivant Aristote et la science, et comme fausse suivant la foi. Il est avec Boêce le Dace et Bernier de Nivelles le principal champion des doctrines averroïstes au xm· siècle. Cf. Mandonnet, *op. cil.*

L'histoire de ces luttes a déjà été signalée ici. Voir Aristotélisme, t. n, col. 1882 sq. ; Augustinisme, col. 2506 sq. En 1210, décret de Pierre de Corbeil. cf. Denille, *Chai lutarium,* t. I, p. 70; en 1215, celui de Robert de Courçon, *ibid.,* p. 79; en 1241. condamnation de 10 articles par Guillaume de Paris, *ibid.,* p. 170 sq., n. 128, cf. n. 130; articles transcrits par saint Bonaventure, *In IV Sent.,* l. II, dist. XXIII, a. 2, Quaracchi, t. n, p. 547. En 1270, treize articles averroïstes sont censurés par Étienne Tempter. Denille, *op. cil.,* n. 432, p. 486, et note, p. 487. Le 5« ufiirmail l'éternité du monde, le 6° l'éternité des générations humaines, *nnnqi-am fuit primus homo.* Probablement un peu avant celle condamnation, Gilles de Home, cf. Mandonnet, *op. cil.,* p cxxi. cxxiv, les avait signal's à Albert le Grand en indiquant les principes erronés qui les inspiraient ; rien ne devient que par une *mutatio proprie dicta;* or tout changement proprement dit exigeant pour cause un mouvement propie....ni dit, le monde et le mouvement lui-mème ne pouvaient être qu'éternels. *Op. ail.,* appendice, p.üsq. Le 7 mars 1277, proseriplion de 219 propositions class'es dans le plus grand désordre, dont un bon nombre concernent le problème cosmologique : a)éternité du monde, 6) création des êtres inférieurs par l inlerm ï ı ire di-s supérieurs, c) restriction de la liberté «liv ine aux seules choses qui de fait se produisent, d) émanation nécessaire de l'intelligence première, e) négulion de la cr ulion proprement dite *ex nihilo.* Denille, *op. cil.,* p. 543 -q. La censure portée à Oxford quelques jours plus larti. IS n.ars. ne contient rien sur 'eternit· du monde, mais elle vise comme la précédente plusieurs theses de l'école alberuno-tbomiste. C'est une victoire de l'augustinisme, *ibid.,* p. 560; ses partisans avaient été moins heureux, ce semble, en 1270. Mandonnet, *op. cit.,* p. exxiv. Il est important de le noter : ce n'est donc pas sans de vives contradictions que l'aristotélisme prit une telle importance dans la scolastique.

2. *La synthèse scolastique.* — Il ne semble pas que l'explication rationnelle des dogmes ait perdu au rude choc de l'averroïsme. Comparer, même à titre provisoire, l'épaisseur matérielle des volumes, esl un critère trop insuffisant. Pieavet, *op. cil.,* p. 211. Il y a lieu de rechercher surtout si le progrès formel de la méthode et des doctrines est en proportion. Nous le tenterons pour le dogme présent.

La réponse ne semble guère douteuse : 1. Tout d'abord, la difficulté de la question des origines aux yeux de la raison naturelle est sentie comme elle le mérite. Que l'on compare, par exemple, Pierre Lombard, *Sent.,* L II, dist. I, c. i, *P. L.,* t. cxcn, col. 65I ; cf. sur l'origine du texte, S. Bonaventure, *Opera,* Quaracchi, t. tt *b,* note 5, avec Albert le Grand. *In IV Sent.,* I. II, dist. 1, a. 1, *Opera,* in-fol., Lyon, 1651, p. 3 sq. Il s'agit de savoir si le principe des choses est un ou multiple. Moïse, répond Pierre Lombard, « écrase l'erreur » avec Gen., 1, 2, *elidens errorem quorumdam,* et la question esl expédiée en quelques mots. A voir Albert discuter toutes les opinions des philosophes sur le sujet, il est permis de lui prêter une pointe de critique, quand il écrit, reprenant l'expression : *utrum error manichæorum... bene elidatur a Magistro.* Même remarque pour Alexandre de Halés. Les philosophes pouvaient-ils par la raison naturelle connaître la création? *Putuissent,* dit-il, *si ultra materise considerationem progressi essent.* Summa, part. II, q. vt, m. II,a. 6,in-fol., Cologne, 1622, p. 18. Saint Bonaventure, le Bienheureux Albert, saint Thomas seront moins tranchants. La constatation est peut-être plus frappante si l'on considère le problème de la limite. Celte difficulté, l'une des plus graves qu'on puisse élever, n'est pas touchée par Pierre Lombard. *Sent-,* l. I, dist. VIll, n. 4 sq., *P. L.,* t. cxcn, col. 544 sq.; Alexandre de lialès la sent à peine, *op. cit.,* part. II, q. xn, m. n, a. 1, p. 35. Saint Bonaventure commence à l'apprécier à sa valeur : *difficile est intelligere. In I* P *Sent.,* I. II, dist. I, p. n, a. 1,q. i, t. n, p. 40. — 2. Les problèmes étant mieux compris, les discussions sont plus sérieuses : ainsi celle question de la limite est-elle envisagée sous toutes ses faces par Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas : cause exemplaire de la multiplicité, de la composition, de la matière prime, du mal lui-même, et les solutions vont se perfectionnant.

Les nécessités de la controverse et l'usage méthodique de *Vapoiie* aristotélicienne, du *videtur quod non,* cf. de Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scolastique,* in-8", Louvain, 1904, p. 40, notes 1 et 2, devaient ainsi ménager un progrès dont une revue rapide permettra de juger. Nous signalerons avec quelques détails dans l'exposé dogmatique qui suit les arguments principaux de l'École.

a) Cause efficiente. — Au sommet des choses Dieu, « l'ÊIre qui esl » deTExode. celui que les Pères ont vu dans le Tiniée, le Bien de Plotin el du pseudo-Denys, le moteur immobile el l'acte pur d'Arislole, au-dessus de touleespéce el de toutgenre, rigoureusement innommable d'un nom propre et inconnaissable d'une connaissance adéquate. Cf. S. Thomas, *Comment, in Dionys.,* prolog., Paris, t. xxix, p. 374. Aucun terme créé ne peut s'appliquer à lui que par analogie. Cf. Lessius, *De perfeci, moribusque divinis,* I. Le. nt, η. 16 sq., in-fol., Lvon, p. 5 sq.; de San, *De Deo uno,* in-8°, Louvain, 1894, t. t, p. 231-262. note; Serlillanges, dans la *Itevue du clergé français,* 1905, p. 317, 318.

C'est l'agnosticisme modéré des Pères, Petau. *De Deo,* I. VII, c. I sq., in-fol., Venise. 1745, p. 275 sq.; et des scolastiques. Suarez, *Disp,* met., disp. XXX, sect, xn, xm, Paris, t. xxvi, p. 159 sq.; de la Taille, dans les *Lludes,* 1905, t. cm, p. 355-360. Source de tout être, il possède en soi lout ce qu'il y a de perfection dans les types les plus opposés : en ce sens tous les contraires subsistent en lui, au degré infini, par identité.

Dieu donne la mesure de son activité dans la procession interne des personnes divines; il en donne une idée affaiblie dans ses œuvres externes, c'est-à-dire dans la production des créatures. Agissant par la pensée, il agit donc par son Verbe, à qui pour cette raison la créalion est attribuée. Le Verbe ne formant avec le Père el l'Esprit qu'une seule nature, la création est cependant l'œuvre commune de tous ceux qui possèdent cetle nature indivise; c'est pourquoi la création ne lui est qu'appropriée.

b) Cause matérielle. — Ces œuvres, la Trinité les tire toutes du néant,c'est-à-dire que la créalion sera l'apparition première, de par la volonté toute-puissante de Dieu, au lieu et place du néant, si l'on peut dire, de quelque chose de nouveau, distinct de Dieu même. C'est là, nous l'avons vu, le sens que la scolastique précise et répète, à l'encontre de toute fausse interprétation de la formulé *ex nihilo.* Voir col. 2035.

c) *Cause/Diale.* — Puisqu'il est l'infini, la plénitude du Bien et de la richesse, Dieu ne saurait créer par besoin, et donc il n'y a pas de *cause* finale de son acte créateur; celui qui agit pour une cause, dépend en effet de cette cause et l'infini ne peut dépendre de rien. Comme il est doué d'une intelligence, encore que ce soit de tout autre manière que nous, il a pourtant *une raison* d'agir, une lin qu'il trouve raisonnable et suffisante, parce qu'elle est digne de lui, bien qu'elle ne s'impose pas à lui. Cette fin, c'est sa propre glorification, digne de lui premièrement parce que l'infini mérite cet hommage d'être connu et loué par d'autres, et surtout parce que, comme il possède déjà en lui-méme une gloire infinie, facta par lequel il recherchera cette gloire extérieure aura cette dignité unique d'être à la fois un geste beau, harmonieux et pleinement inutile à son auteur; en ce sens il est vraiment royal et divin. Harmonieux, parce que raisonnable : il est ordonné à la gloire de l'absolu, comme il convient. Inutile, parce que l'infini ne pouvant rien acquérir, il n'est profitable d'un profit réel qu'à la seule créature. En effet, Dieu ne peut se glorifier sans se faire connaître, ni se faire connaître sans communiquer aux êtres quelque chose de ses perfections; cette participation est le bien de tous ceux qui en sont gratifiés. Les scolastiques rendent cette doctrine en distinguant la *fin première* de la création, le bien de Dieu, et la *fin secondaire,* le bien de la créature, et en montrant commenl, l'une ne s'obtenant que par l'autre, l'acte créateur avantage la créature sans rien ajouter au créateur. Ainsi expliquent-ils philosophiquement cette doctrine, qui est celle de l'Ecrilure et que les premiers Pères avaient si volontiers relevée chez Platon et les néoplatoniciens, que Dieu crée par bonté.

d) Cause exemplaire. — L'artiste souverain du monde crée, comme l'artiste humain produit, d'après des idées ou archétypes, qui sont la cause exemplaire de son œuvre; il y a du moins en Dieu quelque chose qui correspond à l'id'al de l'ouvrier créé. Les scolastiques n'ont garde d'oublier les différences. C'est la théorie de l'exemplarisme. Elle est dans Platon, dans Philon, dans Plotin, chez les Arabes; les scolastiques, apres les Peres, la poussent et la rectifient. Dans l'ensemble tous sont d'accord sur ces points : — *a.* l'exemplaire ne s'impose pas à Dieu du dehors; il le trouve en soi en contemplant son essence. Par le fait seul qu'il est L'Être, il pose comme *possibles* tous les êtres finis; parce qu'ils sont possibles, ils sont *pensables.* Ici cependant les avis se partagent pour définir de quel principe chaque type possible obtient d'être tel type déterminé. — *b.* Dans tous les cas ces pensées ne sont pas des moments réellement distincts de l'intelligence divine, ni des déterminations actuelles de son essence analogues à des ronds tracés sur un tableau noir : elles n'ont d'autre existence que l'existence de Dieu et elles existent *ab ælemo* dans la simplicité de sa nature. — *c.* Le nombre de ces idées est infini, en ce sens que l'essence divine étant être infini ou infinie puissance d'etre pose la possibilité de produire une infinité de types ou espèces différentes, et même une infinité d'individus du meme type. Au sujet des purs esprits cependant les docteurs se partagent. Voir ANGÊlologie. Toutes ces imitations de l'infini s'étagent de degré en degré depuis la pure passivité ou puissance — et c'est la matière prime — jusqu'aux types supérieurs qui se rapprochent de Dieu sans l'égaler jamais, non pour cette raison du néoplatonisme que tout être engendré est nécessairement inférieur au principe qui l'engendre, cf. Garrigou-Lagrange, dans la *Revue des sciences philos, el theol.,* '1907, p. 265, mais parce que l'excellence de l'être infini exclut la possibilité d'une communication adéquate *ad extra :* l'Absolu, précisément parce qu'il est Tout, ne permet pas de concevoir un autre absolu en dehors de lui Ainsi le problème de la limite est-il résolu, non par une déchéance de l'infini, comme dans l'émanalisme, ni par appel à un autre principe mauvais, comme dans le dualisme, mais par la perfection même du principe premier. Entrée par là, comme une tare originelle, dans le monde créé, l'imperfection croit dans les différentes essences, à mesure qu'elles sont des images de plus en plus dégradées de Dieu, des refiels plus éteints de sa splendeur, un écho plus affaibli de sa voix : toutes ces images néoplatoniciennes peuvent être gardées, mais elles n'expliquent rien dans un système panthéiste. Seule une distinction originelle de substance peut justifier cetle inégalité de perfection, — d. Ce monde intelligible des idées n'étant plus séparé de Dieu, comme dans le platonisme, ni même distinct en Dieu de l'essence divine, n'a aucune causalité indépendante. Les scolastiques, tout en embrouillant parfois cette question plus que de raison, s'accordent à le dire, les idées ne sont productrices qu'aulant que la volonté divine choisit celles qu'il lui plaît et s'applique à les réaliser.

e) *Liberté, immutabilité.* — Maître desonacte parce qu'il n'a besoin de rien pour le produire, ni besoin aucun de le produire, n'y ayant même aucun profit, Dieu est libre de créer ou de ne pas créer. Contre l'averroïsme qui enseigne la création *ab ælemo,* pour ne pas admettre de changement en Dieu, la scolastique établit que lout acte divin est éternel, immuable comme l'essence divine. Dieu créant par sa volonté, le terme qu'il veut produire apparaît non à l'instant de sa volition — cet acte est éternel — mais à l'instant marqué par sa volonté. De même, comme Dieu *n'agit* pas comme nous en *s'agitant,* comme il ne veut pas comme nous par une modification accidentelle de sa volonté, parce que l'infinité de son être suffit à tous les contraires, sans changement, les docteurs établissent qu'on ne saurait, en aucun cas, arguer d'une imperfection quelconque pour établir que celui qui en toute hypothèse reste le même soit nécessité à pu-er, ou à omettre, ou à anticiper, ou à différer une manifestation quelconque de son activité créatrice. Suarez, *Disp, met.,* disp. XXX, sect, vm, tx. Paris, L xxn, p. 113-137.

/') Rapports avec le temps. — Si Dieu est l la création n'est donc pas nécessairement ai c-s.—x D'accord en cela avec l'averroïsme contre les

niens, *contra murmurantes,* saint Thomas professera même qu'on ne peut démontrer avec évidence qu'une création éternelle soit impossible. Mais tous les docteurs admettent que le temps, comme l'espace, commence avec le monde sensible : quantité, espace et temps sont termes corrélatifs.

L'École, suivant le goût du temps, résume sa doctrine en un distique :

Efficiens causa Deus est, formalis idea,
Finalis bonitas, materialis hyle.

Albert le Grand, *Summa,* part. I, tr. XIII, q. liv, L xvii, p. 311.

g) Le problème de la coexistence du fini et de l'infini. — a. Hors de Dieu. — En affirmant si nettement le dogme de la création, la scolastique ne résout pas ce problème; on pourrait presque dire qu'elle le pose, puisqu'elle accentue la distinction radicale des deux termes. Disons plutôt : elle le constate dans toute sa rigueur. Elle reconnaît deux réalités, l'une perçue expérimentalement, le fini, l'autre inférée comme la seule explication possible du contingent, l'infini. Dés lors, cherchant leurs relations, puisque le fini ne peut être *dans* l'infini, comme sa substance, ni *de lui* comme son émanation, elle conclut qu'il ne peut être que *par lui,* c'est-à-dire par sa puissance qui le fait devenir, alors qu'il n'était pas, *ex nihilo :* c'est la création. Le mystère reste tout entier.

Cependant si la scolastique, pas plus d'ailleurs qu'aucun autre système philosophique, n'a résolu cette difficulté, elle a du moins singulièrement éclairé les conditions dans lesquelles elle se présente comme acceptable.

L'être peut s'envisager sous un double rapport : le rapport qualitatif ou d'essence, le rapport d'actualité ou d'existence. Sous le rapport qualitatif, elle professe qu'aucune essence créée ne saurait avoir autre chose qu'une pure relation d'analogie avec l'essence incréée, *nec æquivoce, nec univoce, sed analogice.* C'est-à-dire qu'il existe entre elles non seulement une différence de degré, mais une différence substantielle qui pénètre sans les supprimer leurs ressemblances mêmes. S. Thomas conlre Maimonide, *De potentia,* q. vu, a. 7. En rigueur créé et incréé sont donc des unités disparates qu'on ne saurait ni nommer d'aucun nom commun, ni additionner en une somme commune. On ne peut même dire que ce sont au moins deux *quelque chose,* car ce *quelque chose* ne peut s'affirmer en un même sens des deux catégories d'essences. C'est ce que les docteurs signifient en disant que *l'être* n'est pas proprement un genre dont fini et infini soient les espèces; du moins n'est-ce pas un genre physique, mais tout au plus un genre logique, une classification commode qui ne vaut point en dehors de l'esprit. Ce serait donc une erreur de concevoir l'opposition du fini et de l'infini, comme celle de deux unités de même espèce. Λ pousser l'analyse, on verra même qu'il n'y a pas deux espèces.

Par rapport à l'existence, en effet, l'être est ou possible ou actuel : en l'un ou l'autre cas l'être créé n'a rien comme de soi ou à soi. Possible, il ne se peut concevoir qu'en fonction de l'incréé : c'est une imitation à tel degré — rapport d'essence — de l'ÈIre infini, que celui-ci pourra réaliser hors de soi grâce à sa puissance — rapport d'existence. Actuel, c'est une imitation de soi que l'infini produit hors de soi. S'il devient, c'est l'Alisolu qui le pose — création; s'il dure, c'est l'Absolu qui le soutient dans l'existence, par une création continuée —conservation. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, sinon le premier instant de la création passé, nous aurions deux êtres qui se maintiendraient dans l'existence par une vertu *actuellement* sinon *originellement* personnelle; entre eux pure dillérence de degré : c'est le dualisme du fini et de l'infini dans toute sa rigueur.

Cette théorie de la conservation était nécessaire dans l'émanatisme néoplatonicien : la source suivant la comparaison de Plotin, III *Enn.,* l. VIII, c. vin, édit. Didot, p. 188, reste à chaque instant la raison d'être des fleuves qui sortent d'elle. Cf. Proclus, *Inst, theol., c.* xxx, xxxv, édit. Didot, p. i.xm, lxiv. Elle revient aux scolastiques par le panthéisme arabe et par Maimonide, cf. Albert le Grand, *Sum. theol.,* part. II, tr. I, m. m, a. 3, ad 1··, par saint Augustin et le pseudo-Denys. Mais à la dillérence du néoplatonisme, il y a pour ces derniers distinction absolue de substance entre Dieu qui soutient el les créatures soutenues dans l'être. En conséquence de cette dépendance, comme on ne peut additionner les essences, on ne peut additionner les existences, puisqu'il n'y a rien dans l'existence créée que l'increéée ne lui ait donné et ne lui donne encore à chaque instant : le reflet ne renforce pas la lumière, l'écho ne fait pas deux voix avec la voix qui le produit.

Avec cette explication pour l'aspect statique *de l'être,* même explication pour l'aspect dynamique *de l'agir.* Créé et incréé ne font pas deux causes indépendantes; et c'est logique, s'il ne font pas deux êtres indépendants, *agere sequitur esse.* A vrai dire, Alexandre de Halés admet encore une activité propre de la cause seconde sinon pour l'induction des formes substantielles, du moins pour préparer dans la matière les dispositions nécessaires à cette induction, *Summa,* part. IV, q. tx. m. vin, p. 28, mais Albert le Grand rejette cette explication pour accepter l'explication aristotélicienne : toutes les formes préexistent en puissance dans la matière; la cause première et la cause seconde concourent à produire les formes par une action commune. *In IV Sent.,* l. II, dist. I, a. 12, *Opera,* t. xv, p. 19. C'est la théorie du concours; ici encore accord sur le principe, divergences dans le détail et l'explication. Voir CONCOURS.

Ainsi impossibilité de compter ou deux essences, ou deux existences, ou deux agents; il n'y a rien dans le créé qui ne relève de l'incréé, qu'il ne lui donne à chaque instant sans le perdre, ou dont il puisse s'augmenter en le retirant à soi. « La subordination absolue de l'être mélangé d'acte et de puissance vis-à-vis de l'actualité pure, écrit après Ritter M. de Wulf, supprime l'inexplicable dualisme du fini et de l'infini auquel se heurte Aristote et une partie des philosophes anciens. » *Histoire de la philosophie médiévale,* p. 318, n. 293.

b. En Dieu même. — Les scolastiques poussent plus loin leur solulion. Le problème aplani, sinon supprimé, hors de Dieu, subsiste en elfet en Dieu : comment concevoir dans la simplicité de l'infini ce dualisme interne : connaissance du fini, amour ou volonté du fini? C'est ici que se manifeste l'abîme qui sépare le panthéisme de la doctrine scolastique. Le panthéisme résout la difficulté en transportant le fini et l'imparfait en Dieu même : le lini est la limite que l'infini se donne à lui-méme, ou la modalité qu'il produit en soi. Comprenne qui pourra celte explication des deux termes parleur identité! La scolastique maintient les deux termes, mais établit que Dieu connaît et airne le fini sans sortir de soi et sans changement de soi. Elle distingue en effet, pour l'intelligence comme pour la volonté divine, objet premier et objet secondaire, l'un adéquat lux quasi-facultés de Dieu, l'autre qu'elles atteignent en même temps, non indépendamment, mais dans et par les précédents. Ainsi, Dieu, en connaissant son essence, objet propre de son intelligence, connaît du même coup, en elle et par elle, toutes ses imitations, ou possibles parce que seule elle les fonde, ou actuelles parce que seule elle les produit; en s'aimant lui-même, il aime toutes ces images qui

rlléchissent sa perfection : amour inefficace et improductif des êtres, s'il se borne à cette simple complaisance, efficace et productif, s'il *lui* plaît de se glorifier, en *se* manifestant *ad extra.* Dans l'un et l'autre cas, il n'y a pas dualité en Dieu ou mouvement divergent vers le fini : il n'envisage et ne veut rien que par soi et pour soi. C'est logique, si l'on veut échapper au dualisme; c'est possible, si le fini est en essence ou en existence tout pénétré d'infini.

Une dernière explication achève la théorie. Si grande que soit celte compénétration, celle immanence de l'infini dans le fini, dés qu'il reste la moindre dislinction de l'un à l'autre, il reste une multiplicité quelconque, infinitésimale, si l'on veut, mais réelle. Continent donc en fin de compte ne pas voir en Dieu deux connaissances et deux amours : la difficulté subsiste. A quoi les scolastiques répondent que cela fait bien deux *ternies objectifs* de connaissance ou d'amour, *terminalive,* mais non forcément deux *actes subjectifs* distincts, *principialive.* En effet, disent-ils, il est certain qu'un seul acte, s'il est infini, correspond à tout ce qu'il y a d'énergie dans une multiplicité d'actes finis. Parlant, on ne voit pas pourquoi la même essence divine infinie n'aurait pas dans l'unité et la simplicité absolue de son acte tout ce qui correspond à une infinité de déterminations particulières et finies. Pseudo-Denys, *De div. nom.,* c. vu, n. 2, *P. G.,* t. lit, col. 869; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* I. I, dist. XXXIX, a. 2, en entier. Comment? Encore une fois c'est le mystère, et la scolastique ne cherche pas à le dissimuler. Seulement au point d'arrivée où nous sommes rendus, voici le bilan qu'elle dépose : l'expérience enregistrée, la conscience et la raison respectées par l'affirmation des deux termes comme réellement distincts; la difficulté •planie autant que faire se peut par la subordination •lisolue d'un terme à l'autre, la raison satisfaite en partie en voyant qu'il en peut être ainsi du moins sans . idenle contradiction et que le problème doit rester obscur, si l'être contingent ne peut légitimement préendre â comprendre adéquatement l'infini.

3. *Les facteurs de la synthèse scolastique.* — Autre est la question de savoir sous quelles inlluences cette synthèse s'est élaborée. La thèse récente de M. Picavet, *op. cit.,* c'est que l'inlluence plolinienne y est prédominante. M. de Wulf la réfute trop imparfaitement en opposant seulement que c'est chose impossible, puisque la scolastique condamne la thèse centrale du plotinisme, l'émanation. *Histoire de la philosophie médiévale,* p. 348; *Bevue d'histoire et de littérature chrétiennes,* janvier 1905. Relevons rapidement analogies et dillérences, pour démêler, au moins au sujet du problème des origines, la part de vérité.

a) *Dépendances.* — Les dépendances néoplatoniciennes sont sensibles : *a.* Aux mots : *educlio, emanatio, ef/luxus ab ente primo.* S'il est ridicule d'oublier le contexte et d'en prendre occasion avec Günther, cf. Kleulgen, *Philosophie scolastique,* diss. IX. c. ni, u. 998, trad. Sierp, t. iv, p. 183 sq., d'accuser la scol.xstique de panthéisme, on ne saurait nier que ces mots ne relèvent du vocabulaire de Plotin et de Proclus. Mais saint Thomas ne les emploie pas au sens pantféiste; M. Harnack le note aussi, *Lehrbuch der Dogengeschichle,* 1.-94, t. II, p. 63; *b.* aux arguments : · l l'argument platonicien des degrés, cf. Kleutgen, 'r. *cit.,* c. ni, a. 2, p. 446 sq.; tel celui de l'unité principe du nombre, Plotin, Ill *Enn.,* l. VIII, c. vin, édit. Didot, p. 187; Proclus, *Instit. theol,,* c. v, *ibid.,* ρ. un, etc.; *c.* aux théories générales; ainsi de l'explication du mal par la privation et la limite, de l'échelle les êtres depuis la matière jusqu'à Dieu, du mouvement circulaire des êtres de Dieu leur auteur à Dieu •eur fin : c'est la grande idée de Plotin, de Proclus, le ; an du pseudo-Denys et celui de la Somme de saint Thomas. Ainsi encore, pour une part, de l'immanence de l'infini en toutes choses.

Cependant, cette dépendance n'est pas immédiat··. Le nombre des ouvrages néoplatoniciens qui circulent, au xni· siècle, est restreint. De Wull, *op. cil.,* p. 264.

Elle s'exerce en bonne partie par le *Fons vilæ* d'Avicebron. Sur les divergences enlre Plotin et lui, voir Wittmann, *Zur Stellung Avencebron's im Enlwickelungsgang der arabischen Philosophie,* dans *Beitrâge zur Gesch. der Philos, des Hillel.,* 1905, t. v, fasc. 1. Elle s'exerce surtout par saint Augustin, saint Jean Damascène, et le pseudo-Denys dont on a vu l'influence depuis Scot Erigène jusqu'aux maîtres chartrains. Cf. liste des citations du pseudo-Denys dans saint Thomas. *P. G.,* t. ni, p. 90 sq. Tandis que par Scot, Amaury et David le néoplatonisme retournait au panthéisme, par les Pères il arrivait déjà amendé et corrigé.

6) *Divergences et corrections.* — Les divergences vont en s'accentuant à mesure que la théologie médiévale se développe, précisément parce que l'aristotélisme gagne en faveur. L'averroïsme arabe et latin qui provoque les luttes du xm» siècle est un aristotélisme chargé de platonisme; le néoplatonisme du pseudo-Denys et de saint Augustin est un platonisme déjà travaillé à Alexandrie par l'aristotélisme. L'œuvre du xm· siècle consistera dans une seconde retouche du platonisme par l'aristotélisme et conclura aux dépens communs de Plotin et de saint Augustin. On s'en convaincra en voyant l'aristotélisme provoquer le rejet des thèses augustiniennes, voir Augustin *(Saint),* t. i, col. 2503, en se rappelant la résistance qu'il rencontra. *Ibid.,* col. 2506; voir Aristotélisme, col. 1871 sq.; Mandonnet, *op. cit.,* p. i.xv sq.; de Wulf, *op. cit.,* p. 371 sq.

Entre les thèses d'Aristote qui concernent le problème présent, celles-ci sont capitales : a. le rôle de la limite comme principe d'être, non pas positif comme telles expressions de Hégel porteraient à le croire, mais négatif, S. Thomas, *Comm, in lib. physicorum,* l. I, led. xi, xn, Paris, t. xxn, p. 324 sq. ; *In lib. metaph.,* I. XII, lect. m, t. xxv, p. 192 sq.; 6. l'antériorité de l'acte sur la puissance, *In lib. melaph.,* l. IX, lect. π sq., *ibid.,* p. 75sq.; *In lib. Xll,* lect. iv, *ibid.,* p. 199 sq.; γ. la définition du principe premier par l'acte pur, *ibid.;* δ. l'immobilité absolue du premier moteur. *Ibid.*

On voit comment ces idées introduites dans le platonisme ont pu donner la synthèse de Plotin et de son école, ramener au monisme de l'école alexandrine le dualisme apparent ou réel de Platon, et inspirer la théorie des intermédiaires en qui la privation progressive explique l'imperfection croissante. C'est en poussant les principes aristotéliciens qu'Albert le Grand et saint Thomas vont achever la réaction contre Platon et faire ce que le Stagyrite vraisemblablement n'avait pas fait, aller jusqu'au bout de ses principes ou du moins accentuer catégoriquement l'expression de leurs légitimes conséquences. Ils notent à sa suite que la pensée philosophique s'est élevée progressivement de la considération des causes particulières à l'étude plus générale de l'élre en tant qu'être, S. Thomas, *Sum, theol.,* I·, p. xliv, a. 2; S. Bonaventure, *InIV Sent.,* l. II, dist. I. p. I, a. 1, q. i, et s'attachant aux principes plus abstraits et plus généraux d'Aristote, ils les opposent fréquemment à Platon : *a. Unicité du premier principe.* — Les scolastiques reprennent sur ce point les arguments Stagyrite et de Plotin. Voir leurs thèses contre la matière increéée et contre la pluralité des principes premiers en général, *In IV Sent.,* I. II, dist. I. — b. *Exclusion des intermédiaires.* — On se demandes: Plat - n'a pas confondu *le plus parfait* avec *le plus* g--› *xl,* si l'Un de Plotin n'est pas une indétermination . Au contraire, l'Acte pur d'Aristote apparaît au ; - . degré de la détermination. Ce concept est de la pias

grande importance. En effet, précisément parce que sa cause première est indéfinissable, innommable, Plotin sera obligé de recourir à ses émanations en dégénérés-cence l'une sur l'autre pour arriver à trouver des causes particulières et des ellets finis déterminés; les scolastiques de leur côté n'auront qu'à presser la notion d'acte pur pour établir contre certains raisonnemenlsd'Ari-tote lui-même que cet acte infini égalant avec surcroît l'acte limité de toutes les causes particulières, rien ne l'empêche d'etre cause immédiate de tous les effets finis. Les émanations ne sont nécessaires ni comme instruments du créateur, *quia quanto aliquid simplicius, tanto potentius,* S. Bonaventure, *In IV Sent.,* I. II, dist. I, p. t, a. 2, q. n, ni comme explication de la limite et de la multiplicité, *a principio uno, quia primum et unum, exit multitudo. Ibid.,* p. n, a. 1, q. i. — c. *Création ex nihilo.* — De l'actualité infinie el de l'impassibilité du premier moteur, il sera facile de faire sortir la notion et le fait de la création *ex nihilo.* Saint Bonaventure doute qu'Aristote soit parvenu à dégager cette conséquence, *loc. cil.,* dist. I, p. i, a. 1, q. i, et argue pour son compte de l'antériorité de l'acte sur la puissance. Saint Thomas note qu'en affirmant le ciel et le mouvement éternels, le philosophe ne les affirme point pour cela increés. *In lib. melaph.,* I. VI, lect. i Paris, t. xxiv, p. 59i; *In lib. phys.,* l. VIII, lect. m, t. xxn, p. 633. En fait, disent-ils, si les formes pures sont créées *ex nihilo,* comme ces philosophes le laissent supposer, pourquoi la matière qui est plus imparfaite serait-elle increée. Si les émanations restent en Dieu, que sont-elles autre chose que des modifications de sa substance : plus d'acte pur; si elles ne sont ni produites de sa substance, ni demeurant en elle, d'où peuvent-elles venir que du néant? —*d. Immutabilité, liberté, éternité.* — Aristote ne s'est pas expliqué sur la liberté de l'acte créateur, el Ton peut croire comme plus probable qu'il l'eut niée pour sauvegarder l'immutabilité divine. Pour réfuter sur ce point Plotin, l'averroïsme et le Slagyrite, les scolastiques n'auront encore qu'à arguer du même principe. Celui qui est tout acte est immuable quoi qu'il fasse, et libre par conséquent, à l'égard de tout contingent, soit quant à l'exercice, soit quant au temps de sa création.

4. *Conclusion. — a) L'œuvre scolastique.* — En résumé, si l'on fait abstraction du morcellement gênant des thèses, des subtilités d'école, de certaines objections purement dialectiques, de quelques réponses purement verbales, ces solutions marquent un moment considérable de la pensée philosophique, qu'on se doit, semble-t-il, de prendre en considération. La division provisoire des problèmes a permis de pousser l'élude; qu'on refasse la synthèse. Le xm· siècle apporte sur le dogme de la création une théorie complète des causes aristotéliciennes : efficiente, exemplaire, finale. Il a développé! les thèses du *concours,* de la *conservation,* de *l'analogie,* qui achèvent les solutions précédentes en expliquant les relations du fini et de l'infini sous le rapport de l'action, de l'existence, de l'essence. Que l'on juge du progrès accompli en comparant par exemple cette doctrine de l'analogie au point ou l'a laissée Origène, *Periarch.,* l. IV, n. 36, *P. G.,* t. xi, col. 411 ; cf. S. Jérôme. *Episl. ad Avit.,* cxxiv, c. tv, n. 14. *P. L.,* t. xxn. col. 1072, avec les explications encore flottante- de saint Jean Damascène, *Dialectica,* c. xvi. xxxi-xxxv. *P. G.,* t. xctv, col. 580, 596-601, et les principes de saint Thomas.

Dans l'ensemble, denx traits caractérisent la synthèse scolastique qui la rapprochent à deux doigts du panthéisme et Ten séparent à la fois radicalement : immanence intime et sous tous rapports de l'increé dans le créé, tn *omnibus rebus et intime,* S. Thomas. *Sum. theol.,* I·, q. vm, a. 1, et pourtant distinction absolue des deux termes.

b) Les dépendances philosophiques. — La dépendance de la scolastique, dans le problème présent, à l'égard des néoplatoniciens, bien qu'indirecte, puisqu'elle s'exerce surtout par le pseudo-Denys, saint Jean Damascène et saint Augustin, demeure considérable et plus grande en fait qu'on ne la signale souvent. Il y a lieu cependant de noter que le néoplatonisme est déjà en bonne part une correction du platonisme par l'aristotélisme alexandrin, et qu'il a subi dans la philosophie médiévale une seconde revision de l'aristotélisme scolastique : c'est donc avec quelque justice que cette philosophie se réclame avant tout d'Aristote. On connaît les deux artisans principaux de cette réforme, Albert le Grand, parfois trop oublié, et saint Thomas. Deux des ouvrages de ce dernier ont ici une importance considérable : ses commentaires sur le pseudo-Denys et ses commentaires sur Aristote. Picavet, *op. cit.,* p. 2I0. L'un et l'autre sont deux essais d'explication objective du texte, soit contre le panthéisme chartrain, cf. *Cent, gent.,* L I, c. xxvt; *In Dionys. de div. nom.,* c. v, lect. i, Paris, t. xxtx, p. 499, col. 2, soit contre l'averroïsme : ce sont, comme travail scientifique aussi, les deux plus rudes coups portés au néoplatonisme hétérodoxe, et cela par un aristotélicien.

Il peut paraître superflu de rappelerqu'à cette époque la règle suprême, dans ces inquisitions philosophiques, ce n'est pas Γαὐτὸ εφα à l'égard du Stagyrile lui-mème, cf. Talamo, *L'aristotelismo della scolaslica,* p. 127-152; voir Aristotélisme, t. i, col. 1875 sq., mais la foi et l'Écriture, non qu'elles dictent à la philosophie ses conclusions — règle positive — mais qu'elles lui garantissent les vérités dont elle ne peut se départir sans dévier — règle négative. Par là si les explications scolastiques évoluent et profitent, les conclusions demeurent celles de la tradition. Tout en allantaux cours de Platon et d'Aristote, la scolastique avait d'autres maîtres.

3° *Derniers scolastiques.* — Après le grand travail du xm· siècle, la synthèse scolastique reste en possession jusqu'à Descartes, avec ses thèses principales de l'acte pur, de l'exemplarisme, de la création *ex nihilo,* avec celles qui découlent de la création : conservation et concours. Les divergences qui séparent les docteurs portent ou sur la critique des preuves, ou surdes problèmes accessoires dont le cadre de cette étude ne nous permet pas de rendre compte.

A côté de l'école auguslinienne qui s'efface el de l'école alberlino-thomiste qui progresse, l'école scoliste inaugure une crili<|ue toujours subtile, souvent profonde, mais plus habile à reprendre le côté faible des formules qu'à les corriger par des explications meilleures; les obscurités de la distinction formelle *aparté rei* ne simplifient pas les solutions. K. Werner, *J. Duns Scolus,* in-8°, Vienne, 1881, c. xi, xn, p. 372 sq.

Le volontarisme et l'excès de la dialectique déterminent une tendance sceptique et fidéiste qui s'accuse très nettement dans Ockam et l'école lerministe. Telles les spéculations de Thomas Bradwardin. De Wulf, *op. cit.,* p. 445 sq., 474. Sous l'iniluence d'Ockam, Douille. *Chartul.,* t. Il, p. 587, 590, note 4, 7, Nicolas d'Autrecourt enseigne des propositions qui vont à ruiner toute connaissance certaine de la causalité, de la créature et du créateur. Denille, t. il, p. 576, 587; Denz.inger, *Enchiridion,* n. 457 sq.; de Wulf, p. 476, 479.

Par une déformation curieuse des théories thomistes, maître Eckart arrive à enseigner que les *essences* créées, distinctes de Dieu, sont soutenues dans l'être par *l'existence* même Ça Dieu. Plusieurs de ses propositions condamnées par Jean XXII, en 1329, respirent un panthéisme mystique. Denille, p. 494; Denzinger. n. 428 sq. La création est éternelle.

La renaissance ramène avec les études des Gemistos. Bessarion. M. Ficin, et sans grande critique, les thèses de Platon et de Plotin, échelle des êtres, exemplarism··.

âme du monde. De Wull, *op. cil.,* p. 498sq. Elle aboulit au panthéisme de Pairizzi et de G. Bruno. *Ibid.,* p. 508.

La synthèse scolastique trouve enfin ses derniers grands interprètes dans D. Soto, Jean de Saint-Thomas, Valentia, et surtout Suarez el Vasquez, pendant que Pelau et Thomassin dans leurs beaux ouvrages de théologie positive marquent, plus qu'on ne l'avait fait par le passé, les dépendances platoniciennes el néoplatoniciennes de la théologie palrislique,spécialement dans saint Augustin et le psoudo-Denys.

F. PB *DESCARTES* Λ *NOS JOURS.— [«Jusqu'à Hégel.—* Descartes retient, après discussion des doctrines reçues, et le dogme chrétien de la création et la théorie scolastique de la conservation ou création continuée. Pour accentuer l'indépendance divine, il veut que le créateur ne produise pas seulement les existences, mais les essences el les vérités éternelles : la liberté de Dieu est absolue. Par ailleurs, le critère de l'idée claire el ses habitudes d'esprit l'utnênenl à concevoir le monde comme régi par des lois stables el simples, suffisantes à rendre raison de sa formation depuis le chaos initial jusqu'à l'étal actuel, Dieu ne faisant autre chose « qne prêter son concours ordinaire à la nature et la laisser agir suivant les lois qu'il a établies ». *Discours sur la méthode,* part. V, *le monde,* c. vi. Cf. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* 3e édit., in-12, Paris, t. i, c. iv. p. 98 sq. ; c. Vin, p. 185 sq. ; c. ix, p. 195 sq., etc. — Vues fécondes sans doute, mais méthode bien apriorislique et qui pouvait se retourner contre la thèse de la liberté divine, de « n'appuyer ses raisons sur aucun principe que sur les perfections infinies de Dieu. » *Discotirs, loc. cil.* On devait le voir bientôt dans Malebranche et dans Leibniz.

Le célèbre oratorien conçoit la causalité comme une perfection si haute qu'il la réserve à Dieu seul. Supposer quelque elficace dans la créature, c'est la diviniser, » car toute efficace est quelque chose de divin et d'infini, *s Méditât, chrétiennes,* IX, 7, édit. J. Simon, in-12, Paris, 1842, p. 337; *Recherche delà venté,* vi, 3, *ibid.,* 1877, p. 333. Dieu est donc créateur et agent exclusif. Puis la méthode déductive l'amène à la théorie de l'optimisme. Dieu, restant libre d'agir ou de n'agir pas, se doit pourtant au cas où il se décide à créer de ne produire : *a)* que le monde le meilleur, *b)* par les voies les plus simples, c) avec l'incarnation du Verbe comme terme dernier, seul ce motif infini justifiant l'acte de l'Inlini. La théorie de la vision en Dieu amenait par ailleurs Malebranche à frôler le panthéisme. Il est réfuté par Fénelon dans une œuvre à laquelle Bossuet mit aussi la main. *Œuvres,* iu-4°, Paris, 1838; *Réfutation* i/« *P. Malebranche,* c. il sq., p. 226 sq.

Nous sommes en plein panthéisme avec Spinoza.Une senle substance, la monade, principe infini de toutes ׳Hoses, nature *naluranle,* qui s'exprime en modes variés, le momie fini, nature *nalurée.* Entre ces deux termes el pour ménager le passage de l'un à l'autre,des modes multiples. *Ethique,* part. 1, prop. 16, édit. Saisset, >n-12, Paris, 1842, t. il, p. 21; telle entre autres l'idée que Dieu a de soi. Cet Infini qui n'a ni entendement ni volonté, prop. 17, schol., p. 22, produit nécessairement le monde tel que nous le voyons, prop. 33, schol. 2, p. 31 si|., mais celte nécessité qui procède uniquement de sa nature intime est la suprême et unique liberté. La théorie de l'optimisme, juge-t-il, ruinerait an contraire l'indépendance divine en imposant à Dieu comme un idéal venu du dehors. *Ibid.,* t. il, p. 34. Voir sa réfutation par E. Saisset, *Traduction de Spinoza,* 2« édit., gr. in-18, Paris, I860, t. i.

Si le fini est un mode de l Infini, de quelque façon que l'on s'explique, ne voit-on pas que l'imparfait et le contingent sont affirmés en lin de compte de ('Absolu Ini-inéme? « Cette corruptibilité, au dire de Bayle, soulève le sens commun. » *Dictionnaire historique critique,* in-fol., Rotterdam,1720, art. *Xenophane,* t. r . p. 2895. Dans la distinction entre *natura naturans* et *natura naturala,* « vous trouverez un tas de contradictions. » *Ibid.,* p. 2896. Le spinozisme est par lui vigoureusement combattu. A ses yeux la créalion est la seulesolution raisonnable du grand problème. *Op. cit.,* art. *Epicure,* t. n, p. 1081, note 1. Dieu n'a pas créé le monde pour sa gloire, mais « par un excès de bonté, c'est-à-dire afin de faire du bien aux créatures qui seraient capables de bonheur. » *Œuvres diverses de P. Bayle,* in-fol., La Haye, 1737, t. tu, p. 652.

Cette dernière doctrine, qui semblait nier l'existence du mal, devait provoquer une vive querelle. Leibniz, admettant avec Bayle la création *non adeo admissu difficilem,* cf. *Théod.,* i, n. 7; cf. ni, n.398,édit. Dutens, t. i, p. I26. 394, et même,sauf réserves, la conservation de toutes choses par une création continuée, *op. cil.,* t. m, n. 385 sq., p. 389, le laisse ensuite avec Malebranche professer l'occasionalisme et n'admet avec Descartes « le surnaturel que dans le commencement des choses ». *Præfat.,* n. 30, *ibid.,* p.52. La matière évolue avec « le concours ordinaire de Dieu » suivant les luis qu elle a reçues. Au sujet de la liberté dans l'acte créateur. il prend parti entre la liberté absolue professée par Descaries el l'absolue nécessité enseignée par Spinoza.Dieu est obligé, s'il veulcréer, de créer le meilleur monde possible. El voici ou se montre, par une assimilation illégitime aux sciences exactes, le vice de ces déductions. « De même que dans les mathématiques, ou il n'y a ni maximum ni minimum, rien enfin qui se distingue du reste, tout se fait également, ou, si cela n'arrive pas, rien du tout ne se fait, de même peut-on dire de la parfaite sagesse, *qute-non minus quant mathematicæ disciplime ordinata esl,* que si, entre tous les mondes possibles, il ne s'en trouvait pas un qui lut le meilleur. Dieu n'aurait rien produit. » *Loc. cit.,* i, n. 8, p. 128. Or le monde n'est pas possible sans imperfection : l'origine du mal est dans la *nature idéale* de la créature, c'est-à-dire dans les essences éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendantes de sa volonté; elle est « dans celte imperfection originelle delà créature d'être essentiellement limitée ». *Ibid.,* I, n. 20, p. 136; cf. m, n. 380, p. 387. Si donc Dieu veut le bien d'une volonté antécédente, en présence de celle nécessité de l imperfection, il se résout, d'une volonté conséquente, au meilleur. *Ibid.,* i, n. 22.23, p. 137 sq. Ce meilleur n'est pas à définir par l'utilité immédiate de l'homme, mais par le bien de l'ensemble, *ibid.,* i, n. 119, p. 210, ni par l'ensemble considéré â un moment précis de la durée, mais dans l'infinité de scs révolutions. *ibid.,* n. 195, p. 270; il est faux que toutes choses aient été produites pour l'homme. Cf. *Adnot, in lib. King.,* c. Il, n. 7, *ibid.,* p. 441. Dans cette controverse Bayle est directement pris à parti.

Pour tous ces philosophes, chez qui l'influence de Descartes est si grande, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à Bouillier, *Histoire delà philos, cartésienne,* 3e édit., t. n, c. vu, *Malebranche; c.* xm, *Bossuet;* t. i, c. xvi, *Spinoza;* t. il, c. xxiv, *Leibniz.*

L'essai sur l'homme de Pope, 1733, reprenant la thesi optimiste de Leibniz provoqua en Angleterre de vives discussions. Voltaire les fil revivre en France lorsqu' publia à la suite du désastre de Lisbonne, 1755, su poème sur le tremblement de terre. On sait sa queri II- à ce sujet, avec Rousseau, cl. Janet, Ganses *final·.* ». in-8°, Paris, 1882, appendice VI, p. 632, et sa cm, :.. nettement dirigée contre celle de Pope el de Le.. : ..

Un jour tout sera bien, voilà nuire espérance.
Tout est bien aujourd'hui, voilà lllusion.

Ce ne sont pas là des négations de la création. Voltaire admet même cette théorie que Dieu fait uut es

tous. Bouillier, *op. cit.,* t. Il, c. xxix, p. 567. Tout le xvii· siècle, en dépendance des grandes thèses scolastiques, avait en somme admis cette explication du *commencement,* de la *durée,* de *Vagir* des êtres par la création, la conservation et le concours divin.

La réaction va se produire en un sens tout opposé à l'aboutissement d'un double courant, l'un sensualiste, sous l'influence de Locke, l'autre idéaliste, sous la conduite de Kant. L'empirisme anglais aboutit en France au pur matérialisme de Lamettrie et de d'Holbach : on n'oserait traiter leurs ouvrages comme des œuvres philosophiques. Diderot de son côté professait une sorte de panthéisme.

En réaction contre le phénoménisme sceptique de Hume, Kant reprend les théories de Leibniz et le processus géométrique de ses déductions. La raison pratique, suppléant la raison spéculative, retrouve Dieu comme cause première. Ce monde est le meilleur possible, et Dieu l'a créé non pour soi, mais pour l'homme, ou plutôt pour conduire l'homme à la lin absolue de la moralité. Cf. *Critique du jugement,* § 85.

Si nous ajoutons qu'il adopte les vues de Descaries sur le chaos initial s'organisant de lui-même d'après les lois physiques, que ces hypothèses vont être élaborées et précisées par Laplace, ce n'est pas pour entrer dans le problème cosmogonique, que nous avons à dessein réservé, mais seulement pour remarquer que ces grands penseurs, de qui se réclament nombre d'esprits modernes, n'avaient pas compris le lien qu'il peut bien y avoir entre la théorie de la nébuleuse et la négation de la création *ex nihilo.*

A défaut de lien objectif qui permit d'en arriver là, le. progrès naturel du relativisme kantien devait y conduire rapidement. L'impossibilité de connaître la chose en soi amenait à lui dénier même toute existence, pour donner toute la réalité à l'idée. Fichte, après avoir professé dans la première partie de sa vie une sorte de panthéisme moral où l'accomplissement du devoir est l'expression et comme la production du divin, dans la seconde semble retrouver le panthéisme idéaliste des alexandrins : Dieu est la lumière et cette lumière se réfracte en des rayons infinis distincts entre eux, et distincts de leur source. — Pour Schelling, le fini sort de l'infini par voie de dégradation. Par une image qu'on croirait prise aux sectes gnosliques, le fini, dit-il, est un saut, une chute hors de l'absolu, ein *vollkommenes Erbrechen, ein Abfall von déni Absoluten.* Pour Hégel, rien n'existe que l'idée qui se développe suivant le processus triadique de la thèse, de l'hypothèse et de la synthèse. Indétermination absolue au premier stade, elle s'extériorise au second et par là devient autre qu'elle même — c'est la Nature; puis elle revient sur elle-même et prend conscience de soi — c'est l'Esprit. C'est dans l'homme que ce Dieu prend conscience de lui-même; d'âge en âge la pensée humaine s'élève; elle aboutit au système de Hégel, « d'où il suit que la plus haute conscience de Dieu est la conscience de Hégel. Dieu c'est Hégel. » Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie,* p. 877. Nous retournons à l'idéalisme alexandrin et à la gnose, cf. Mo» Freppel, *Saint Irênée,* xvt· leçon, et à maître Eckart pour qui d'ailleurs le philosophe allemand ne dissimulait pas sa sympathie. La réfutation composée par le P. Gratry, *Logique,* in-12, Paris, 1858, t. 1,l. H, p. 109-272, solide dans le fond, puisqu'elle s'appuie sur le principe de l'antériorité de l'acte sur la puissance, ne distingue pas assez, semble-t-il, ce qu'il y a dans ces spéculations audacieuses de données acceptables et de vues profondes.

2° *Semirationalisnie hermésien.* — A côté de ces indépendants pleinement étrangers au dogme, se développait le semirationalisme des hermésiens. La même année 1831 voit la mort de Hégel et celle de Hermès.

L'hermésianisme, comme le cartésianisme dont il relève par la méthode du doute, marque une réaction violente contre la scolastique « ou pour mieux dire contre la scolastique telle que la connaissait Hermès d'après certains travaux de seconde main ». Goyau, *L'Allemagne religieuse et le christianisme,* in-12, Paris, 1905, t. il, p. 4; cf. p. 142 sq. Développées par Günlher, Knoodt, Trebisch, etc., vulgarisées pendant vingt ans par la *Zeitschrift fur kalholische Philosophie und Théologie,* les thèses de cetle école provoquent les réfutations érudites du jésuite allemand Kleulgen, *Théologie der Vorzeit,* 3 in-8||, Munster, 1853; *La philosophie scolastique exposée et défendue,* trad. Sierp, 4 in-8», Paris, 1869, t. m, diss. VI, Vil, c. vu; t. iv, diss. IX, c. ni. Condamnés, le 26 septembre 1835, par un bref de Grégoire XVI, et le 7 janvier 1837, Denzinger, *Enchiridion,* n. I486 sq., 15L9 sq., 1513 sq., les hermésiens sont spécialement visés par les décrets du Vatican. Voir plus loin.

Les scolastiques, au dire de Günlher, n'ont rien dit qui vaille sur la création, Kleutgen, *op. cit.,* t. tv, p. 478; ilsont enseigné le panthéisme, p. 479 sq. Selon lui la création est nécessaire; acte nouveau en Dieu elle augmente sa science. *Ibid.,* p. 541. H professe avec Hermès que Dieu, égoïste, s'il avait créé pour soi, a tout produit pour l'homme et pour sa plus grande félicité. La création est en somme Fade par lequel la pensée divine conçoit le non-moi. L'explication est assez voisine de celle de Fichte.

3° *Gioberti et Rosmini.* — Gioberti semble concevoir la création comme une pure modification de l'idée divine. Plus proche encore de Hégel, Rosmini admet comme premier principe de toutes choses l'être indéterminé conçu par l'abstraction de l'esprit. Cf. Denzinger, *op. cit.,* n. 1739 sq., prop. 4-6, 8, 9. Cet être se développant en Dieu sans limite, parce que sa quiddité est entité, s'achève au contraire dans la créature par des limites, parce que sa quiddité est limitation. *Ibid.,* prop. 10-12. La création n'est autre chose que l'acte de l'imagination divine rattachant à des limites diverses des parties découpées dans cet être initial, *ibid.,* prop. 14-16; aussi n'est-ce point une *ejfeclion,* mais une *position* d'être. *Jbid.,* prop. 18. Cette matière première, *materia invisa,* Sap., XI, 18, dont sont faites toutes choses, c'est le Verbe. *Ibid.,* prop. 19. Et voici comment se résout la coexistence du lini et de l'infini : il n'y a pas entre ces deux termes différence de substance, mais différence bien plus grande, *unum enim est absolute ens, alterum est absolute non ens,* à savoir la différence de ce qui absolument est *être,* à ce qui absolument est *non-être.* Cependant l'être lini peut se dire relativement être, *relative ens.* H n'y a pas davantage unité de substance, mais unité d'être; en fin de compte, absolu et relatif ajoutés l'un à l'autre ne donnent pas plus d'être. *Ibid.,* prop. 13, cf. prop. 11.

Ainsi, comme dans Hégel, identification de la Pensée et de l'Êlre, production des individus par voie de limitation; mais chez le philosophe allemand Dieu même ne devient réel qu'en se limitant, chez Rosmini Dieu se distingue par la vertu de son être qui exclut la limite. Or, si le fond commun, l'être initial, c'est l'étre indéterminé et abstrait, rien ne doit pouvoir se concréter que par la limite. Parti d'un principe hégélien, le philosophe italien ne sauve donc quelque chose du dogme qu'au prix d'une contradiction. « Hégel emporte sur Rosmini la palme de la logique. » Mo» d'Hulst, *Mélanges philosophiques,* Paris, 1892, p. 481 sq.; *Annales de philosophie chrétienne,* 1889.

Les propositions rosminiennes ont été condamnées par Léon XIII, le 14 décembre 1887. Denzinger, *op. cil-,* n. 1736 sq., cf. n. 1522.

4· *Idéalisme et matérialisme contemporains.* — Tout en combattant le panthéisme, en dénonçant dans une

lettre «presque prophétique » de 1833, le péril des idées d'Outre-Rhin, cf. *Revue (le Paris,* 1er décembre 1897, Lamennais pouvait-il sans recourir à des explications analogues affirmer « que la nature de Dieu est *essentiellement* différente de la nature de la créature, bien que la substance de la créature ne soit *radicalement* que la substance de Dieu? » *Esquisse d'une philosophie,* in-8·, Paris, 1810, t. Il, part. J, l. II, c. I, p. 112. Le système de l'abbé Moigno, dans les *Annales de philosophie chrétienne,* t. xvm, p. 9, 10, prête aux mêmes critiques.

L'influence hégélienne en France, cf. de Margerie, *Théodicée,* in-8', Paris, 1865, t. n,c. vil, vm, p. 117 sq. ; V. Giraud, *Essai sur Taine,*3e édit., in-12, Paris, 1902, c. I, § 2, p. 35 sq., se fait sentir de manière plus spéciale avec les leçons de Cousin en 1828. « Dieu, s'il est une cause absolue, ne peut pas ne pas créer; et en créant l'univers il ne le tire pas du néant, il le tire de lui-même. » *Cours de philosophie,* in-8', Paris, 1828, v· leçon, p. 26 sq. « Créer est une chose très peu difficile à concevoir; car c'est une chose que nous faisons a toutes les minutes; en effet, nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre. » *Op. cit.,* p. 25. Le même philosophe, vers la fin de sa vie, faisait un retour prudent à Descartes et à Leibniz. De Dégel encore relèvent Vacherot et Renan, mais avec influence simultanée sur le premier de l'idéalisme el du mysticisme de Plotin, sur le second d'A. Comte. C'est le panthéisme que professe Vacherot, cf. *Histoire de Técole d'Alexandrie,* 1846; *La métaphysique et la science,* 111-8', Paris, 1858, t. il, p. 606 sq., même en son dernier ouvrage. *Le nouveau spiritualisme,* 1884, bien qu'il s'en défendit. Cf. M·· d'ilulst, *Mélanges philosophiques,* p. 433 sq. Pour Renan, Dieu est l'id al que le monde en progrès réalise, et qui, suivant le mot de Diderot, « sera peut-être un jour. »

L'idéalisme allemand se raillait de l'expérience, cf. Janet, *Le matérialisme contemporain,* 1888, p. 10; le Jeux matérialisme devait se charger d une réaction iolente. Pendant que la gauche hégélienne avec Strauss, hégélien dans sa *Glaubenslehre,* 1840, matérialiste dans *lier allé und der nette Glaube,* 1872, el avec Michelet de Berlin distinguait encore Idée et Nature, l'extrême-gauche avec Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner et Arnold Ruge ne les distingue plus: c'est le matérialisme pur. Moleschott arrivait au même point, non par déduction transcendante, mais par positivisme scientifique, son livre, *Kreislauf des Lebens,* 1852, formule le grand principe, « sans matière point de force, sans force point de matière. » En 1856, parait l'ouvrage de Büchner, *Kraft und Stofi.* La même thèse y est développée dans un style nerveux et clair avec grand luxe de faits. Bientôt traduit en treize langues, il atteint près de vingt éditions en Allemagne, huit en France. Cf. abbé Tanguy, *L'ordre naturel et Dieu, étude critique de la théorie moniste du Dr L. Buchner,* in-8', Paris, 1906. A la même tendance appartiennent Fr. Rohmer, Carus, German, Vogt, etc. En 1866, llæckel entrait en scène avec sa *Morphologie générale des organismes;* en 1868, il publiait son *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles* — entendez auto-création — 9 éditions, 12 traductions. Son récent ouvrage, *Les énigmes de univers,* in-8°, Paris, 1903, condense en une somme naniable les travaux de ses devanciers : c'est le testament •ni professeur d'Iéna. La « loi de substance », c'est-à-dire la double *conservation* de la matière et de la force, mais entendue au sens *d'éternité* »t *d'aséité,* est donnée comme la « clef de voûte de tout le système ». *Enigmes, c.* XII, p. 245, 267. De nombreux naturalistes, il est vrai, pensent encore pouvoir concilier ce principe de conservation avec le théisme, mais ces efforts, quand :.s sont sincères, ne reposent que « sur l'obscurité ou l'inconséquence de la pensée », c. XV, p. 331. L'origine du mouvement s'explique « par l'hypothèse que le mouvement est une propriété de la substance aussi immanente et originelle que la sensation », c. xm, p. 277. L'hypothèse de Kant et de Laplace, mais entendue au sens athée du monisme, « a trouvé une confirmation dans l'hypothèse que ce processus cosmogonique n'avait pas eu lieu une fois, mais se serait reproduit périodiquement, » p. 276; « le jeu éternel recommence à nouveau, » p. 279. Des vues profondes sur le dualisme, « l'amphithéisme. » parmi toutes les différentes formes de croyance aux dieux la plus raisonnable, celle dont la théorie s'accorde le mieux avecune explication scientifique de l'univers, c. xv, p. 320 — l'explication moniste probablement! — des aperçus originaux sur le papisme, le polythéisme chrétien et sa mythologie, une conviction puissante et peut-être communicative ne laissent en tin de compte à désirer, au dire des philosophes, qu'un peu de logique, et, au dire des savants, qu'un peu de sérieux. Cf. Grüber, *Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours,* in-12, Paris, 1893, p. 301 sq.

La réaction en France a aussi son origine dans un mouvement scientifique. Le déterminisme physiologique réserve encore les causes transcendantes avec Cl. Bernard. Il les nie avec A. Comte. Cf. Grüber, *Auguste Comte,* in-12, Paris, 1892. Sous l'inlluence mêlée de Spinoza, de Hegel, de Stuart Mill et d'A. Comte, 11. Taine se prononce aussi pour l'explication panthéiste. Toutes choses ne sont que le retentissement prolongé d'un axiome éternel qui se prononce au plus haut de l'éther lumineux. La page est connue. Cf. V. Giraud, *Essai sur laine,* p. 116 sq.; L. Roure, *H. Taine,* in-12, Paris, 1904, p. 22 sq. M. L. Viardot, dans son *Libre examen,* in-12, Paris, vulgarise les doctrines de Büchner. Voir la critique pénétrante de M. Janet, *Le matérialisme contemporain,* 1888, c. vm, p. 135 sq. Les publications allemandes de Büchner, Vogt, llæckel, introduites et reproduites chez nous, apportent aux objections populaires contre le dogme biblique de la création tout leur arsenal scientilique. Cf. Delépine, *L'enseignement populaire el la vulgarisation scientifique,* dans la *Revue pratique d'apologétique,* ler août 1906. Les citations que nous venons de faire en laissent entrevoir la portée philosophique et l'esprit. Après une série de publications analogues, cf. Gény, dans les *Études,* 1905, t. cil, p. 202 sq., M. Le Dantec semble, dans son livre *L'athéisme,* porter un jugement assez juste sur la valeur de ces thèses athées et anlicréalianistes : « Je suis assez sage pour me dire, avec M. de la Palisse, que, si je ne crois pas en Dieu, c'est que je suis athée; c'est là la seule bonne raison que je puisse donner de mon incrédulité. » Cf. *Revue pratique d'apologétique,* 1907, p. 414. Loin de nous la pensée que tous se permettent de trancher de si graves questions avec une telle désinvolture; les diflicultés du problème sont assez grandes pour qu'on puisse errer de bonne foi. Il est permis d'enregistrer du moins ce fait, que la science n'a ni objection péremptoire à l'existence de Dieu, ni démonstration absolue du monisme. Inutile aussi de décrier la valeur scientilique de tant de chercheurs: c'est la portée philosophique de leurs conclusions qui est en cause : elle semblera des plus faibles. « Berthelot meurt, écrivait-on récemment; ses découvertes durent dans la mesure où le fait survit â la décrépilu de la théorie. » L. Daudet, *Les funérailles du matérialisme,* dans le *Gaulois* du 20 mars 1907. Ce sera sans doute le résultat de ce grand effort du monisme contemporain. La valeur philosophique des conclusions n'égale pas toujours la compétence professionnelle.

Poussé lui aussi par « ce besoin d'unité qui a j-orté les esprits scientifiques à maintenir une seule sorte d'explication — l'explication mécanique — tout le long

de l'évolution physique et biologique, » M. Fouillée, *L.valutionisme des idées-forces,* in-8", Paris, 1890, p. 265 sq., propose lui-même un monisme qu'il définit « un êvohitionisme à facteurs psychiques et non plus à facteurs exclusivement mécaniques *s. Ibid.,* introd. p. i.i sq. Il condamne celte habitude de diviser l'univers en « domaines séparés par des fossés béants... Alors le lien monistique refusé à la nature même, on le transporte au-dessus, dans un Homme-éternel », un Jéhovah qui produit tout par des *fiat* distincts. *Ibid.,* p. xt.tx. Il raille même dans Spencer, dont il relève à tant de tilres, la distinction absolue des faits physiques et des faits psychiques, du mouvement et de la pensée. Pour lui toute idée est force, et tout est pensée; il semble même incliner de plus en plus â dire avec Schopenhauer : tout est volonté. Le fond commun de toutes choses c'est le *mental,* dont le *mouvement* et la *vie se* traduisent par des *appétits* phis ou moins développés. Cf. Roure, *Les idées-forces de M. Fouillée,* dans les *Études,* t. lxi, p. 389 sq.

Monisme matérialiste ou monisme idéaliste, la philosophie hétérodoxe oscille entre ces deux formes. A l'encontre de ce *toile* général, peu de voix, en dehors du camp catholique, se prononcent en laveur de la création. Il faut citer en France .). Simon et sa réfutation vigoureuse, *La religion naturelle,* 7'édit., in-12, Paris, 1873, c. ni. Mais il écrivait en un temps où l'on croyait encore au principe de causalité : « un principe que personne ne songe à contester. » *Ibid.,* p. 87. Tels sont encore Caro. *L'idée de Dieu; Le matérialisme et la science;* M. Janet, *Les causes finales; Le matérialisme contemporain,* etc., et avec une manière de concevoir dont le dogme catholique ne peut guère s'accommoder, MM. Saisset, Ravaisson, Renouvier, Secrélan.

Conclusion. — A résumer les diverses altitudes de l'esprit moderne à l'égard du dogme présent, on pourrait distinguer : *a)* l'agnosticisme spencérien : la cause transcendante étant en dehors de l'expérience, on professe n'en rien pouvoir connaître; si on l'affirme, el si l'on parle de ses œuvres, c'est par un appel irrationnel à l'instinct de la foi; *b)* le monisme. Idéaliste, plus ou moins apparenté â Kant et à Hegel, il conçoit le monde ou les phénomènes comme une objectivation ou un moment de l'idée. Par une sorte d'anthropomorphisme intellectuel, il explique la vie et les opérations de l'Ahsolu par assimilation plus ou moins rigoureuse avec l'activité de la pensée humaine. Matérialiste, il n'admet rien que la force et le mouvement ; déformant à son profit toutes les hypothèses et toutes les découvertes scientifiques, il en fait arme contre les enseignements bibliques sur la création. Dans les *données* de l'expérience, il lit *l'exclusion* de ce qui la dépasse, dans la *permanence actuelle* des lois physiques, leur *nécessité,* etc. ; c) le créatianisrne, fort surtout des difficultés et des contradictions logiques des autres systèmes; il établit le fait de la création sur des raisons qu'on peut juger péremptoires, bien qu'elles n'éclairent pas, tant s'en faut, d'une pleine lumière ce geste i; créateur que nul n'a pu voir et que sans doute, faute d'etre à sa taille, nul n'aurait compris.

La pensée philosophique a-t-elle progressé au cours des âges dans la solution de ce problème? — Oui sans doute, si l'on considère que l'hypothèse dualiste a paru trop grossière el n'a plus de partisans, que la pensée contemporaine, par un besoin senti d'unification, se renonce pour un monisme rigoureux ; non, si l'on réfléchit qu'un monisme matérialiste n'a guère de l'unité que le nom, el. avec un apparat scientifique considérable, marque un retour aux vieilles écoles grecques, hylozoïstes et atomistes.

Au point de vue chrétien, il faut reconnaître, avec Fauteur de l'art. *Schôpfung* dans *Pealencyklopidie, p.* 691 sq., que les théories « du paganisme iutrachrétien des temps modernes, *des modemen. innerchrislli-chen lleidenlhums s,* beaucoup plus antimonulliéistes et antithéistes que les anciennes, sont par le fait plus radicalement opposées au dogme. C'est donc inconséquence ou hypocrisie, dit le même auteur, *ibid.,* p. 693, de garder encore le mot de création.

Est-il permis cependant d'espérer entre ces diverses tendances un rapprochement? « Aux sommets les plus élevés desdeux doctrines, les penseurs les plus profonds sont tentés d'employer un langage commun... L'ubiquité divine... la création continuée... le *concursus divinus...* ne sont-ce pas de fortes concessions en faveurd'une certaine immanence divine? » Janet, *Histoire de la philosophie,* 1887, p. 889. L'immanence ne seraitelle pas ce terrain de conciliation? C'est l'espoir sagement tempéré du philosophe que nous citons.

On ne saurait douter que ce besoin d'expliquer la multiplicité· des êtres par une unité primordiale, que le sentiment religieux partout où il est sincère, ne puissent préparer une entente. La synthèse scolastique que nous avons esquissée, voir plus haut, développée d'ailleurs par les nêoscolastiques, l'immanence intime quelle professe après l'apôtre, *in ipso erant vivimus, el movemur, et suntus,* Act., χvπ, 28, sa cohérence remarquable dans l'explication delà coexistence du lini el de l'infini, donneront peut-être lieu de réfléchir â ceux que tourmente surtout l'aspect métaphysique du problème. Mais, qui ne le voit, c'est la réponse faite à la question de l'origine première qui donne au mot d'immanence son sens précis. Dieu est-il en nous chez soi ou chez nous? Sommes-nous sa substance ou quelque chose produit hors de lui à son imitation? Impossible d'esquiver la difficulté. Impossible d'arriver à un accord, non pas de mots, mais de pensée, si l'un quelconque de ces systèmes mettait à la base de ses recherches un postulat absolu : rien que la matière, ou rien que l'idée, ou rien en dehors de l'expérience immédiate. Mais aussi bien cet exclusivisme n'est pas dans l'expérience, el n'est plus de la science. Impossible encore d'arriver au dogme chrétien, si le présupposé de toule recherche devait être ce principe de l'orgueil humain : rien au-dessus de moi. C'est, en effet, â trouver un supérieur que nous expose celle loyale enquête. Mais le premier devoir de celui qui veut la lumière, loin de se fermer en soi, n'est-ce pas d'aimer la v-rité jusqu'au sacrifice de soi, s'il est reconnu nécessaire? Celle disposition subjective n'est jamais plus indispensable que lorsqu'il s'agit du problème capital de notre origine. C'est au prix de cette passion commune du vrai et de cette humilité, que tous ceux qui cherchent ont chance de parler quelque jour la même langue, et ce pourrait être celle de ces belles prières que Zacharie de Mitylène écrivait à la dernière page de son traité *De mundi opificio, P. G.,* t. txxxv, col. 1141, et Lessius à la fin de son livre *De dominio Dei.* Cf. *De perfect, moribusquediv.,* l. X, c. vu, in-fol., Lyon. 1651,p. 58 sq.

Apres avoir exposé les diverses preuves philosophiques et théologiques de la création *ex nihilo* et des problèmes connexes, nous donnerons, en conclusion, l'étal du dogme chrétien d'après les décrets du Vatican.

111. Exposé dogmatique. — Z. *fait de la créatiok.* — 1» *Preuves théologiques,* voir *Aperçu historique.*

2° *Preuves de raison.* — En débarrassant les arguments de FÉcole de ce qu'ils ont de caduc, théories physiques de la lumière, des sphères célestes, etc., voici le fond de sa demonstratton. — Le point de départ : les faits et spécialement ce caractère des choses données par l'expérience d'être variables, passibles, multiples, finies, etc. — Le principe formel du raisonnement : ce n'est pas le principe de causalité, mais un principe plus général, celui de raison suffisante. Etant donnés les caractères précédents, on cherche à les expliquer, et cela non pour justifier une vue systéma-

tique quelconque, mais uniquement par besoin inné de ne pas nier le principe de contradiction, en affirmant que. avant ou après le changement, toutes choses sont même chose, et par besoin d'assigner une raison de la dillérence là où l'expérience donne diversité certaine. — Le critère : ce n'est en rien la facilité de concevoir le comment, ni la possibilité de se représenter une image claire, mais sera considérée comme sûre la solution qui respectera les données de l'expérience et l'évidente vérité du principe d'identité ou de raison suffisante.

Deux voies, l'une directe, l'autre indirecte :

1. *Voie directe.* — a) *En présupposant prouvée l'existence d'un être premier, existant par lui-même et nécessairement.* — C'est la marche adoptée très fréquemment par les scolastiques, cf. S. Bonaventure, *In IV Seul.,* I. II, dist. 1, p. i, a. 1, q. r, Quaracchi, t. n, p. 14; Albert le Grand, *In IV Sent.,* 1. II, disl. 1, in-fol., Lyon, 1651, t. xv, p. 3 sq.; *Sum. theol.,* U·, tr. 1, m. i, a. 1, partie. 1, t. xvni, p. 34; S. Thomas, *Sam. theol.,* I", q. xliv, a. 1. On a dès lors en présence lieux termes, l'un contingent, sans cesse déterminable par de nouvelles modifications, l'autre pleinement déterminé. parfait, nécessaire, et l'on cherche leurs relations. « Ici les données du problème entendues et acceptées, dit M. de Margerie, conduisent immédiatement à sa solulion. Osons dire davantage : pour tout esprit qui possède la vraie notion de Dieu et la vraie notion du inonde, il n'y a plus de problème; dans l'une comme dans l'autre, le dogme de la création est contenu el implicitement affirmé. » *1héodive,* Paris, 1365, t. n, p. 13. Si les deux termes sont en effet concédés dislincts et inégaux, le panthéisme et le dualisme exclus, la création s'impose. Voir voie indirecte. Mais celle distinction de Dieu et du monde est universellement niée par le monisme contemporain.

i») *Sans présupposer prouvée l'existence d'un absolu distinct du monde.* — On admet seulement qu'il existe de fait un absolu quelconque. Et cela nul ne peut le nier. S'il n'exisle pas au moins un être nécessaire. rien n'existe, cars'il lut un temps ou rien n'élait, c'est le cas ou jamais de dire : de rien rien ne se fait; éternellement rien ne sera. Prêter à un être simplement possible une force d'expansion capable de le faire apparaître à un moment donné, ce serait déjà le reconnaître non purement possible, mais *existant,* puisque seul un sujet existant peut supporter une force *réelle.*

On pourrait proposer trois arguments; on essayera d'en peser la valeur.

a) *Argument du mouvement.* — On constate du mouvement dans le monde, non seulement des modifications de lieu — mouvement local, mais des modilicalions d'état — mouvement métaphysique : les parties s'altèrent, les individus se transforment, toutes choses sont en passage plus ou moins continu d'uue manière d'etre à une autre. Or il est impossible que des êtres de celte nature soient eux-mêmes nécessaires, puisque le *nécessaire est toujours ce* qu'il est *nécessairement·* Ils ne sauraient être parties de l'étre nécessaire, pour la meme raison Ils ne sont donc *rien par eux-mêmes ;* dès lors, s'ils exisienl, ils sont *produits de rien.*

Critique. — Cette argumentation est universellement rejetée par les modernes : le monisme ou mécaniste ou dynamisle tient pour dogme premier l'existence du mouvement nécessaire : l'Un évolue suivant une loi fixe et fatale.

On reconnaîtra peut-être assez vite que si le mouvement nécessaire est pour l'esprit une *image* facile et commode, c'est par ailleurs un *concept* conlradicloire. Qui dit en efiet mouvement dit *devenir;* qui dit nécessaire, dit sempiternel *présent.* Un mouvement nécessaire est donc par nécessité souverainement déterminé sous tous les rapports à être actuellement : s'il est encore indéterminé, indifférent â l'égard de telle on ▷ i' modification possible, il n'est pas nécessaire, mais contingent. Par contre, il est de la définition du mouvement d'être un changement continu : il n'y a pas de mouvement du même au même, mais uniquement du même à l'autre. Un être en mouvement nécessaire esl donc, parce que nécessaire, toujours le *même,* et, parce qu'en mouvement, toujours *autre,* il est d'une part toute *actualité,* de l'autre toujours en *puissance* de devenir.

Il ne semble pas qu'on réfute cet argument en distinguant une nécessité *relative* et une nécessité *absolue.* Les divers éléments du mouvement, dirait-on, ne sont pas *absolument* nécessaires, puisqu'étant successifs ils n'exislent pas toujours, mais chacun d'eux est nécessaire *relativement* au moment et pour le moment auquel il apparaît, parce qu'il est lié aux éléments qui le précédent d'un lien *nécessaire pour un certain moment.* — Un tel milieu entre absolument nécessaire et absolument contingent est concevable pour îles modifications qui se produisent *hors de* l'être nécessaire : ainsi des créatures au temps et pour le moment ou Dieu les veut, S. Thomas, *Coni, gentes,* 1. II, c. xxx; pour des changements *au sein même* de l'être nécessaire, il ne peut être admis. En effet, chaque élément du mouvement n'ayant pas sa raison d'être en soi, puisqu'il n'a pas toujours été.la trouve dans l'élément précédent; celui-ci tiendrait donc de sa *perfection individuelle,* sans introduction extérieure de rien de nouveau, la nécessité de devenir *autre chose;* la *même perfection physique* par laquelle l'Un est ce qu'il est à un instant donné serait la raison nécessaire pour laquelle il doit devenir une *autre perfection* l'instant qui suit. N'est-ce pas aller contre les principes d'identité et de raison suffisante, qui se refusent à expliquer le *divers* par *l'identique?* Ainsi l'on justifie le *changement* par sa *nécessité,* mais celte nécessité par une *contradiction.*

Les mêmes considérations valent encore pour réfuter celle autre distinction, que l'on pourrait proposer, d'une nécessitéabsolue de la *substance* et d'une nécessité relative de ses *modes* ou étals : l'Un existerait d'une nécessitéabsolue invariable et immobile; seules ses modifications seraient multiples et se succéderaient dans un ordre nécessaire. Mais on le voit, l'Un ne saurait être immobile, si toutes ces modifications diverses sont *en lui,* et ces modifications ne peuvent se succéder diverses, puisqu'elles ne sont pas à elles-mêmes leur raison d'être, sans une raison nouvelle venant de la substance. Mais alors d'où vient à la substance, qui est par hypothèse *nécessairement ce qu'elle est,* cette nécessité de *causer diversement* suivant les instants? Répondre : « parce qu'elle évolue nécessairement, » n'est point répondre, puisque c'est cette nécessité qu'il faut expliquer. Et que l'on veuille bien noter la grande dillérence qui existe sur ce point entre les thèses créalianistes et les thèses monistes : les premieres affirment bien, à l'origine, *un être qui s'explique tout seul par ce qu'il est :* c'est mystérieux; les secondes, admettant aussi ce point qu'elles seraient donc ma! venues à critiquer chez les autres, ajoutent de plus que cet être qui s'explique tout seul est *en mouvement nécessaire ;* ainsi devient-il sans cesse *autre qu'il n'est* précisément *parce qu'il esl ce qu'il est :* c'est une contradiction.

Autre contradiction. Tout mouvement suppose passage d'un point de départ à un point d'arrivée. Lepcir,: d'arrivée est-il nécessairement *te même,* pua;· - mouvement. Est-il quelque chose de mm, « i-: .·:··. voilà donc l'absolu en décrépitude nécessaire. Es·.-: quelque chose de *plus parfait,* c'est *Le pl* de toute nécessité doit sortir *du moins :* imposait : manifeste dont la philosophie athée se joue po«r. :in. a-»ee

une aisance étonnante. Telles les spéculations de Renan sure le *nisus...* qui *sera peut-être un jour* conscient, omniscient, omnipotent... ». *Feuilles détachées, examen de conscience philosophique,* p. 429, 430. — Est-il seulement *équivalent,* il reste au moins la difficulté suivante :

Dire *mouvement,* c'est affirmer quantité ei limite, car un changement, fût-il infinitésimal, ou d'équivalent à équivalent, prouve que l'être qui le subit n'est pas infini. Dire mouvement nécessaire, c'est donc affirmer que le même principe par lequel l'absolu est *nécessairement existant* est le même par lequel il est *nécessairement limité,* en d'autres termes qu'il est, en vertu de la même perfection, parfait et imparfait, et même, car ces deux caractères sont essentiels au même titre, qu'il ne peut être qu'à la condition d'être limité et de changer, el que ces deux imperfections, limite et mouvement, sont une raison positive de son existence : la raison de *l'être,* c'est pour une part au moins *le non-être.*

De ce qu' « il y a plus dans la transition... plus dans le mouvement que la série des positions, c'est-à-dire des coupes possibles », Bergson, *L'évolution créatrice,* in-8», Paris, 1907, c. tv, p. 339 sq., de ce que *le devenir* est la forme sous laquelle *l'être* nous apparaît, il ne s'ensuit pas que Je mouvement soit la forme essentielle et première de l'èlre. Si l'on réclame à l'origine du mouvement l'immuable et l'immobile, ce n'est pas « parce que le devenir choque les habitudes de la pensée et s'insère mal dans les cadres du langage, » *ibid.,* p. 3i0, c'est parce que tout mouvement impliquant limite et changement réclame de ce chef *hors de lui* un autre être pour expliquer qu'il est lui-même fini et toujours autre, c'est parce que la nature *une* de l'Un peut bien être la raison suffisante de *l'exister* qui est puissance, mais non de la *limite* qui est impuissance, de la durée immobile qui est *identité,* mais non du changement qui est *diversité.* C'est donc faute de pouvoir expliquer l'imperfection dans l'Absolu qu'on rejette un absolu limité et en mouvement.

Enfin, et ces considérations frapperont davantage certains esprits, cette théorie du mouvement nécessaire, loin d'être appuyée sur les faits, semble bien plutôt les contredire.

On hésitera sans doute à appuyer une preuve de la création sur les lois de *l'entropie* spécialement mises en lumière par les travaux de Clausius. Cf. Folie, *Clausius, sa vie, ses travaux, leur portée scienti/ique,* dans la *Revue des questions scientifiques,* 1890, t. i, p. 419; D. Cochin, *Le monde extérieur, l'énergie, la théorie de Clausius sur la création,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 1895, p. 519. Une expression mathématique chiffrant à titre provisoire une loi physique approximative ne saurait fournir un argument péremptoire.

Par ailleurs, Büchner et son école ont beau répéter que force et matière sont même chose, c'est là une assertion gratuite. Sans doute on ne peut guère concevoir de matière qui ne soit douée d'une force sinon actuellement agissante du moins capable d'agir. On peut dire que tout être fini a ce pouvoir par cela seul qu'il est, comme tout corps doué d'une certaine masse est apte à exercer une pesée, tout mouvement à influer sur un autre mouvement; mais ce n'est pas cela qui importe. — Le mouvement local est-il essentiel à la matière? — Non. Ce que l'expérience nous apprend bien au contraire c'est l'inertie de la matière, c'est-à-dire son indifférence au mouvement ou au repos, son inaptitude à sortir par elle-même de l'un ou de l'autre de ces étals : elle ne passe an mouvement que sous l'action d'une force; elle retourne au repos dès qu'elle a transformé en travail sa force utilisable. De plus les énergies se transforment les unes dans les autres et produisent du travail en se dégradant. Des actions et réactions réciproques de toutes les parties de l'univers les unes sur les autres, il résulte ainsi comme un nivellement général des énergies, une tendance générale à l'équilibre et au repos. De là, ce semble, une double conséquence : puisque la matière est par elle-même indifférente au mouvement et au repos, quelque cause en dehors d'elle a dû lever cette indétermination et provoquer la première mise en train; puisque le mouvement dure encore, il n'existe donc pas de toute éternité. Cf. *Le matérialisme contemporain* dans l'.4mi *du Clergé,* 1903, p.938sq.; P. Schanz, *Apologie des Chrislentums,* in-8», Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. i, p. I56, n. 5; A. Stock!, *Der Malerialismus,* in-8», Mayence, 1877, p. 36 51.

On souhaiterait de M. Hæckel autre chose que les affirmations de sa « foi moniste », de sa « conception moniste et rigoureusement logique du processus cosmogénétique éternel ». *I.es énigmes de l'univers,* p. 284. L'hypothèse de Laplace, la réduction de toutes les forces physiques à des modes du mouvement n'ont rien encore qui établisse l'éternité de la matière ou son identité essentielle avec la force. Seule sa « foi moniste » a besoin de ces déformations de la science et de ces postulats.

On objectera sans doute avec plus de fondement les théories récentes des mouvements browniens, qui nous montrent la matière dans une agitation continue et comme essentielle, ou ce dynamisme nouveau qui ramène la notion de masse à celle de charge électrique, celle d'inertie à celle de résistance du milieu, qui « dématérialise la matière » et la réduit en dernière analyse « au jeu des forces centrales attractives ou répulsives appelées électrons ». Voir l'intéressant travail de M. Véronnet, *La matière, les ions el les électrons,* dans la *Revue de philosophie,* Paris, 1907, p. 156; cf. 1906, 1907, trois articles. Est-il besoin de faire remarquer qu'il manque peut-être à ces théories d'être définitivement constituées. De cela les hommes de science ont à juger. Seraient-elles indéniables, il leur resterait à prouver qu'elles excluent du même coup non seulement la physique aristotélicienne, dès longtemps démodée, mais les vieilles thèses métaphysiques.

La science, en tant que telle, se borne à enregistrer des rapports, et c'est prudence; mais il y a lieu de remarquer que la philosophie dans ce qu'elle a de plus solide raisonne aussi sur des rapports, accusant de plus en plus des réserves prudentes sur l'explication intime des substances. Qu'elle abandonne ou garde la « matière prime » scolastique, c'est une thèse cosmologique discutable; quand elle raisonne sur les relations de moteur, de mobile, de mouvement, la position est plus stable. En effet, quelle que soit la nature dernière du moteur ou du mobile (substance ou non), il restera que le mouvement implique diversité, passage du même à l'autre, potentialité, contingence, et qu'à moins de nier le principe d'identité, il faut bien donner quelque raison de celle modification. La matière ne fût-elle qu'une « charge électrique », il resterait à dire pourquoi il y a *des* charges individuelles et non *une* électricité, pourquoi il y a rupture et variation dans l'équilibre électrique, *mouvement* et non *repos.* Toulefois ce n'est pas de la *difficulté d'une explication* que nous arguons, mais de *l'impossibilité* d'expliquer le mouvement par lui-même et par sa nécessité. Il semble aussi contradictoire dans les termes d'admettre un *mouvement nécessaire,* que le mouvement soit subjecté dans un mobile matériel ou qu'il soit lui-même le tout de la matière. Si différent que soit le « dynamisme nouveau » du mécanisme el de l'atomisme anciens, il lui reste cette note commune qu'il explique *tout* par le mouvement. Comme cette affirmation dépasse l'expérience et relève de la philosophie, le philosophe a droit d'objec-

ter que *tout* être affecté de mouvement nécessaire est nécessairement dépendant lui et son mouvement d'un *autre être* extérieur â lui, parce que dans *une* nature donnée on peut bien trouver la raison d'une *identité* qui persiste, mais non pas dans *l'identité* la raison *du changement. X* tout prendre, pour expliquer IOrigine des choses, on préférera sans doute la sotulion difficile d'un Absolu qui remue le monde, à cette contradiction d'un Absolu qui se remue. Cl. Mar d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame,* in-12, Paris, 1891,3· conf., p. 117 sq., et notes, p. 375 sq.

6) *Argument de la multiplicité.* — On constate dans le inonde plusieurs individus de même espèce, même espèce dequalités dans un grand nombre d'individus. Or, la où se rencontre une même perfection en plusieurs individus distincts, il est nécessaire d'expliquer cette multiplicité par une communauté d'origine, et par une source distincte de tous les individus. En effet, le même principe *restant un* en lui-méme ne peut être *cause de la multiplicité numérique : le même sujet,* un, ne peut exiger par sa nature propre d'être en même temps *un autre individu,cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur;* par conséquent, « comme en toutes choses qui se trouvent, quant à ce qu'elles sont, distinctes les unes des autres, on constate que l'être est une perfection commune, il faut que de toute nécessité l'être leur vienne non d'elles-mèmes, mais de quelque principe unique. Et telle est, semble-t-il, l'argumentation de Platon, qui voulait avant toute multitude une unité quelconque, non seulement dans les nombres, mais dans les substances. » S. Thomas, *De potentia,* q. ni, a. 5; *Sum. theol.,* I", q. xliv, a. 1; *Cont. gent.,* l. II, c. xv, n. 1. Nous connaissons cette argumentation pour l'avoir rencontrée, en dépendance certaine de Platon et des alexandrins, chez saint Augustin, le pseudo-Denys, saint,lean Damascène,etc. En d'autres termes, puisqu'il y a *des individus numériquement distincts* malgré leur ressemblance spécifique, il faut, pour expliquer qu'ils ne sont pas *un même être,* admettre qu'ils dérivent tous *d'un autre,* principe commun de leur origine. Saint Anselme développe ainsi celte argumentation : « S'ils sont multiples, ils sont donc à reporter à quelque principe unique par qui ils sont; ou bien ces mêmes êtres multiples sont chacun par eux-mêmes, ou chacun les uns par les autres. » La première hypothèse est celle de la création; la troisième est purement absurde, *quoniam irrationalis cogitatio est ut aliqua res sit per illud cui dat esse.* Comment à deux, ou en série infinie, arriver à se donner *réciproquenu ni ce qu'individuellemenl* on n'a pas même en germe? La seconde amène à conclure l'existence d'une nature qui existe par elle-même; mais une t Ile nature est unique. *Monolog.,* c. in, *P. L.,t.* CLVill, col. 447. Le nombre suppose en elfet la limite, la limite l'imperfection, et l'imperfection exclut la souveraine actualité de l'être nécessaire : c'est par conséquent l'unité qui préexiste au nombre.

Critique. — Pour énerver cet argument, il suffit de nier la distinction substantielle des êtres : multiplicité des phénomènes, dira-t-on, unité de la substance. Rien de plus facile, il est vrai, si l'on tient compte des paroles seules. I.st-il aussi aisé de faire admettre à la raison et à la conscience que les choses ne différent que dans leur apparaître, que *notre moi* n'est qu'une collection de phénomènes, que notre conviction d'être un principe individuel d'opération, une *substance* à certains égards autonome, n'est que pure illusion? Ici encore il tant choisir entre une solution difficile et la négation d'un fait d'expérience : ou le multiple existe et la raison exige hors de lui l'unité comme sa raison suffisante, ou le multiple n'existe pas et il faut admettre contre l'expérience l'identité substantielle de toutes choses, coulre la conscience l'identité numérique des personnes. Cette argumentation a d'autant plus ·' force contre le panthéisme et le monisme, qu'eux aus<i ne recourent à l'unité que pour expliquer le multiple : il y a donc à la base de ces systèmes la conviction qu·· l'être qui est vraiment être, est un. Fort bien; mais ce principe admis à la fois par le créatianisme et par le monisme, que reste-t-il de plus logique ; ou bien avec le premier laisser à part l'unité dans sa pureté, et placer en dehors d'elle le multiple comme son reflet mystérieux; ou bien avec le second transporter le multiple dans l'unité, où tous les contraires seront un par identité. Mystère d'un côté, il est vrai, mais contradiction de l'autre.

c) *Argument des degrés.* — On constate dans le monde du plus et du moins : une qualité qui existe au degré éminent dans tel individu se manifeste dans tel autre au degré intime. L'expérience nous apprend par là qu'il n'est pas essentiel â cette perfection d'avoir tel degré déterminé, sinon il n'en existerait qu'une seule mesure et un seul type, si *enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in allero inveniretur.* S. Thomas, *De potentia,* q. m, a. 5. Toute limite *déterminée* — et toute limite qui existe est déterminée — n'ayant pas son explication dans la nature même de cette perfection, doit l'avoir ailleurs, ou plutôt la limite n'étant pas une réalité distincte de l'être limité, c'est l'être limité lui-même, qui n'ayant pas en soi son explication complète, postule hors de soi quelque raison qui l'explique. Cette raison *suffisante* est un être évidemment, car le néant n'est la raison de rien; c'est de plus un être sans limite, car, s'il était limité, il exigerait lui-même une autre raison et ne serait donc pas la raison suffisante que nous cherchions. Le limité donc, tout limité, a sa raison d'être dans un être illimité. Que cette conclusion ne nous surprenne pas; elle n'est que l'explication extrême, mais toujours logique, de celte vérité de bon sens et d'expérience que *le plus* peut bien être la raison du *moins,* mais non *vice versaillud igitur erit causa omnium in aliquo genere, cui maxime convenit illius generis prædicatio.* S. Thomas, *Cont. gent.,* l. II, c. xv, n. 2; *Sum. theol.,* I», q. xliv, a. 1. Guidé par ces principes, Platon avait enseigné sa théorie « des idées » : à l'origine de chaque espèce, une idée possédant toutes ses propriétés au degré excellent et de qui les degrés inférieurs participaient. On sait comment Aristote critiqua celte manière de voir et cette multiplication de formes subsistantes. Il fallait pour être logique pousser l'argument jusqu'au bout. Saint Thomas, *In lib. de div. nom.,* c. v, led. i; *Sum. theol.,* I*. q. vi, a. i; *De veritate,* q. xxi, a. 4, corrige Plalon par Aristote : dans tous ces types spécifiques l'être est encore une perfection commune el pourtant inégale en chacun; il faut donc admettre à l'origine une nature à qui l'être convient souverainement, la plus élevée dans l'échelle des êtres et de qui tous reçoivent, non par fractionnement de sa substance, car elle cesserait d'être une, mais par l'elfet de sa vertu, la mesure d'être que nous trouvons en chacun d'eux. Cet être en dehors de qui il n'y a plus d'être existant par soi-méine, c'est l'être premier; l'action par laquelle il pose en dehors de lui quelque participation à sa perfection, c'est la création. Telle est la preuve que l'on nomme souvent argument des degrés. S. Thomas, *In IV Sent.,* I. I, dist. II, q. i, a. 1 ; *Sum. theol.,* I», q. îv, a. 3; *Cont. genl.,* L 1, c. xi.i, n. 3; xlii, n. 16. Le point de départ en est une vue platonicienne, mais il a subi en co rs de route des modifications considérables : a) l'idée nérale d'être substituée à la multiplicité des idées in i. viduelles, β) la participation par imitation, μiμτ,σ·.;, nettement affirmée au lieu de l'union substantielle. γ) la production *ex nihilo.*

Critique. — Il est juste de remarquer que saint Th*j*-

mas et les scolastiques, à la suite du Stagyrite,appuient parfois celle argumentation sur des exemples déconcertants. Ainsi, disent-ils, toute chaleur dérive-t-elle de la source la plus chaude, *sicut videmus quod ignis, quod est in fine calidilalis, est caloris principium in omnibus calidis.* S. Thomas, *De potentia,* q. ni, a. 5. Ces erreurs d'application, causées par des théories physiques erronées, n'inlirment pas la valeur formelle de l'argument. Le principe, malgré les critiques de Cajetan, *Indie. Thom.,* part. 1, q. n, a. 3, et de Suarez, *Disp.met.,* disp. XXIX, sect, ni, vaut pour tonie classe deperfections. On remarquera qu'il n'est pas nécessaire que la perfection possédée â *l'étal pur* dans l'élre qui la possède par soi, soit exactement pareille à celle que les autres êtres possèdent grâce â lui à l'étal *de participation limitée :* ainsi l'intelligence peut-elle être discursive dans la créature, intuitive dans l'incréé; il suflil que l'élre premier possède *éminemment* toute qualité. Cf. Kleulgen, *Philosophie scolastique,* trad. Sierp, Paris, 1868, t. iv, p. 444-476; Msr dllulst, *Mélanges philosophiques,* p. 280.

Observations sur les trois arguments précédents. — a) On objectera que ces trois preuves n'éÿblissent pas la production *ex nihilo,* mais seulement l'existence d'un être nécessaire, et sa distinction absolue de tout être ou muable, ou faisant partie d'un genre à espèces multiples, ou participant d'une qualité à degrés variables. Il est vrai ; mais par le fait même la créalion s'ensuit nécessairement. S'il est prouvé qu'il existe un être nécessaire et quelque chose d'autre, et que ces deux termes sont irréductibles l'un à l'autre, on peut conclure : n'étant, ne pouvant pas être l'un *en* l'autre, ni l'un *et* l'autre au même litre, il ne reste plus qu'une solution : qu'ils soient l'un *de* l'autre, non comme le mode ou l'émanation de l'un d eux, car ils resteraient tous deux de même espèce ayant même principe dernier, mais comme la cause transcendante et son effet. La création *ex -nihilo,* quel que soit son mode caché, se conclut comme un fait au terme de ces raisonnement.

&) Il est à noter que ces arguments sont indépendants de toute théorie physique. Il y a grosse erreur à représenter la thèse de l'acte pur et du premier moteur comme liée nécessairement à la physique aristotélicienne. Historiquement ces idées platoniciennes et aristotéliciennes sont nées de la réaction de la pensée philosophique contre l'explication des choses par les seuls constituants physiques immédiats et spécialement par le seul mouvement. Elles procèdent de ces vues introduites par l'école d'Élée, mais développées par les deux grands philosophes Platon el Aristote, que l'Être qui n'est qu'être est immuable et que le parfait est la raison d'être de l'imparfait, non rice *versa.*

c) Le principe formel de ces raisonnements, nous l'avons déjà dit, n'est nullement le principe de causalité. C'est celui de raison suffisante; on pourrait dire celui d'identité ou de contradiction articulé par l'école platonicienne plus fortement que partout ailleurs : *le même* ne peut être principe de diversité dans l'élre, comme dans l'apparailre; *le même,* dit Platon, *ne peut être principe de l'autre.* On sait la place que ces idées tiennent dans le 7 *imee.*

Ces cons dé-rations doivent s'entendre non pas du *principe efficient —* qui peut le plus peut le moins, elle moins c'est d jà de l'autre; mais du *principe formel,* c'est-à-dire des constituants intrinsèques. — Si un être apparaît à un instant donné dilférent de luiméme, c'est qu'il y a quelque chose de modifie, quelque chose d'autre, dans les éléments qui le constituent : ici la métaphysique très abstraite rejoint le bon sens du vulgaire. Platon, Aristote, et ceux qui ont repris leur pensée en concluent : l'être à qui appartient en propre la perfection d'etre — et il en faut au moins un sans quoi rien ne serait —est nécessairement toujours le même, parce qu'il est sous tous les aspects et suivant toutes les perfections de l'être. On *n'est pas* ce qu'on n'est pas encore, donc l'ê/re *gui est* suivant toute la pureté de ce concept, est tout ce qui peut être. Pestait à déterminer les relations de l'être fini avec l'Être pur. Effrayés l'un el l'autre par ce mystère d'une production *ex n ihilo,* ils ont proposé des solutions plus ou moins flottantes et plus ou moins cohérentes. *l'Irum... de nihilo... hoc nescio ; credo... quod non pervenit* [Aristoteles] *ad hoc... Vbi autem deficit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura.* S. Bonaventure, *hi IV Sent.,* l. If, dist. I, p. t, a. I, q. I, Qiiaracchi, I. n, p. 17. Appuyée sur la révélation, la philosophie chrétienne n'a fait que pousser leurs principes.

2. *Voie indirecte. —* Elle consiste, après énumération de toutes les solutions possibles, à conclure à la créalion par élimination des solutions inadmissibles. C'est de beaucoup, semble-t-il, la voie la plus commode. D'une part, les obscurités de la créalion laissent toujours place à des objections et la réponse laisse encore l'espritä la gêne, même quand il en voit le bien fondé; d'autre pari, les contradictions de tous les autres systèmes rendent leur solution inacceptable. A la raison de choisir.

Trois solutions, en fin de compte, sont possibles : ou le dualisme, ou le panthéisme, ou le créalianisme.

a) La première se heurte â *toutes les difficultés du panthéisme el du créalianisme, avec, EN plus,* la difficulté toute spéciale de la multiplicité. Il lui faut, en effet, expliquer, en plus de tout le reste, comment la même perfection d'être nécessaire est conciliable avec la diversité numérique et spécifique des principes premiers. Le même, dans le dualisme, c'est-à-dire la qualité d'être nécessaire, est principe non seulement du divers, mais du multiple. S. Bonaventure, *In IV Sent.,* I. JI, dist. I, p. t, a. 2, q. t, Qiiaracchi, t. n, p. 26; *vix credam hominem qui aliquid de philosophia scivit hunc errorem aut posuisse, aul defendisse ;* Albert le Grand, *Sum. theol.,* part. II, tr. I, q. tv, m. it, a. 2, Lyon, 1651, p. 49; S. Thomas, *De potentia,* q. Ill, a. 6.

b) La seconde se heurte *à toutes les difficultés du créatianisme, avec, EN plus,* une évidente contradiction. En effet, le créalianisme, pour expliquer l'être imparfait, admet en dehors de lui un être parfait; le panthéisme, pour l'expliquer, identifie le parfait et l'imparfait : tout est un ; l'ètre n cessaire, c'est l'élre qui change, l'absolu, c'est le relatif que nous saisissons, le souverain bien, c'est, du moins dans sa racine, le mal que nous constatons. Multiplicité des êtres, imperfection, désordre sont évidemment un problème à résoudre, « mais il est en quelque sorte plus inaccessible aux panthéistes qu'à tous les autres... Comment les panthéistes viennent-ils alléguer que vouloir l'imparfait, le souhaiter, le penser est une dégradation, el que le contenir n'en est pas une? N'est-ce pas se jouer? » J. Simon, *La religion naturelle,* 1873, part. 1, c. ni. p. 105. « Si le mal est pour nous un embarras, il est pour vous une impossibilité. » *Ibid.,* p. 109. Ce qui est contradiction logique, quand nous le considérons en abstrait, est un démenti donné à la conscience, quand nous nous interrogeons nous mêmes : mon acte libre est une nécessité de rUn. ma souffrance physique, ma faute morale une perfection de l'Un. mon individualité distincte un él ment d l'Unilé. « On peut écrire ces choses à la condition de tromper les autres, on ne peut les penser qu'en se dupant soi-même. » Msr d'llulst, *Melanges philosophiques,* 1892, p. 263.

Que le fini soit un mode de l'infini, comme dans Parménide et Spinoza, ou une émanation de i'L'a comme chez Plotin et les alexandrins, on un momen' de la Pensée, comme chez Hegel, ou la face réelle de

l'idéal, comme dans Vacherot, de tonte façon la même difficulté subsiste : contradiction de l'expérience et de h conscience qui affirme non l'identité, mais la multipllicilê au moins des personnes, contradiction du bon sens qui se refuse à admettre qu'une imperfection quelconque. mode ou reflet ou phase de l'Êlre, soit l'expression nécessaire de la perfection : de toute façon le mal est en Dieu, l'imparfait dans le parfait puisqu'il en procède dans l'unité d'un seul être. Le meme, dans tout panthéisme, c'est à-dire un principe supposé unique, est le divers par identité!

c) Ileste la troisième solution. A l'origine de toutes choses, l'Un, immobile parce que nul besoin, nul désir ne peut altérer sa quiétude, toujours le même parce qu'il n'y a rien d'autre qu'il puisse acquérir en dehors de ce qu'il est, unique parce qu'il épuise par la plénitude de son être toute perfection, tout-puissant parce qu'il est tout être. Il crée, c'est-à-dire qu'il pose en dehors de soi *non pas de l'êlre comme le sien* — la perfection d'être est infractionnable, comme la notion même : on est ou l'on n'est pas ; il est impossible d'être à demi — il pose en dehors de soi, dans le néant qui ne peut lui résister, quelque chose qui est néant de soi, mais qu'il constitue par une action continue, *quelque chose qui a son explication à chaque instant dans l'énergie de l'être nécessaire,* qui ne peut par conséquent s'additionner à lui comme être et être, puisqu'il n'est rien dans l'un qui ne vienne de l'autre, mais qui cependant fait quelque figure grâce à la puissance de Celui qui peut tout, qui est réel, parce que cette participation de l'étre le constitue vraiment en dehors de Celui qui est tout, qui demeure malgré tout néant de son propre fonds, parce que toule sa puissance d'être est faite de l'action d'un autre. En quoi consiste celle action singulière? — Nul ne le sait que celui qui est capable de la poser, mais on ne peut prouver *a priori* qu'elle est impossible (voir col. 2037 sq.) *a posteriori,* qu'elle n'est pas une réalité, si elle se présente comme la seule explication possible des données évidentes de la conscience et des sens *: quelque cho-e existe qui n'étant pas parlait ne s'explique pas tout seul.* La raison philosophique a bien le droit de dépasser les évidences du bon sens; elle n'a jamais le droit de les contredire. « Pour moi, plus j'ai médité sur le problème de la création et sur l'idée panthéiste, plus je me suis assuré que les objections qui s'élèvent contre la création ne sont que des difficultés qui tiennent à la diversité et à la faiblesse de nos moyens de connaître, tandis que l'idée panthéiste renferme en son sein *des contradictions absolues* qui ne permettent pas à un esprit conséquent de s'y tinir. » Saisset, *Essai de philosophie religieuse,* 3" édit., in-12, Paris, 1862, t. n, p. 73 sq. L< *même,* dans le créatianisme, est principe de *l'autre* par inlluence, tranchons le mot, par causalité.

Mansabré, *Conférences de Notre-Dame,* In-8·, Paris, 1813, vr con'ér.. p. *275 sq. ; 1874, xm· confér., p. 259 sq.; 1875 en entier; Félix, *Conférences de Notre-Dame,* in-8-, Paris, 1863, tr et nr conf., p. 51 sq. ; 1865 en eniier: Λ. Vanhnnnacker, *De rerum errai, ex mtido,* part. III. sect, ni, p. 115-271; P. Janet, *op. cit. ;* Caro, *op. cil.,* et tous les manuels *De Deo creante.*

It. LE cnÈ.\vElin. — 1» *Dieu créateur exclusif.* — 1. *Question défait.* — Ce point de doctrine est enseigné par le concile de Latran : *uuimi universorum principium,* Denzinger, *Enchiridion,* n. 355, et celui du Vatican, *ibid.,* n. 1631, 1632, 1653; il est affirmé dans presque tous les symboles. La foi catholique enseigne que Dieu a produit toutes choses par une action personnelle, sans l'intermédiaire d'aucun être créé. Elle continue ainsi la doctrine de la Bible, où Dieu appuie si souvent ses droits exclusifs au culte de son peuple sur ce fait qu'il est l'auteur unique de tout ce qui est : Is., XL, 26; xliv, 24; xlv, 12; Jer., x, 10; Job, tx, 8; Ps. xlv, 5, etc. C'est la prédication du Nouveau Testament. Act., tv, 24; xiv, 4; xvn, 24; Heb., lit, 4. Aus Dieu est-il chez lui, quand il vient dans le monde : *in propria venit,* Joa., i, 3,10; Apoc., tv, 11 ; x, 6; et c'‹ -t sur celte unicité du premier principe qu'est fondée l'admirable « monarchie » de la religion chrétienne : « Un seul corps, un seul esprit, comme vous avez été appelés à une même espérance; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au dessus de tous, agit en tous, est en tous. » Eph., IV, 4-7.

Les Pères défendent la même doctrine : a) *contre le gnosticisme,* qui attribuait la création soit à un autre dieu, soit à un démiurge inférieur. Saint Irénée nous a conservé le rnot énergique de saint Justin : « Je ne croirais pas au Seigneur lui-méme, s'il m'annonçait un autre dieu que le démiurge. » *P. G.,* t. vi, col. 1592; S. Irénée, *Cont. hier.,* I. IV, c. vi, *P. G.,* t. vit, col. 987. A l'exemple de saint Paul, il appuie sur l'unicité du créateur l'unicité de la croyance et l'unicité de la tradition apostolique. Le progrès dans l'intelligence de la foi ne doit pas consister à modifier la doctrine, à *excogiter,* παρεπινοεῖν, un autre Dieu que l'auteur de ce monde, mais à comprendre d'une vue plus profonde et à se rendre plus familière « l'économie » de Dieu à l'égard de l'humanité. *Jbid.,* L I, c. x, n. 3, col. 553. Cette unicité est contre tô le hérésie la règle le la vérité. *Jbid.,* I. I, c. x, n. i ; c. xxn, η. 1, col. 550, 670. — *b)* Contre *le manichéisme* ar; umenlent de même saint Augustin, saint Fulgence, saint Jean Damascéne. « Ceux qui prétendent que les anges sont créateurs d une substance quelconque, c'est le diable qui parle par leur bouche. » *De fide orlhod.,* L II, c. in, *P. G.,* t. xciv, col. 873. — c) *Contre l'arianisme.* Saint Athanase en particulier prouve la divinité du Verbe par ce seul fait qu'il est le démiurge. *Oral.,* n, *contra aria».,* n. 21, 22, *Jl. G.,* t. xxvi, col. 189 sq. Dieu, obj'Cte-t-on, s'est bien servi de Moïse pour donner la loi. Quelle dillérence! Servir convient à la créature comme à l'esclave, mais créer est le fait exclusif de Dieu, τό ἰημιουργεῖν δἐ καὶ κτίζειν μόνου τοῦ Θεοὺ ἐστ;. *Jbid.,* n. 27, col. 204. Inutile d'accumuler les textes.

Les scolastiques formuleront la même doctrine en combattant la théorie averroïste des intermédiaires.

2. *Question de droit.* — N'est-il pas possible cependant que Dieu confie à quelque créature la mission de tirer en son nom d'autres êtres du néant? C'est là un problème qui n'est pas tranché par le dogme.

a) Une créature peut-elle devenir *cause principale* d'une créât n, c'est-à-dire recevoir une puissance telle qu'après délégation elle suffise 7 *ar elle-même* à la tâche? L'Ecr ture en fondant pour une part l'excellence du Verbe s n- sa dignité de démiurge, Joa., l, 4; Heb., t, 2. 3, 10, semble suggérer que celte fonction est incommunicable. Les Pères en général paraissent avoir la même pensée. Saint Augustin rejette formellement la conception des démiurges du Tirm'e. *De civil. Dei.l.* XII, c. xxiv sq., *P. L.,* I. xli, col. 373 sq. Saint Athanase nie expressément qu'une telle communication soit possible. *Oral.,* Il, *contra arian.,* 11. 22, 27, *P. G.,* t. xxxvi, col. 189, 204. Les anges n'ont pu créer, dit saint Jean Damascéne : ce sont des créatures. *De fide orlhod.,* L II, c. 111, *P. G.,* t. xciv. Cul. 873. C'est l'aflirmalion commune contre gnosliques, ariens el manichéens; c'est celle de presque tous les scola-liques. Ces derniers s'appuient en général sur les raisons suivantes : *a.* Nécessilé d'une action spécifique de la ; | issance divine. Chaque être a la sienne commen-ur e à la perfection de sa nature. Quelle pourrait être c, *àe* l'Elre premier, sinon la causalité premiere a >1. -~-r- *ad esse.* S. Thomas, *Coot, genl.,* l. 11, c. x ... — *b.* Impossibilité île communiquer à la cr :▪▪ feclion infinie, disproportionnée qu'e.le serait a»ec si

nature. Or la puissance créatrice semble infinie. En effet elle ne peut être limitée en nulle manière, ni par la résistance de l'objet — c'est le néant; ni par l'impuissance du sujet — atteignant l'étre en tant qu'être il pourrait produire tout être; ni par une défense morale — elle pourrait rendre l'acte illicite non invalide. Il semble de plus qu'elle doive être nécessairement infinie pour faire franchir l'infinie distance du non-être à l'être. Scot et Mastrius nient cette infinité, la distance devant se mesurer, à leur avis, sur la grandeur et la perfection du terme produit. Mastrius, *In IV Sent.,* l. II, dist. I, q. i, a. 1, 2, Venise, in-fol., 1719, p. 1-12. Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure jugent au contraire qu'entre être et non-être, quels que coït la quantité et le degré de l'être, l'opposition étant contradictoire reste infinie. S. Bonaventure, *InIVSent.,* l. I, dist. XLIII, a. 1, q. 1, ad 4"|", Quaracchi, t. I, . 767. En somme, si l'on se partage sur la preuve, on est d'accord sur la conclusion. Durand cependant tient pour indémontrable que Dieu ne puisse communiquer un tel pouvoir, au moins en le restreignant à certains objets. *In IV Sent.,* l. II, dist. I, p. I, a. 2, q. tv.

b) Une créature peut-elle devenir *cause instrumentale* de la création? Cause principale, si elle se suffit après collation de cette puissance, elle serait cause instrumentale seulement, si même alors elle avait besoin de voir sa vertu complétée par une assistance de Dieu : ainsi d'un outil, si parfait soit-il, qu'il faut encore manier. Nul ne fait difficulté d'admettre qu'une créature ne puisse ainsi devenir instrument *moral* de la création, si par exemple — pure hypothèse — sa prière déterminait Dieu à créer des mondes nouveaux. Sur le point de savoir s'il est possible qu'elle soit, en participant physiquement à la production de l'être, instrument *physique,* Pierre Lombard tenait pour l'affirmative, *Sent.,* l. IV, dist. V, n. 3, *P. L.,* t. cxcn, col. 852; les autres docteurs, en général, tiennent pour la négative. Quelle pourrait être en fait la part active d'un instrument, quand il s'agit de travailler sur le néant? lis se séparent pour déterminer si cette impossibilité peut se prouver par la raison, et c'est l'opinion de saint Thomas, Scot, Vasquez, ou par la seule révélation, c'est celle d'Ockam, de Grégoire de Valentia, de Suarez. Au surplus, la discussion du pour et du contre n'a d'autre inconvénient que d'être oiseuse.

Sur toute cette question, voir S. Thomas, *In IV Sent.,* l. II, dist. I, q. I, a. 3; *Sum. theol.,* I*. q. XLV, a. 5; *Cont. gent.,* l. II, . xx, xxt ; De *potentia,* q. m, a. 4; S. Bonaventure, *In IVSent.,* I. It, dist. I, p. I, a. 2. q. n: dist. VII, p. 11, a. 2, q. I ; Scot. *In IVSent.,* l. II, dist.l, q. t; Suarez, Disp.met.,disp. XX,sect. n.

2° *La creation œuvre commune des trois personnes.* — lui présence en Dieu de trois personnes réellement distinctes, l'attribution de la création tantôt au Fils, tantôt au Père, donnent lieu de se demander le rôle respectif des personnes el de la nature divine dans l'acte créateur. Examinant ici la *question de fait,* nous traiterons plus loin la *question de droit.*

Il esl de foi définie, quant au fait, que les trois personnes divines ne forment qu'un seul principe d'opération. C'est l'enseignement du symbole dit de saint Athanase, *non 1res omnipotentes sed unus omnipotens,* Denzinger. *Enchiridion,* n. 136; la définition du concile de Latran sous Martin Ier, *unam eamdenique... virtutem, potentiam..., operationem... creatricem omnium. Ibul.,* n. 202. Elle est exposée dans le concile de Tolede. *inseparabiles in eo quod sunt et ineo quod faciunt. Ibid.,* η. 227, 231, 232. Le IV» concile de Latran la définit contre les albigeois, *coæquales, coomnipotentes, unum universarum principium. Ibid.,* η. 355. Elle est encore consignée dans la profession de foi prescrite aux vaudois par Innocent III. *ibid.,* η. 366, 367, el dans le décret d'Eugcne IV pour les jacobiles. *Ibid.,* n. 598.

1. *L'Écriture* enseigne le fait au concret en attribuant indifféremment l'action créatrice tantôt au Père, Ps. ci, 26; Luc., x, 21; Act., iv, 24; tantôt au Fils. Joa., t, 3; Ileb., I, 2; I Cor., vin, 6; tantôt appliquant au Fils les textes qui exprimaient l'activité du Père. Ps. ci, 26; Heb., I, 13. Où les titres sont communs, l'action doit être commune. Quelques auteurs voient encore une attribution analogue â l'Esprit-Saint dans Ps. xxxvi, 13; cru, 30; Job., xxvi, 13. Mais le mot *spiritus* dans ces passages ne désigne en rien la troisième personne. A défaut de textes précis, la raison d'analogie permet d'ailleurs d'étendre à celle-ci ce qui est dit des deux autres.

2. *Les Pères.* — Le premier des apologistes, Aristide, écrivait avec une précision remarquable . « Les chrétiens reconnaissent le Dieu créateur et démiurge de toutes choses dans son Fils unique et dans l'Esprit-Saint. » *The apology of Aristides,* dans *Texts and Studies,* in-12, Cambridge, 1893, t. i, fasc., 1, et *P. G.,* t. xevi, col. 1121. « Le Dieu de toutes choses, dit saint Irénée, n'a besoin de rien, mais par son Verbe et par son Esprit il fait toutes choses ; il dispose, il gouverne, il donne l'être à tout. Voilà celui qui a fait le monde, car le monde est l'œuvre de tous (les trois], *etenim mundus ex omnibus. » Cont. hær.,* l. I, c. xxn, η. I, *P. G.,* t. vir, col. 669. Le Verbe et l'Esprit-Saint sont les mains du Père : *quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim, ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus Sanctus per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit. Ibid.,* I. IV, c. xx, η. I, coi. 1032; cf. I. IV, præf., n. 4, c. xx, n. 3, 4, coi. 975, 1033,1034. Quant à la puissance, dit saint Hippolyte, Dieu est un, ὅσον μέν κατὰ την δύναμιν εἶ; ἐστι Θεὸ . *Adv. Noet., c.* vin, *P. G.,* t. x, col. 816; c. xtv. col. 82I. Mais l'inégalité et même l'unité d'opération n'excluent pas toujours toute trace de subordinatianisme. *Très non statu sed gradu..., nec substantia sed forma, nec potestate sed specie : unius autem substanliæ, el unius status, et unius potestatis.* Tertullien, .•Idu. *Praxeam,* c. n, *P. L.,* t. n, coi. 157.

Quelques expressions donneraient à entendre que le Verbe est un intermédiaire nécessaire pour la création, comme pour toute manifestation divine *ad extra.* S. Justin, *Pial.,* 60, 127, 128, *P. G.,* t. vi, col. 612, 772 sq.; Athénagore, *Legat.,* n. 10, *ibid., col.* 909.

Les controverses sur la nature du Fils et du Saint-Esprit devaient amener à élucider cette question, le sabellianisme en faisant des personnes des modes d'une même substance, voir Modalisme, l'arianisme en faisant du Fils l'inférieur du Père, voir Arianisme, Sunoiitnnatianisme. La foi de l'Église s'affirme dans celle formule des Pères grecs si souvent employée alors : le Père crée par le Fils dans le Saint-Esprit. S. Irénée, *Cont. hær.,* l. IV, c. xx, n. 1, 4, *P. G.,* t. vu, col. 1032, 1034. C'est donc une opération indivisible.

Les définitions de Nicée viennent éclairer la 'octrine présente : l'identité d'opération est une conséquence stricte de la consubstantialité.

Saint Basile réfute longuement ceux qui s'appuyaient sur l'usage différent des particules ἐχ, διά, ἐν pour établir une participation différente des personnes divines à l'œuvre de la création. *De Spiritu Sancio,* c. π, n. 4, *P. G.,* t. xxxn, col. 73. L'apôtre, dit-il, n'a pas voulu par là distinguer les natures mais les personnes. *Ibid..* c. v, n. 7, col. 80. L'emploi alternatif de ces mêmes particules pour chacune des personnes montre assez l'identité de nature et d'activité. Cf. S. Grégoire de Nysse, *Quodnon sinl 1res dii, P. G., i.* xt.v, col.125 sq.; et surtout S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitate,* dial, vi, *P. G.,* t. i.xxv, col. 1033, 1056; Procope de Gaza. *In Gen., P. G.,* t. i.xxxvn, col. 77.

Même doctrine très explicite chez saint Ambroise, *De fide ad Grat.,* l. I, c. i, n. 8 sq., *P. L.,* t. xvi

col. 531; c. xvn, η. 112, col. 554; I. IV, c. v, n. 59 sq., col. 028 sq.; c. xi. n. 147, col. 645 sq.

IJ est particulièrement intéressant de relever l'affirmation formelle du dogme chez ceux que la philosophie profane aurait du naturellement entraîner loin du courant traditionnel. C'est le cas de saint Augustin et du pseudo-Denys. Dans le néoplatonisme, comme dans lout panthéisme émanatif, la série des intermédiaires ι st nécessaire pour arriver de ('Absolu au dernier des •1res finis. Or ces auteurs, qui gardent tous deux la belle idée de l'échelle des êtres, professent très nettement l'unité d'opération des trois hypostases divines; toutes trois entrent en contact *immédiat* avec le fini. Comme le Père et le Fils sont un seul Dieu,et. relativement à la créature, un seul créateur et un seul Seigneur, ainsi ne sont-ils relativement à l'Esprit-Saint qu'un seul principe. A l'égard de la créature cependant l'ere. Fils et Saint-Esprit ne sont qu'un seul principe, comme un seul créateur et un seul Seigneur. » *De Trinitate,* I. V, c. xiv, n. 15, *L.,* t. xlii, col. 921; *Cont. sermonem arianorum,* c. xv, *ibid.,* col. 694. Cf. *Dr eii ilate Dei,* 1. XI, c. xxiv, t. xi.i, col. 337; *De Gen. •"I tilt.,* 1. 1, c. vi, n. 12, t. xxxiv, col. 250, 251. Le pseudo-Denys appuie la même doctrine sur l'unité et la simplicité absolue de la nature divine, την ὑπερηνωμένην iviôa, et sur l'usage de l'Ecriture dans une foule de passages « trop nombreux pour êlre comptés ». *De div. nmi.,* c. n, η. 1, *P. G.,* t. m, col. 637. « Seules les œuvres de l'incarnation sont propres au Fils, à moins que l'on n'entende cependant cette opération ineffable... que parmi nous il exerça en tant que Dieu et Verbe de Dieu. » *Ibid.,* n. 6. col. 644.

On distingue donc les noms communs relatifs à la nature divine, les noms individuels relatifs aux personnes, cf. S. Grégoire de Nysse, *Oral, de fide, P. G.,* t xi.v, col. 144. les œuvres communes, *theologia copuata,* et les œuvres individuelles, *theologia discreta.* Pseudo-Denys, *loc. cit.,* n. 3, col. 640. C'est la distinction que reprend saint .lean Damascene, *De fide orth.,* I, c. x, *P. G.,* t. xciv, col. 837. « Quand je dis Dieu créa, ajoute-t-il ailleurs, j'entends Père, Fils et Saint-Esprit. » L. II, c. n, col. 864; I. Ill, c. xiv, col. 1036.

Dans la conception de ce dogme, quelque différence xiste entre la mentalité grecque et la mentalité latine. Les Orientaux, accentuant d'abord la trinité des personnes, les associent ensuite par un jeu multiple de particules et affirment par là l'unicité de leur opération. Les Occidentaux, concevant avant tout l'unité de substance divine, marquent plus directement l'unité d'opération, et attribuent ensuite l'acte indivis aux trois nypostases. Le même dogme s'exprime ainsi de deux manières différentes. Cf. de Régnon, *Éludes sur la sainte Trinité,* Paris, 1892, t. i, étude VI, c. v, n. 3, p. 432 sq. Les formules grecques cependant seraient facilement décevantes. Saint Augustin, par la netteté de ses déclarations et la solidité de ses raisonnements, contribue à prévenir ces illusions et à appuyer la doctrine sur •■on vrai fondement. Voir Augustin *(Saint),* t. I, col. 2348 sq.

3. Les pensées de saint Augustin rentrent dans la scolastique par Ruban Naur, *hi Gen.,* 1,7, *P. L.,* t.cvn, col. 459, et par la Glose ordinaire. Strabon, *In Gen.,* 1.26, *P. L·.,* t. cxm, col. 80; *In Rom.,* xi, 36, t. exiv, col. 510. Cf. P. Lombard, *In h. I., P. L.,* t. cxci, col. 1493; *Sent.,* I. I, dist. XXXI, n. 7, t. cxcil, col.605; Bandin, *In IV Sent.,* 1. I, dist. XXIX, *ibid.,* col. 1007.

Une grande influence revient aussi à Abélard. On le voit citer saint Ambroise et s'appuyer surtout sur la raison et sur les concepts notionels des personnes divines. « Les œuvres des trois per-onnes sont dites indivises... parce que tout ce que la puissance opère, la sagesse le règle et la bon'é l'imprègne, *quia quidquid potentia geritur, id sapientia moderatur, et bonitate conditur.* » *Introd. ad theol.,* I. I. n. 10, 13. *P. L.,* t. ci.xxvm, col. 992, 993, 999. Cf. *Epitome,* c. vi, xix, col. 1702, 1722; *Theol. christ.,* I. IV, col. 1282. Cette pensée est susceptible d'une bonne explication et l'on peut croire qu'elle fut entendue dans un sens orthodoxe par l'école de Saint-Victor. En fait elle s'inspirait chez Abélard de principes faux et condamnés à Sens en 1141. Voir Abélard, t. I, col. 44 sq. Elle est reprise et développée par la suite en considérations fort belles. Gietl, *Die Senlemen Bolands,* p. 48. Hugues de Saint-Victor écrit : « Trois choses invisibles en Dieu : puissance, sagesse, bonté. D'elles trois tout procède, en elles trois tout subsiste, par elles trois tout se gouverne. La puissance crée, la sagesse gouverne, la bonté conserve. Ces trois choses pourtant, de même qu'elles n'en constituent en Dieu qu'une seule, de même dans leur opération ne se peuvent nullement séparer. La puissance par la bonté crée avec sagesse. La sagesse par la puissance gouverne avec bonté. La bonté par la sagesse conserve avec puissance. » *Erudit, didasc.,* 1. VII,c. r, *P. L·.,* t. cxxvi, col. 811. Cf. *De sacrant.,* 1. 1, part. II, c. vi, *ibid.,* col. 208; disciple de Hugues, *Summa,* tr. I, c. xi. *ibid.,* col. 58 sq.; Alexandre de Halés,Sum., part. 11. q. VI, m. i.

Saint Thomas, *Sum. theol.,* I·, q. xi.v, a. 6; III·, q. m, a. 4, délaisse Ab lard et reprend l'argumentation que nous avons signalée dans le pseudo-Denys. Il s'appuie comme lui sur l'inelfable simplicité de la nature divine et distingue dans les opérations *ad extra* ce qui relève de la nature ou de la fonction hypostatique.

4. *Preuves de raison.* — Le raisonnement d'Abélard avait l'avantage d'olfrir une manière commode de concevoir : l'ouvrier humain n'agit pas sans idée, ni sans volonté, donc Dieu non plus sans son Verbe ni son Esprit. Mais il a l'inconvénient de montrer comme une indigence, une incapacité dans chaque personne prise isolément, et de rattacher la production des créaluresà la notion de personne plutôt qu'à celle de nature et de toute-puissance. Telle était bien l'erreur d'Abélard. Au Père seul, disait-il, appartenait en propre la puissance, au Fils seul la sagesse, au Saint-Esprit seul la bonté. Il devenait tout naturel de requérir les trois personnes pour constituer un principe adéquat d'opération. Le mystère était expliqué, mais le dogme supprimé. Cf. S. Bernard, *Epist. ad Innoc. II,* c. ni, *P. L.,* t. ci.xxxn, col. 1058 sq.; *Concil. Senon.,* can. 14. Voir Abélard, t. i, col. 45, 46.

Le raisonnement de saint Thomas, s'il est plus abstrait, est par contre plus profond et plus juste. Le principe de l'activité dans un agent, c'est, dit-il, la nature et non la personne. La personnalité n'est pas une énergie active qui entre pour une part quelconque dans la constitution de la force agissante : elle est sa qualité, sa perfection d'être tel individu désignable de tel nom, et non pas un autre, *principium quod.* Le principe d'opération, la force, c'est donc la nature et non la personne, *principium quo.* L'œuvre, par conséquent, sera commune à tous ceux qui posséderont en commun la même nature : les trois personnes divines sont donc en commun le principe immédiat de toute action extérieure. Cette explication.on le voi>, doit être restreinte à l'activité externe de Dieu; elle ne saurait s'appliquer à son activité immanente. La génération n'est pas commune aux trois personnes, parce qu'elle est logiquement antérieure à la constitution de chacune d'elles, ou, si l'on veut, parce que dans cet acte éternel qui est la vie intime de Dieu, ce sont les oppositions r de relations qui constituent les personnes r·. distinctes. Engendrer et être engendré étant 2..: termes opposés ne peuvent convenir simul -.r. au même sujet. Parlant, tout en possédant c:;j ~r. même nature divine *qui* engendre, chacuns

personnes ne peut la posséder à la fois *en tant* qu'elle engendre et *en tant qu'elle* est engendrée; la nature est commune à tous, puisque le Père la donne, le Fils la reçoit, tous deux la communiquent à l'Esprit-Saint, mais la génération, la filiation, la spiration, puisqu'elles s'excluent mutuellement, ne conviennent pas à toutes également. S'il s'agit au contraire d'action transitive, c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit qui produisent Pellet par cette puissance unique qu'ils ont indivise. C'est ce que l'École exprime parcelle formule:» Toutest commun en Dieu à moins que n'y mette obstacle quelque opposition de relation: *omnia sunl vuum, ubi non obviat velationis opposi-tio.* » Cf. *Decret. pro jacobilis,* Denzinger, n. 598.

Cependant les relations d'origine, comme le note saint Thomas, *Sum. theol.,* I“, q. xlv, a. 6, font précisément que la même nature ou essence divine n'est pas en chaque personne de la même manière ou du moins au même titre, et cela met quelque différence dans la causalité respective des personnes divines à l'égard des créatures. Si le Fils crée, c'est par cette nature que lui donne le Pére, le Saint-Esprit par celte nature qu'il reçoit de l'un et de l'autre. Le mode d'action de chacun, sans aucune différence physique, sans inégalité aucune de perfection, garde cependant, pourrait-on dire, cette marque d'origine. La créature relève de la puissance divine innée dans le Père, engendrée dans le Fil», spirée dans le Saint-Esprit : elle rélève donc de chaque personne à un titre spécial. Tel est le fondement de la théorie des appropriations. Voir Αρρποιιιλ-tion. C'est ce que l'argument d'Abélard met bien en lumière, en insistant sur ce fait que le Fils dans son ■concept nolionel est la Sagesse, et le Saint-Esprit l'Amour : il est excellent, si on l'entend bien.

Celle dillérence, non physique mais morale, dans la manière dont la créature dépend de chaque personne, lui crée à l'égard de chacune des devoirs que sa piété peut approfondir. Tout don qui lui est fait, découlant d'une source unique, lui vient de trois personnes •distinctes et d'un triple amour.

Pelau. De *Trinitate.* 1.1V,c. xv. S3 sq. :c. xvi. t. n, p.248sq., "253 sq. : de Régnon, *Éludes sur la sainte Trinité,* Paris. 18.2, 1.1, étude VI. c. IV. p. A09 sq. : S. Bonaventure. *In IV Sent.,* 1.1, dist. XX. a. 1. Quaracchi, U 1, p. 371, cf. p. 516; t. m, p. 13.

3» *Appropriaiion de la création au Verbe.* — Sans exposer ici toute la théologie du Logos, il y a lieu d'éludicr sommairement : 1. l'intervention spéciale du Verbe dans la création; 2. la nature du démiurge chrétien; 3. sa génération temporelle dans l'acte créateur; 4. le fondement de cette appropriation.

1. *Intervention du* I *erbedans lacréalion. — a) L'Écriture,* semble-t-il, insinue la pluralité des personnes divines dans Gen., 1, 26, *faciamus hominem...* D'après Fritz Homme), *Expository Times,* 1900, t. xiv, p. 341-345; 1902, p. I03 sq., il y aurait aussi dans la liste chaldéenne des patriarches rapportée par liérose deux formes divines el comme des associés de Dieu dans la création. Le Irait est à peine marqué dans Gen.. t, 26.

C'est en raison de son rôle dans la production du monde, et non de ses rapports avec la vie intime de l'Èlre divin, que le Verbe entre lentement dans la spéculation inive : la théorie des intermédiaires favorise cette évolution.

Tandis qu'un insistait avant l'exil sur la proximité de Dieu, sa paternité, el comme son immanence, après l'exil on parait surtout frappé de sa transcendance. Dieu n'est plus mis en rapport direct avec l'univers, mais seulement par l'entremise de ses attributs personnifiés, Sagesse, Parole, Esprit. Ilackspill, *Etude sur le milieu religieux el intellectuel du Nouveau Testament,* dans la *ïievtte biblique,* 1900, p. 570 sq.; 1901. p. 201 sq. Vers fépoque grecque, le rôle de la Sagesse se dessine de plus en plus net dans les Livres sapientiaux. D'abord pure personnification poétique, Job, x.xviti, 12-28, elle apparaît dans les Proverbes, III, 19-20; vin, 22-32, et l'Ecclésiastique, xxiv, xxv, comme intermédiaire entre Dieu et l'univers. Sous l'influence alexandrine une terminologie plus abstraite amène une précision croissante. « en tout cas ni essence, ni filiation divines n'y sont enseignées. » *Loc. cil.,* p. 215.

Entre la spéculation profane et la théologie biblique s'il est facile de multiplier les rapprochements, une connaissance plus approfondie des multiples théories qui se cachent sous le même nom de Logos met on garde contre des conclusions hâtives et superficielles.

Dans le panthéisme d'iléraclile, le Logos est le leu immanent, raison et loi du monde. Il est chez Platon intermediaire dans la formation du cosmos; encore ne trouve-t-on pas, à proprement parler, chez ce philosophe, une théorie du Logos : ou la lui prête plus tard sous i'inlluence de documents apocryphes et d'idées néoplatoniciennes et chrétiennes. Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie,* Leipzig, 1896, p. 69. Le Logos du panthéisme stoïcien est le principe actif et la force de la nature; celui de Philon, comme celui de Plutarque, quoique fortement imprégné de stoïcisme, est transcendant. Le travail érudit de M. Lebreton est des plus précieux pour distinguer ces nuances et démêler ces influences, *Les théories du Lagos au début de l'ère chrétienne,* dans les *Études,* 191)6, t. cvt, p. 54 sq., 320 sq.

Le Logos philonien mérite de nous arrêter quelques instants. Principe de force et de d termination, *Quis rev. div. her.,* 118, 119; *De opifie. mundi,* 43, soutien et lien du monde, *De plantat. Noe,* 8, 9; *De fuga,* 112; *Quis rer.div. her.,* 188, destin et loi morale selon l'occurrence, à tous ces litres il relève de Chrysippe; lieu des idées, *De opif. mundi,* 20, 24; *Leg. alley.,* it,86, extérieur au monde. *In Exod.,* n. 68, intermédiaire de sa production, *De cherub.,* 125 sq., principe de spécification. λόγο; τομεὐ , *Quis ver. div. hcr.,* 130 1 40, 166. 215, il accuse une origine platonicienne. Sous tous ces rapporls.il est plus apparenté à la philosophie grecque qu'aux théories bibliques. Lebreton. *loc. cil.,* p. 775-787. Est-il personne distincte ou attribut personnifié? Après une critique minutieuse, M. Drummond conclut : « Le Logos n'est pas un démiurge qui agisse pour Dieu ou à la place de Dieu, mais c'est l'énergie propre de Dieu, énergie rationnelle agissant sur la matière. » *Philo Judnms,* Londres, 1888, t. n, p. 192; cf. p. 119-154. Il pourrait être l'aspect *relatif* de Dieu, dont l'essence *absolue* est inconnaissable et nous dépasse : ce serait l'action et l'éclat qui le mettent en rapport avec la créature. Lebreton, *loc. cit.,* p. 787-794.

Vers le Ier siècle après Jésus-Christ, la doctrine biblique de la « Sagesse » est remplacée à Alexandrie par Celle du « Logos », en Palestine par celle de la « Parole ». Au lieu d'etre *qualité* intellectuelle abstraite, la Sagesse est par là conçue comme un *acte* divin : c'était un progrès très appréciable vers la théorie du Logos personnel et démiurge. Cependant l'inlluence helléniste faisait courir au dogme un grave danger. En accentuant sa transcendance, on isolait Dieu de l'humanité; on risquait par ailleurs de faire de la Sagesse, comme du voô: d'Anaxagore ou de Platon, l'âme du monde ou quelque émanation gnostique ou quelque divinité secondaire. La mission du Verbe prévint ces déviations : la révélation trinilaire, d'une part, profitait d'un terrain tout préparé rar la théorie des intermédiaires, de l'autre, elle corrigeait, elle complétait les spéculation-antérieures.

On comprend facilement la richesse des faits évangéliques et tout ce qu'ils fournissaient de documents nouveaux soit en paroles soit en actions : tôt ou tard la théorie du Logos devait profiler de cet apport. Les vues profondes de saint Paul sur le rôle du Cliristdans

la création, Col., i, 16-17; I Cor., vm, 6; cf. Heb., l, 2, 3, 10-13; in, 4,doivent-elles être attribuées à ses réflexions personnelles, à ses études des livres sapientianx, ou à l'influence de l'alexandrin Apollo? Aucun de ces facteurs naturels n'est vraisemblablement à négliger, encore qu'il soit, dans le détail, impossible de préciser leur action respective, pourvu qu'on n'oublie pas quelle lumière supérieure dirigeait cette maturation de sa pensée. La théorie du Verbe-créateur, en germe dans les Synoptiques, est déjà tout entière dans saint Paul avant d'etre dans saint Jean. Voir *Dictionnaire de la Bible,* art. *Logos,* col. 324 sq.; Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne,* 3" édit., in-8», Strasbourg, 1864, t. n, I. VII, c. xvi.

De l'apôtre des gentils au quatrième évangéliste il y a non seulement accord parfait, mais influence probable. Ce n'est pas en tous cas dans le logos platonicien qu'il faut aller chercher le parallèle du logos johannique. « C'est ainsi, concluait M. Loisy après les avoir rapprochés, que dans l'ordre cosmique le Verbe de Jean était créateur et dans l'ordre humain révélateur. » — « Tout cela est fort juste, dit le P. Lagrange, si on change *c'est ainsi que* en *tandis qu'au contraire.* » *Bulletin de Toulouse,* 1904, p. 8, note. Même remarque à faire pour le logos philonien : a) notion abstraite et non personne distincte; *b}* ordonnateur de la matière et non créateur ; c) Ills de Dieu, comme le monde, et non par nature comme le Verbe de saint Jean. *Dictionnairede la Bible, loc. cit.,* col. 326. A tout le muins chacun de ces caractères du Logos est accusé chez l'évangéliste avec un relief inconnu au philosophe juif. Saint Paul et saint Jean continuent, à la lumière de l'histoire évangélique, la théologie des livres sapientiaux; Philon s'en montre beaucoup plus indépendant; l'hellénisme, malgré qu'il en ait, l'entraine en plus d'un point hors de l'orthodoxie. Que maintenant saint Jean ait emprunté le titre de Logos, puisque Jésus-Christ ne l'avait pas pris, Origéne, *In Joa.,* tom. I, n. 23, *P. G.,* t. xiv, col. 65, aux Grecs de Corinthe ou aux Alexandrins, c'est de toute probabilité : *voluit ergo Johannes accommodate ad usum loqui, voluit inlelligi... — erat quoque [nomen] ad ea quæ dicturus erat accommodatum,* Maldonat, *In t V Evang.,* Paris, in-fol., 1668, p. 1233, n. 31; mais tandis que la spéculation juive hésitait entre la personnalité et la personnification métaphorique, saint Jean « à l'énigme obscure et embarrassante substitua clairement et hardiment le mystère : le Verbe est de nalure divine et il existe de toute éternité comme hypostase distincte ». Pour accentuer cette diliérence — λόγο et non pas νου — « il usa dans l'exposé de sa doctrine d'un certain parallélisme avec Gen., I, 1, et releva l'activité du Verbe dans la création. » Hackspill, *loc. cil.,* 1902, p. 72. C'était moins accepter les spéculations humaines que les réformer par la révélation.

6) *Les l'ir.-s,* dans un milieu aussi accoutumé que le monde d'alors aux théories du logos, useront d'une • accommodation » semblable. Il yavait d'ailleurs grande satisfaction pour les Justin, les Clément, les Origéne, à retrouver dans la dogmatique chrétienne tout ou partie de leur philosophie préférée et comme un point d'honneur à prouver au monde grec que l'on n'avait rien à lui envier : ομοίω τινά... ένια δέ καί μειζόνω και [9ειοτέρω | καί μόνοι μετά άποδείξεω . S. Justin, *A pol.,* t, η. 20, *P. G.,* t. vi, col. 537. Quelques-uns défendront même la thèse du plagiat : Platon doit à Moïse ses dogmes les plus élevés. Si celte affirmation est peu solide, la remarque que saint Justin lui adjoint a du moins sa valeur pour réfuter celte accusation que la théorie du Vei be-créateur et telles autres seraient un emprunt du christianisme à l'helénisme. C'est que les plus illettrés des lideles parlaient en cela comme les plus instruits, « d'où il est à conclure, que ce n'est point la sagesse humaine qui est en cause, mai* i, vertu de Dieu qui les fait parler, r *Apol.,* i, n. 60. *ibid.,* col. 420.

Rien sur le Verbe dans l'exposition de la cn'ation chez saint Clément, / *Cor.,* 33,36. Funk, *Aposiol. Vüler.* 1901, p. 50 sq. Pour saint Ignace, c'est Lui qui a prononcé le *fiat* créateur. *Ad Eph.,* 15, *ibid.,* p. 85. Dans le Pasteur, ilsupporte toute la création, *Sim.,* IX, c. xiv, n. 5, *ibid.,* p. 224; cf. Heb.. t, 3; le messager du Père, ce n'est pas un ange, mais le démiurge lui-même. *Epist. ad Diognel.,* c. vu, *ibid.,* p. 139.

Les Pères apologistes développent la doctrine de saint Paul et de saint Jean. Aristide, *Apol.,* c. xv. *Texts and Studies,* 1893, t. i, fasc. 1, p. 110; cf. *P. G.,* t. xcvt, col. 1121, S. Justin, *Dial.,* n. 62. *P. G.,* t. vi, col. 620; 4/>oL, n. n. 6, *ibid.,* col. -453; S. Théophile, *Ad Aulol.,* I. II, n. 10, 22, *ibid.,* col. 1064, 1088; Tatien, *Oral.,* n. 5, 7, *ibid.,* col. 813, 820. Saint Irénée délinit ainsi la « règle de foi » : « Un seul Dieu tout-puissant, quia produit toutes choses par son Verbe, les a formées et faites de ce qui n'était pas pour que toutes existent, comme l'enseigne l'Ecrilure. Ps. xxxii, 6; Joa., l, 3. Le Père a tout lait par Lui... » *Conl. hær.,* l. I, c. XXtt, n. 1, *P. G.,* t. vu, col. 669; cf. I. II, c. n, n. 4, col. 714.

Si l'on réserve le problème délicat du *comment,* la question de *[ail,* c'est-à-dire la doctrine de la production de toutes choses par le Verbe, ne fait historiquement aucune difficulté. Qu'il suffise d'indiquer quelques chefs de preuves : *a. l'usage constant, in/inilo in usa,* dit Petau, *de celte expression :* le Père a fait toutes choses *par* le Fils, cf. *De Deo,* I. V, c. vm, § 12, Venise, 1745, t. t, p. 229; 6. les *noms spécialement donnés au Verbe* de force, de puissance du Père, δύναμι , δύναμι και σοφία, ενέργεια, δύναμι ένεργενική, Petau, *ibid.,* § 7, p. 227, de main ou de bras du Père, *ibid.,* § 8, de volonté, ou conseil, ou volition, βουλή, θέλημα, δημιουργικό λόγο , *ibid.,* § 10; *c. l'exégèse* non seulement des textes qui fournissent à ce dogme une base scripturaire incontestable : Rom., xi, 36; l Cor., vm, 6; Col., t, 16, 17; Heb., i, 2, 10-13; m, 4, Joa., t, 3 sq., mais de plusieurs autres encore dont l'interprétation prèle à critique. Ainsi lorsque la tète est pleine d'une doctrine aimée, s'imagine-t-on facilement la rencontrer partout. Cette exégèse garde du moins un haut intérêt dogmatique. Dans Gen., II, 1, les mots *in prineipio* sont traduits *in Verbo ou in Filio.* S. Théophile, *Ad Aulol.,* l. II, n. 10, *P. G.,* t. vi. col. 1066; Origene, *In Gen.,* homil. I, *P. G., t.* xn, col. 145; cf. de Hummelauer, *In Gen.,* Paris, 1895, p. 85; Petau, *Deopif. sex dier.,* I. I, c. t, § 16, t. m, p. II8. On retrouve celte traduction jusque dans la scolastique. S. Bonaventure, *Opera,* Qiiaracchi. t. n, p. 37, et note 9. — C'est au Verbe que le cr'ateur s'adressait en disant Gen., i, 26, *faciamus hominem. Barnabæ epist.,* v, 6, Funk, *Aposl. Vüler,* p. 50; S. Théophile, *Ad Autol.,* I. II, n. 18, *P. G.,* t. vi, col. 108l ; S. Justin, *Dial.,* n. 62. *ibid.,* col. 617; S. Irénée, *Conl. hær.,* I. IV, c. xx. n. I, *P. G.,* t. vu. col. 1032; Terlullien, *Ado. Praxeam,* c. xn, *P. L.,* I. II, col. 167, 168; Novalien, *De 'I rinil.,* 26, *P. L.,* t. m. col. 936; Eusèhe, *Priep. evang.,* I. VII, c. xn, *P. G* . t. xxi, col. 544; cf. Petau, *De Triait.,* I. II. ·· vu. J 6. t. n, p. 88. — Les Septante ayant traduit Prov..vm. 22, le Seigneur m'a *créée,* on m'a *constitué··* prier έκτισε με àp/ήν, au lieu de l hébreu « ma . έζτήσατο, les Pères entendent ces mots de .. › que Dieu a enfantée, en vue de la création S. Justin, *Dial.,* n. 61, 62, *P. G.,* t. vi. col. ' i" Athénagore, *Legat.,* 10, *ibid.,* col. 909; S. Ir n e. *Cont. hier.,* I. IV, c. XX, n. 3, *P- G.,* t. vu. cul ! .v;. Terlullien, *Ado. Prax., c.* vu, *P. L.,* t. i . c.·; 161 *Ado. Uermoj.,* c. xvtil, *ibid.,* cul. 213,

De princip., I. I, c. II, n. 2, *G.,* I. XI. col. 131 : *In Joa.,* tom. I, n. 22, 39, *P. G.,* t. xiv, col. 56, 89; Eusèbe, *Præp. evang.,* I. VII. c. Xli, *P. G.,* t. xxi, col. 541. L'évangéliste, conclut Eusèbe, ne faisait donc que reprendre la doctrine antique, το προφητικὸν καὶ πάτριον δόγμα, quand il écrivait : Au commencement était le Verbe. Joa., i, I. Eusèbe, *ibid.,* col. 544. Saint Athanase juslilie le mot ἔκτισε, Conl. *arian.,* il, n. 78, *P. G.,* t. xxvi, col. 312. Cf. IJackspill, loc. *cit.,* 1901, p. 210, note 2. — C'est du Verbe qu'il s'agit encore Ps. xxxn, 6: *Verbo Domini cœli firmati sunt.* S. Irénée, *Cont. hær.,* I. I, c. xxn, n. 1, *P. G.,* t. vu,col., 669; S. Ambroise, *Defide,* 1. IV. c. iv, n. 45. *P. L.,* t. xvi, col. 626, etc. — *d.* Enfin comme ils trouvaient celte doctrine même dans des textes de l'Écriturc où elle n'était guère, les Pères la lisaient chez les philosophes où elle n'était pas davantage. S. Augustin, *Confess.,* 1. VU, c. ix, n. 13, *P. L.,* I. xxxn, col. 740; *In Joa.,* tr. I. c. i, n. 12 sq.; tr. H, c. I, n. 4; *P.L.,* t. xxxv, col. 1385, 1390; *Deciv.Dei,* 1. X, c. m, n. 1, *P. L.,* t. xli, col. 281. Eusèbe appelle en témoignage Platon, Philon, Plotin, Numénius, *Præp. evang.,* 1. XI, c. XIV sq., *P. G.,* t. xxi. col. 884 sq., et nous garde un extrait d'Amélius sur saint Jean. *Ibid.,* c. xix; cf. I. IV, c. il, tv, v, x; 1. V, c. vn-xxx, *P. G.,* t. xxt, col. 900.

2. *Nature du démiurge.* — Saint Jean affirme la divinité du Logos au moment même où il le met en scène, Joa., 1,1, et celte divinité au sens strict, par égalité parfaite avec le Père, suffit à le distinguer du démiurge platonicien ou philonien. Toutefois renvoyant ailleurs la démonstration rigoureuse de la divinité du Verbe, nous n'entendons ici que signaler rapidement, comment, d'accord avec les philosophes pour attribuer au Logos la constitution du monde, les Pères se séparent d'eux sur des points considérables :

a) Sur la nature de son action. — Ce n'est pas une organisation de la matière, mais une création *exni/iilo.* Qu'ils semblent se rapprocher davantage des vues platoniciennes comme saint Justin, saint Théophile d'Antioche, saint Irénée, saint Hippolyte, en montrant dans le Verbe la cause exemplaire et la cause efficiente de l'univers, ou mêler ces conceptions de notions stoïciennes, en le décrivant comme le principe d'union, d'ordre, d'harmonie, le lien des êtres créés et la forcequi les gouverne, comme Clément d'Alexandrie, Origène, saint Athanase, tous sont d'accord sur ce point.

b) Le Verbe est une *personne distincte* du Père et distincte du monde. La mission personnelle du Fils a tranché cette question de la personnalité si douteuse chez Platon et chez Philon.

e) Le Verbe n'est *pas immanent,* comme le logos stoïcien, mais extérieur au monde : cette conception d'un dieu immergé dans la matière est constamment repoussée par les Pères. C'est donc en un sens tout diilérent du stoïcisme que saint Justin admet un λόγο σπεραατικὸ , une participation du Verbe dans les créatures. *A/iol.,* n, n. 7, 8, *P. G.,* t. vt, col. 456, 457; *Apol.,* I, n. 32, *ibid., col.* 380; n. 46, col. 397. Même idée chez Clément d'Alexandrie, *Strom.,* 1, XI, *P. G.,* t. vnt. cul. 748, 749; V, xm, *P. G.,* t. ix, col. 129. «Les stoïciens veulent que Dieu pénètre toutes choses, διήχειν διὰ πόση: τῖ οὐσία , mais nous nous ne l'appelons que l'auteur de toutes choses, ποιητὴν μόνον, et auteur par Je Verbe, χαι Λόγω ποιητήν. » *Ibid.,* t. xiv, col. 129. Ainsi dans Origene est attribué au Logos personnel et transcendant le rôle du logos stoïcien. *De prine.,* 1. II, c. i, n. 2, *P. G.,* t. xi, col. 183. Cf. S. Athanase, *Orat. cont. gentes,* n. 40, *P. G.,* t. xxv, col. 81 ; n. 82, col. 84. Le logos créateur n'est pas, affirme-t-il, le λόγο σπερματικὸ .

d) Le Verbe *n'est pas davantage un intermédiaire créé,* un être distinct de Dieu et par qui, comme par un instrument indispensable, la cause première entrerait en rapport avec le fini. Peut-être serait-ce la conception de Philon; ce fut celle des gnostiques, du néoplatonisme, de l'arianisme et de l'averroïsme. Les premiers apologistes chrétiens, en distinguant le Logos de toute créature, se séparent en principe de cette manière de voir. Toutefois quelques expressions font difficulté. Les premiers représentants des écoles de Borne et de Carthage, en insistant sur ce fait que le Père est inconnaissable, innommable, qu'il ne peut se manifester directement aux créatures, donnent lieu de penser que le Fils est précisément cette divinité secondaire, engendrée en vue de la création et apte de ce chef à entrer en contact avec le monde. S. Justin, *Dial.,* n. 60, 127, *P. G.,* t. vi, col. 612, 772; S. Théophile, .4rf *Autol.,* I. 11, n. 22, *ibid.,* col. 1088. Un être intelligent, il est vrai, n'agit pas sans son idée, son Verbe, el sous ce rapport le Logos est médiateur obligé; s'il est conçu comme la puissance active du Père, c'est encore par Lui que le Père doit nécessairement se manifester, mais ces manières de concevoir ne sont pas rigoureusement correctes, car le Père est intelligent et puissant par lui-même et non par son Fils. On pourrait cependant se contenter de cette explication, si l'égalité parfaite du Père et du Fils était, chez ces mêmes écrivains, hors de conteste. Ce n'est pas le cas. La doctrine est claire après Nicée:.le Logos est consubstantiel au Père et donc identifié rigoureusement avec lui quant à la nature; tout médiateur est inutile; créant parsa volonté seule, Dieu n'a besoin que de vouloir pour créer. C'est l'argumentation de saint Athanase et de saint Cyrille. Cf. Petau, *De Deo,* 1. V, c. vnt, t. t, p. 225. Au fait, toute théorie qui exige un intermédiaire se heurte à d'insurmontables difficultés. Un tel médiateur est impossible et inutile. Impossible, car il devrait à la fois être infini, pour que Dieu puisse le produire sans déchoir et le faire participer à l'infinité naturelle de la puissance créatrice sans amoindrissement, et par ai Heurs fini, pour pouvoir lui-même se mettre en contact avec le fini. Infini pour être divin, lini pour être principe de la limite : deux qualités contradictoires. Inutile, il le serait, car si Dieu peut sans intermédiaire produire ce démiurge comme distinct de soi et moindre que soi, il peut donc créer quelque nature finie par lui-même et le médiateur n'a plus de raison d'être; inutile encore, car pourquoi la perfection de l'étre infini deviendrait-elle pour lui une raison d'impuissance; pourquoi ne pourrait-il pas opérer immédiatement ce qu'un autre agent ne ferait en somme que par une vertu reçue de lui?

e) Enfin le Logos est *consubstantiel au Père.* C'est la dernière et radicale dillérence entre la philosophie et le dogme. Bien que l'on puisse, même chez les écrivains des premiers temps, recueillir des témoignages en faveur de ce dogme, il est vrai cependant de dire que la littérature anténicéenne porte des traces de subordinatianisme. Petau, *De Trinitate,* I. I, c. lit sq.; 1. II, c. il sq., t. n, p. 20 sa-, 67 sq. Certaines formules de l'Êvangile, l'habitude de présenter le démiurge comme ministre et exécuteur des desseins du Pere, *op. cit.,* 1. II, c. vu, 7, 8, t. 11, p. 88, la difficulté très réelle de comprendre les rapports de paternité et de filiation, de distinguer par des concepts et des termes précis la dépendance *d'origine* et la dépendance *de nature* — la première exigeant seulement *antériorité logique* du *principe premier* sur l'être qui procede de lui nécessairement, éternellement, la seconde exigeant de plus une *antériorité de temps* de la *cause* sur son ell'et — enfin le danger naturel destentatives trop hâtées de concordisme entre la philosophie et Je dogme, expliquent facilement ces hésitations ou ces illogismes de la spéculation des premiers âges. Celte grave question ne peut être ici traitée. Voir Consubstantiel,

SuBontilNATiANlSME. Nous n'en signalerons avec quelque détail qu'un seul aspect plus spécialement en rapport avec le dogme de la création.

Toutes les questions qui ont trait au rôle du Verbe dans la création sont spécialement développées à l'âge scolastique, à la fois pour coordonner les données traditionnelles et pour réfuter les théories averroïstes, qui ramèneraient le dogme aux intermédiaires néoplatoniciens. La consubstantialité parfaite reçue sans conteste dans l'Ecole oblige à rejeter toute idée d'un démiurge inférieur. Une conception plus profonde, ce semble, de la cause première, amène â rejeter les intermédiaires pour ce motif même au nom duquel l'averroïsme l'exigeait, parce que la cause première est infinie. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. II, dist. I, p. I, a. 1, q. ll. Si elle est infinie,elle peut tout. On explique par ailleurs qu'elle peut sans déchoir créer le fini et l'imparfait, parce qu'il répugne métaphysiquement qu'il y ait en dehors de Dieu autre chose que du fini. La raison de la limite, ce n'est pas l'impuissance du créateur, c'est l'imperfection essentielle de la créature, qui tirée non pas de Dieu, car elle lui serait égale, mais du néant, ne peut sans contradiction se concevoir comme infinie avec un tel vice d'origine. Tout ce qui subsiste des intermédiaires aristotéliciens et néoplatoniciens, c'est une certaine subordination des causes créées, et cela même est bien caduc.

Quant au Verbe, on concède qu'il peut être dit intermédiaire entre la créature et le *Père,* considéré comme premier principe, parce qu'il est la Sagesse par qui Dieu crée; on nie qu'il soit intermédiaire entre *Dieu* et la créature, parce qu'il est en Dieu et Dieu lui-même, Joa., t, I; *quia ipsum Verbum etiam est Deus creans.* S. Thomas, *De veritate,* q. tv, a. 1, ad 3um; q. iv en entier; *Dont, gent.,* I. IV, c. xi.

3. *Génération temporelle du Verbe dans la création.* — Un trait commun aux premiers apologistes, c'est l'affirmation d'une sorte de naissance du Verbe au moment de la création. A vrai dire l'Écriture ouvrait la voie â de telles spéculations. Saint Paul avait nommé le Eils de Dieu premier-né de toute créature, CoL, i, 15, appuyant ce titre sur son rôle dans la création et sur son universelle primauté, *ibid.,* I, 16-19; cf. Rom., I, 29, comme aussi sur ce fait que le Fils et les êtres créés viennent tous de Dieu, lleb., I, 6; Π, 11. Mais surtout le texte, Prov., vin, 22, εκτισέ με αρχήν (Eccli., xxiv, 5, *primogenita ante omnem creaturam,* ne se lit pas dans le grec), donnant un appui aux théories sur le Logos, amenait à rechercher comment le Verbe avait été constitué principe de toutes les œuvres de Dieu, et quel pouvait être cet acte divin rendu par le κτίζειν des Septante?

Saint Justin parle du Logos » qui avant toute créature se trouvait avec le Père et a été engendré, lorsqu'à l'origine il créa et ordonna par lui toutes choses, προ τών ποιημάτων και συνών καί γεννώμενο δτε την αρχήν δι' αύτοϋ πάντα εκτισε ». *Apol.,* II, η. 6, *P. G.,t.* VI, col. 453. Avant tous les êtres Dieu l'engendre, comme principe de ses œuvres, Prov., vm, 22; c'est une certaine puissance intellectuelle ou force verbale, δύναμίν τινα λογικήν. *Dial.,* n. 61, col. 613. Pour expliquer cette génération, il a recours â deux comparaisons. L'une est destinée à montrer en nous quelque image de cet '■nfantement : quand nous proférons en effet un verbe, nous engendrons un verbe, λόγον γάρ τινα προβάλλοντε , λόγον γεννώμεν. *Ibid.,* col. 616. L'autre explique comment l'immutabilité divine peut être pleinement sauvegardée : cela se fait sans abscission qui amoindrisse, quand nous l'émettons, le verbe qui est en nous; ainsi voyons-nous un feu naître d'un autre sans diminution de celui qui l'enflamme. *Ibid.* Cette comparaison est reprise sous la forme de deux torches allumées l'une par l'autre. *Dial-,* n. 128, col. 776.

On a quelque chance de comprendre la pensée du philosophe en la rapprochant des spéculations stoïciennes sur le λόγο ενδιάθετο et le λόγο; προφορικό . Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* t. iv, p.67, n. t. Elles avaient déjà exercé leur influence sur Philon. Drummond, *Philo Judæus,* t. n, p. 156 sq. Sans les faire siennes, saint Justin du moins s'en inspire. Le P. Feder. *Justins des ilârlyrers Lehre von Jesus Christus,* p. 98-103. parait entendre les expressions citées plus haut, συνών και γεννώμενο , du Λόγο προφορικό . M. d'Alès qui a suivi ces mêmes théories chez les premiers apologistes, *Théologie de Tertullien,* in-8°, Paris, 1905, p. 86-96; *Théologie de S. Hippolyte,* in-8<·, Paris, 4906, p. 21-31, juge plutôt, *Etudes,* 1907, t. ex, p. 114 sq., que συνών fait allusion à la préexistence du Verbe dans le sein du Père, λόγο ενδιάθετο , tandis que γεννώμενο s'appliquerait à cet éveil ou naissance du Verbe, λόγο; προφορικό , au moment où Dieu médite et décrète le plan du monde. Cf. τούτο το τώ ό'ντι άπό του Πατρό προβληθέν γέννημα προ πάντων τών ποιημάτων συνήν τώ Πατρί καί τούτω ό Πατήρ προσομιλεϊ. *Dial.,* n. 62, col. 617, Ce fils, le seul qui soit véritablement fils, *Apol., i,* n. 23, col. 364; *Apol.,* il, n. 6, col. 453, est donc à la fois de nature intellectuelle, δϋναμι λογική, *Dial.,* n. 61, 62, col. 613, 616. et relève de la volonté du Père, δυνάμει καί βουλή, *Dial.,* n. 128, col. 776, θελήσει. *Ibid.,* n. 62, col. 616. Il y aurait ainsi indication de deux états du Λόγο . Dans l'une ou l'autre hypothèse, issu du Père il est Dieu, *Dial.,* n. 48, col. 580; n. 56, col. 600; n. 61, col. 616; exécuteur-né des desseins du Père, *loc. cit.,* col. 600, 613, 616, il est antérieur à toute créature, *loc. cil.,* col. 580, 613, 616, 617.

Tatien reflète la pensée de son maître, reprenant, *Orat. adv. græcos,* n. 5, col. 814· sq.. et son exégèse de Prov., vin, 22, et sa double comparaison de la parole humaine et de la torche. « Dieu, en tant que son œuvre n'existait pas encore, était seul ; en tant qu'il était lui-même toute-puissance et la subsistance, ύπόστασι , des choses visibles et invisibles, avec lui — car il se trouvait avec lui, συν αΰτώ γάρ — soutenait toutes choses par sa puissance verbale le Verbe, même qui était en lui. Il s'élance ce Verbe par la volonté de sa simplicité... il devient l'œuvre première-née du Père, εργον πρωτότοκον. Nous savons quec'est lui le principe du monde. » Poussant plus loin l'image Tatien ajoute : « Quand j'émets ma voix, on peut dire que j'ordonne la matière inordonnée qui est en vous; » ainsi du Verbe, qui créant lui-même la matière, y imprime ensuite la pensée du Père. *Loc. cil-,* col. 817. A ce qu'il semble, l'existence éternelle est plus accentuée; la génération temporelle plus rapprochée de la création : n'est-ce pas proprement l'entrée en jeu de l'activité créatrice?

Athénagore témoigne de spéculations analogues, encore que plus dégagéesdes réminiscences stoïciennes : « le Fils de Dieu, c'est le Verbe du Père dans son concept et son activité. Par lui |?j et par son entremise tout a été fait, le Père el le Fils n'étant qu'un... Que si vous voulez savoir du Fils ce qu'il en faut entendre, je dirai brièvement que c'est la progeniture première du Père, non pas qu'il soit devenu tel. ούχ ώ γε-όυενον, car Dieu dès le principe esprit éternel, νου , avait en soi-même son Λόγο , étant éternellement λογικό , mais parce qu'il s'est élancé pour être l'idée et l'agent, ιδια και ενέργεια, de toutes les choses matérielles... /.< ,-j· , n. 10, *P. G.,* t. vi, col. 909. Le titre de Fils est encore rattaché à la création, mais il ne parait pas qu i: y ait lieu de dire avec Petau. *De Trinitate,* l. i, c. m. ; 4. Venise, 1745, p. 21, que cet apologiste confond, avant ·. création, le Père avec le Fils.

Saint Théophile d'Antioche donne à ces théories une formule célèbre, et il l'emprunte au vocabulaire stoïcien, en distinguant un Verbe interne, e: un externe, λ.όγο ενδιάθετο , λόγο προφορικό . Le λ crue

interne qui est toujours avec le Père, Ad *Autol.,* I. II, n. 10, 22, *P. G.,* t. vi, col. 1064,1088, est son conseiller, σύμόουλον, *ibid.,* col. 1088, son ministre, υπουργόν, col. 1064. Quand il veut produire les créatures, Dieu l'externe, i έννοε προφορικόν, et c'est le premier-né de toute créature. Dieu ne le perd pas en le proférant, mais il l'engendre, et ce Verbe, vraiment Dieu lui-mème, esl l'instrument naturel des theophanies. *Ibid.* A tort encore, ce semble, Petau concluait de ces passages, *loc. cil-,* § 6, p. 22, que saint Théophile reconnaissait deux Verbes distincts. Les textes ne requièrent qu'une ditlérence quelconque d'état et ne peuvent guère s'entendre de deux individualités séparées Cf. τούτον τον Λόγον έγέννησε.

Nous retrouvons l'héritage certain de saint Théophile dansTertullien et dans saint Hippolyte. On rapprochera entre autres les aflirmations communes sur l'immensité divine, αυτό τόπο ών, S. Théophile, *op. cit.,* I. Il, n. 10, col. 1061; *ipse sibi el mundus et locus et omnia,* Tertullien, *Ado. Prax.,c.v, P. L.,* t. n, col. 160, le σύμβουλον oIΓύπουργόν de saint Théophile, /oc.rit., du σύμβουλον καί εργάτην de saint Hippolyte. *Adv. Noet.,* n. 10, *P. G.,* t. x, col. 817. La distinction entre les deux Verbes se traduit chez saint Hippolyte par la distinction entre le λόγο ενδιάθετο et la φωνή, *Adv. Noet.,* n. 10; chez Tertullien par la différence établie enlre la *ratio* et té *sermo. Ado. Prax., c.* v, col. 160.

Tertullien critique l'emploi peu judicieux des termes λόγο et *sermo,* l'usage étant déjà reçu, *per simplicitatem interpretationis,* de dire que dés le commencement le *Sermo* était en Dieu, c. v. Ces termes φωνή, *sermo,* λόγο , *parole,* impliquant quelque rapport à l'extérieur, ne peuvent, au sentiment de cet apologiste, convenir à Dieu éternellement. Quant à la génération du Logos, il la décrit ainsi : *ante omnia Deus erat solus... ceterum ne tunc quidem solus: habebat enim secum, quam habebat in semelipso, rationem suam scilicet... Son sermonalis Deus a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium.* Cependant bien que Dieu n'eût pas encore émis sa Parole, *sermo,* en tant qu'il méditait avec sa *liaison,* il faisait d'elle une *Parole.* Ainsi en va-t-il de nous, quand nous méditons en nous-mêmes, *ita secundus quodammodo in te est sermo ner quem loqueris cogitando, et per quem cogitas .oquendo. Ipse sermo alius esl... Quanto ergo plenius hoc agitur in Deo. hoc. cit.,* col. 160. Au moment où Dieu veut réaliser ses desseins, « il profère cette première parole, *primum sermonem,* qui a en soi pour compagnes la Raison et la Sagesse, alin que toutes choses soient produites par elle, par qui elles avaient été pensées, ordonnées et même faites du moins dans la pensée de Dieu, » c. VI, col. 161. De là deux paroles, l'une dans la pensée de Dieu, *conditus ad cogitatum,* l'autre dans son opération, *generatus ad effectum,* et c'est cette seconde qui constitue la génération parfaite, *hœcest nativitasperfectasermoniS,* c. vu, col. 161; à rapprocher du *De anima,* c. VI, *P. L.,* t. l, col. 656. Cette émission diffère des émanations gnostiques en ce que la Parole proférée est inséparable de celui qui la profère; elle a pour corps pour ainsi dire l'esprit même de Dieu : *sermonis corpus est Spiritus... Sermo ergo et in Patre semper... et nunquam alius a Patre,* c. VIII, coi. 163. Mais il n'est guère douteux que la Parole ne soit inférieure à Dieu même, *secundum a Paire,* c. vm, col. 162; c. xut, col. 170; *Paler tota substantia, Ulins derivatio totius et porlio,* c. ix, col. 161; ce n'est que le rayon par rapport au soleil, c. XIll, col. 170. Il est impossible de juger désignée par cette première voix la créalion elle-même; comment expliquer entre autres les mots *habentem in se individuas suas,* c. vi, el l'antériorité de cette première parole sur la créalion qu'elle doit opérer, *generata ad effectum,* c. vu. et ce passage où s'accuse avec la même différence le caractère temporel de cette génération : comment la matière serait-elle éternelle, objecte Tertullien au dualisme d'Hermogène, si en Dieu même la Sagesse est née dans le temps, si *enim intra Dominum quod ex ipso et. in ipso fuit sine initia'non fuit — Sophia scilicet ipsius exinde nata et condita ex quo in sensu Dei ad opera Dei disponenda cœpit agitari — multo magis non capit sine initio quiquam fuisse, quod extra Dominum fuerit. Adv. Hermog.,* c. xvtn, coi. 213.

On retrouvera, pour une bonne part, la source de ces idées dans l'Adw. *Noetunt de* saint Hippolyte. Cf. Noeldechen, *Tertullian wider Praxeas,* dans *Jahrbuch fier protestanlische Théologie,* 1888, t. xiv, p. 596 sq.

Dieu, écrit ce Père, préexiste seul à toutes choses, seul et pourtant multiple, υ,όνο ών, πολύ ήν· ούτε γάρ άλογο ούτε άσοφο . *Adv. Noet.,* c. χ, col. 817. Comme principe, comme conseiller, comme artisan de la création il engendre le Logos. Ce Logos qu'il portait en lui invisible au monde créé, il le rend visible, prononçant une première parole, lumière qui engendre la lumière. Il le députe à la créature... pour le salut du monde. Ainsi eut-il prés de lui une personne distincte, και ούτω παρίστατο αύτώ έτερο , c. XI, col. 817. Le Tout c'est le Père, de qui procède, comme sa puissance, le Logos. Il est cette intelligence qui se produisant dans le monde fut manifestée comme l'enfant de Dieu. *Ibid.* L'explication ne laisse pas que d'être obscure. Encore n'est-ce ni par l'incarnation, ni par la création que le Logos peut devenir une autre individualité à côté de Dieu, ούτω παρίστατο έτερο . Il accomplit les Ordres du Père, c. xiv, col.821. Et saint Hippolyte s'en vachercher dans l'incarnation l'explication du titre de Fils donné au Logos, c. xv, col. 824.

Même doctrine dans les *Philosophoumena,* séparêsdu précédent traite par une trentaine d'années. Sur l'harmonie des deux écrits en ce point, cf. d'Alès, *Théologie de S. Hippolyte,p.* 23, note. Dieu, seul à l'origine, produit d'abord par la pensée son Verbe immanent, ού λόγον ώ φωνήν, άλλ' ένδιάΟετον τού Παντό λογισμόν. Ce Verbe, qui porte en lui toutes les idées du Père, est de ce chef l'agent naturel et parfait de loutes ses œuvres. *Philos.,* I. X, c. xxxiii, *P. G.,* t. xvi, col. 3447. Il suffit que Dieu le profère.

Ayant ainsi marqué plus nettement que ses devanciers une certaine préexistence du Verbe, πολύ ήν, et la double explication de sa génération, comme προτέρα φωνή, et comme Verbe incarné, notre auteur a poussé plus loin qu'eux ce qu'ils avaient indiqué de la dépendance du Verbe à l'égard de la volonté divine : Dieu, dit-il, peut faire un Dieu, s'il lui plaît, puisque nous avons l'exemple du Logos, έχει του Λόγου παράδιγμα. *Philos., ibid.,* col. 3450. Des expressions analogues de Tertullien, *dispensationem constitutam in quod Deus voluit, Adv. Prax.,* c. iv, *P. L.,* t. it, col. 159; cf. c. x, col. 166, pouvaient encore recevoir une interprétation bénigne, que le texte de saint Hippolyte ne supporte plus.

Sans aller jusqu'aux exagérations des sociniens, cf. Chr. Sand, *Nucleus historiæ ecclesiastics:,* Amsterdam, 1668, réfutées par l'anglican G. Bull, *Defensio fidei Nicænæ,2·* édit.. Oxford, 1688, et à sa suite par Bossuet, *VP Avertissement aux protestants, Œuvres,* in-1', Paris, 1846, p. 551 sq., en évitant même les sévérités de Petau, atténuées d'ailleurs dans sa préface, *op. cil.,* praif., c. v, t. 1l, p. 12, en laissant à part Alhénagore, plus indépendant, et même Talien, pour considérer spécialement les représentants étroitement apparentés des écoles de Rome et de Carthage, il semble difficile de ne pas reconnaître dans ces textes une déformation de la doctrine chrétienne par la philosophie profane. « On a voulu, écrit sur les premiers apologistes M. Tixeront, interpréter leurs paroles dans le sens d'un

simple rapport nouveau établi *ad extra* par l'acte créateur entre le Verbe et les êtres créés eux-mêmes; mais cette explication ne rend pas compte des textes. Ces textes supposent qu'au moment de la création un changement s'est produit dans l'état intérieur du Logos. » *'théologie aulénicéenne,* p. 236. Telle esfaussi dans l'ensemble l'opinion de M. d'Ales, pins sévère même a l'égard de saint Hippolyte en raison des *Philosojdioumena* qu'il lui restitue. *Théologie de S. Hippolyte,* p. 29. noie 3; Tixeront, *op. cit.,* p. 328.

Les éléments traditionnels sont encore reconnaissables, non seulement quant au rôle de démiurge attribué au Fils de Dieu par saint Paul et saint -lean, mais quant à la nature du Verbe : a) *sa divinit·l* est expressément affirmée chez tons par le nom de Dieu qu'ils lui attribuent, par la différence qu'ils signalent entre sa naissance *ex Deo* et celle des créatures *ex nihilo,* par une certaine consubstantialité exprimée dans cette comparaison désormais classique de la torche, φῶ εκ φωτό , que retiendra le concile de Nicée; voir cependant saint Athanase, *De synodis, P. G.,* t. xxvi, col. 709. οὐδ' ω ... λύχνον ἀπό λύχνον; s'appuyant en bonne part sur Prov., VIH, 22, il est même remarquable qu'ils se sont refusés à entendre ἐκτισε d'une création stricte, ou d'une production *ad extra* analogue à celle des dieux platoniciens; β) sa *préexistence éternelle* est affirmée en quelque manière jusque chez Tertullien et saint Hippolyte, πολύ ἦν, *ne tunc quidem solus,* par celte pluralité qu'ils reconnaissent en Dieu des le principe : le Verbe est donc là au moins à titre d'attribut distinct, ou comme l'embryon avant sa naissance. M. Harnack est donc trop absolu en allirmant de l'ensemble des Pères apologistes, que chez eux seul le Λόγο προφορικό est une personnalité distincte. *Lehrbuch der Dogniengeschichte,* 3' édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. t. p. 491. Si Pacte créateur n'entraine qu'une pure modification accidentelle, la personne préexistait donc. Mais il se pourrait que ces premiers théologiens n'aient pas vu celte conséquence avec une telle netteté. Le logos des philosophies alors en cours, platoniciennes, stoïciennes, gnostiques, est surtout envisagé dans son rôle cosmique, et c'est dans ses rapports avec le monde que les Pères ont surtout étudié le Verbe chrétien : la génération éternelle semble hors de leur pensée.

La spéculation les a amenés, ce semble, à noter la relation qui existe entre l'œuvre de Dieu et sa pensée : la création est son idée et sa parole, puisqu'elle exprime l'une et l'autre; l'acte créateur est donc bien l'expression et comme l'enfantement de son Verbe. Toutefois il parait impossible d'expliquer par celle seule métaphore les descriptions que ces premiers auteurs nous donnent de la naissance du Verbe à ce moment. Sa personnalité ne *se constitue pas* alors, puisqu'il est déjà avec le Père, συνών, mais elle parait se dégager; à tout le moins elle *s'accentue.* Théorie inacceptable sans doute et illogique : le moindre changement dans le Verbe, la moindre liberté dans sa génération est en somme la n galion de sa divinité; elle porte atteinte à l'immuliibilité du Père, duns l'unité de qui il naît et subsiste. « La philosophie de nos auteurs ne leur a pas fuit méconnaître en eux-mèrnes les éléments traditionnels, mais elle leur en a dissimulé la portée et voilé les conséquences, ν Tixeront, *op. cit.,* p. 239; Petau, *0/·. cit.,* I. Il, p. 12, § 1.

Au surplus, ces erreurs sont le fait de quelques lettrés; un même désir d'expliquer le dogme provoquera chez Origène un subordinatianismeanalogue : c'est unecrise décroissance. L'enseignement ecclésiastique qui se garde indemne chez saint In née, Petau, *loc. cit.,* § 7, p. 23; cf. *Demonstrat. apostol. prædic.,* c. x, *7exle und l utersuch.,* t. xxxi, fasc. 1, p. 7, et chez les autres Pères, *per simrlicitafem interpretationis,* moins érudit mais plus sur, se retrouve après Nicée avec les mêmes formules que ces premiers apologistes ont reçues de lui, qu'ils ont gardées malgré l'incohérence de certaines explications; mais il les comprendra mieux grâce à leurs efforts et à leur insuccès. Des images analogues traduiront le rôle du Verbe sans qu'on y puisse rien reprendre. Au temps de Nicée cette intervention du Logos est dite descente ou condescendance du Verbe dans la création, cf. S. Athanase, *Oral. cont. arianos,* n, n. 62, σογκατάοασιν; n. 61, συγζαταδένηκεν, *P. G.,* t. xxvi, col. 280, 281; ἐπιἑόηζ-ν, *Cont. gentes,* n. 41, t. xxv, col. 81, elle saint docteur explique qu'en vertu de celte condescendance, la Sagesse increéeea pu dire, s'appropriant ce qui Convenait en fait au reflet d'elle-même qu'elle a mis dans ses œuvres et s'appliquait proprement à la sagesse créée : le Seigneur m'a créée, εκτισέ μ,ε. *Dont. arian.,* il, 78, t. xxvi, col. 312. C'était résoudre par une autre métaphore le texte dillicile, Prov., vm, 22. Le pseudo-Denys dira, dans une pensée analogue, que Dieu se multiplie en quelque sorte dans la création, *De div. nom.,* c. Il, n. Il, *P. G.,* t. m, col. 619; cf. S. Thomas, *De div. nom., c.* n, lect. vi, Paris, t. xxtx, p. 415, c'est-à-dire qu'en multipliant les êtres qui réfléchissent ses perfections, il semble agrandir d'autant son propre éclat. Ainsi de son Verbe; il parait l'engendrer au moment où ses œuvres le font connaître. En ce sens même, en lant qu'œuvres du Verbe, son écho, son reflet. les créatures peuvent être diles le Verbe de Dieu. S. Thomas, *Cont. gent.,* 1. IV, c. xm; *In IV Sent.,* 1. I, dist. XXVII, q. I, a. 2, q. il, ad 3"".

4. *Fondement de l'appropriation.* — L'appropriation, au sens théologique du mol, suppose comme *matière,* une action ou un attribut commun aux trois personnes, sinon ce serait une qualité personnelle; comme *fin,* celle utilité de faire ressortir par ressemblance et dissemblance l'excellence des pirsonnes divines par rapport aux personnes humaines; comme *condition,* une convenance spéciale de ce qu'on approprie avec le caractère personnel de l'hypostase à qui l'on approprie. Tel est bien le cas dans l'attribution de la création au Verbe : c'est une œuvre *ad extra,* donc commune; appropriée au Fils, elle montre sa puissance, son égalité comme principe de toutes choses avec le Père; elle lui convient spécialement en tant que Verbe.

En elfet, le Fils procédant du Père par l'intelligence a pour caractère personnel d'être la Sagesse, la raison subsistante. S. Thomas, *De. veritate,* q. iv, a. 2. A ce titre, les saints Pères ne craignent pas de dire et les scolastiques après eux, qu'il a une relation toute spéciale avec les créatures. S. Thomas, *ibid.,* a. 5; *Sum. theol-,* Ia, q. xxxtv, a. 3; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* 1. I, dist. XXVU, p. n, q. n; de Régnon, *Eludes sur la sainte Trinité,* t. m, p. 450 sq. Cette relation, il est vrai, est, au sens de l'École, de pure raison, *relulio rationis,* c'est-à-dire qu'elle ne suppose aucune proportion mesurable ou ordination physiquedu Verbe increé à l'étre créé, comme serait la disposition naturelle d'un instrument à l'égard de tel elfet qu'il doit produire : le Verbe est infini. Son caractère de Verbe, cependant, est un titre spécial et 1res juste à ce que la création lui soit attribuée. On pourrait l'expliquer ainsi, en décomposant, pour le comprendre par analogie avec notre propre activité, ce qui n'est en Dieu qu'un acte unique, simple, éternel et infini. Comme Verbe, il est l'acte éternel qui représente au Père et l'essence divine el toutes les créatures possibles, copies de ses perfections : il est donc la premiere idée du monde, sa cause exemplaire, comme l'idéal dans l'esprit de l'artiste — *idea;* comme tel, il sollicite le Pere a la r salion de ces êtres, de même que l'idéal conçu s ite l'ouvrier humain par son charme et son alu . . · t cet aurait c'est celui qu'exerce l'essence divine, pei · ·. . n infiniment aimable jusque dans la plus dégrad e de ses images — *consilium;* comme Sagesse, il assiste

Dieu dans le choix des mondes possibles, en lui présentant dans chaque hypothèse les attributs spéciaux qui, brillant plus ou moins, seront par là plus ou moins glorifiés — *imperium;* comme exemplaire encore et comme sagesse, il dirige l'exécution de l'œuvre — *exsecutio,* et cela non seulement au premier instant de la création, mais tant que le monde subsiste, puisqu'il ne dure que si Dieu le conserve.

Cause exemplaire et Sagesse pratique, le Verbe est encore raison finale de la créalion. En effet, la fin du monde, c'est la gloire de Dieu. Voir plus loin. Cette gloire, Dieu ne peut la réaliser qu'en se manifestant hors de soi, en donnant quelque idée de lui-même dans ses œuvres, et par conséquent quelques copies de ses perfections, *invisibilia enim ipsius... per ea quæ fada sunt intellecta conspiciuntur.* Rom., î, 20. Agir pour sa gloire, c'est en somme agir pour que d'autres êtres collaborent à cette gloire que Dieu se donne en se contemplant et en s'estimant dans son Verbe. Ainsi la fin ultime de la créature, c'est la glorification du Verbe de Dieu; le moyen d'atteindre cette fin, c'est de produire les créatures à l'image du Verbe. Le Logos apparaît donc à la fois comme le principe et la lin de la création, l'a et l'ω.

D'autres considérations légitimeraient aussi une certaine appropriation de la création au Père en tant qu'il est la source de l'être, au Saint-Esprit en tant qu'il est la volonté qui décide, l'amour qui choisit, exécute et réalise la création jusqu'à la lin des temps. On s'appuierait même sur ce fait que les Pères grecs ont souvent appelé le Saint-Esprit verbe et image. Rien de plus vrai; aussi bien appropriation n'est pas exclusion. Il resle cependant que la révélation et la tradition ont insisté plus spécialement sur le rôle du Fils et que la raison peut apporter quelques considérations sérieuses en faveur de celte préférence. S. Thomas, *De veritate,* q. iv, a. 3; Pelau, *De Deo,* l. V, c. x, t. I, p. 230 sq.; *De Trinit.,* l. V, c. v, § 5, t. n, p. 230. Voir Appuopriation, t. i, col. 1712 sq., 1717.

4» *Personnes el nature dans l'acte créateur.* — Quel est le rôle respectif des personnes et leur influence sur la production des êtres? Question scolastique en ce sens que ce sont les théologiens et les philosophes du moyen âge qui ont poussé jusqu'à ce point l'analyse de l'acte créateur, en ce sens encore que les définitions de foi n'atteignent pas directement ces problèmes abstraits; mais question théologique eu ce sens que la réponse laite peut amener à des conclusions en désaccord plus ou moins certain avec le dogme.

Les scolastiques nomment *nature* le principe d'opération : *principium quo remolum,* si l'on désigne la substance même qui agit, *principium quo proximum,* si l'on entend la faculté par laquelle la substance entre en contact immédiat de causalité avec l'elîet. La substance, si elle est complète en elle-même et distincte comme individu, est dite *suppositum ;* si elle est de plus douée d'intelligence, c'est une personne, *hypostasis* ou *persona.* On peut se demander dans quelle mesure et de quelle manière, fût-ce d'une façon purement analogique, toutes ces notions peuvent s'appliquer à Dieu.

i. *Les personnes.* — Elles concourent à l'acte créateur, *a) comme absolument indispensables* toutes trois, dit Henri de Gand. *Quodlib.,* VI, q. n. Sans les personnes l'essence divine est impuissante. Mais Henri de Gand se rétracte. *Summ.,* a. 54, q. vi; a. 60, q. vi; — b) *par pure concomitance :* il se trouve qu'elles sont en Dieu, elles coopèrent; — c) *de toute nécessité,* mais sans rien ajouter à l'énergie de l'essence. Ruiz de Montoya, *De Trinitate,* disp. Π1, sect. I sq. Cette dernière opinion semble de beaucoup la plus probable. La meilleure justification qu'on en puisse apporter est celle qui se tire des rapports de la nature et de la personne. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* in-8», Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. iv, n. 79 sq. La personne n'est pas une réalité distincte de la nature, qui Viennese surajouter à elleel puisse augmenter sa puissance. C'est l'état d'une nature raisonnable qui, complète en elle-même, dispose librement de ses actes. La personnalité ou le mode de subsistance n'inllue donc pas dans l'action comme un principe actif et comme une énergie distincte de celle de la nature, mais seulement comme une condition indispensable : la nature ne peut agir à titre de personne, à moins d'être complète quant à ses constituants spécifiques et libre de ses actes, *sui juris.* En conséquence, la nature ou l'essence divine ne peut agir avant d'avoir l'hypostase qui lui convient. Or l'hypostase divine, et cela nous ne le savons que par la foi, est triple, et puisque l'infini est simple et immuable, les trois hypostases sont nécessaires en Dieu comme l'essence elle-même. Il en résulte que la création qui requiert l'essence divine comme cause efficiente, *principium quo,* requiert de même, comme condition *sine qua non,* les trois hypostases, qui sont le mode nécessaire de sa personnalité. Que l'on ajoute après cela avec Ruiz, *loc. cit.,* sect, vin, des raisons comme cellesci : les trois personnes sont requises : a) parce que le Père sans le Verbe ne peut *dire,* c'est-à-dire concevoir sa pensée; b) ni sans l'Esprit-Saint qui est amour *aimer* sa créature et par conséquent la vouloir d'un amour effectif, ce sont là des manières de penser qui nous aident à mettre de l'ordre dans nos concepts ou des raisons suasives d'analogie; il semble que la vraie démonstration, autant qu'il s'en peut trouver dans ces mystères, soit plutôt dans la raison invoquée plus haut. C'est par un raisonnement semblable que nous avons établi la communauté de toute opération divine *ad extra.*

Ces mêmes vues sur les rapports essentiels de personne et de nature permettent de répondre aux autres questions que l'on peut poser sur le rôle des personnes divines. Dieu crée-t-il *ut trinus,* c'est-à-dire sous le rapport précis où il est triple en personnes? H a déjà été exposé que la création est œuvre commune des trois personnes; donc celui qui crée est trinité, *qui trinus.* De plus, comme la création, à ce qu'il semble, requiert la toute-puissance divine et que l'être infini exige sa triple hypostase, on peut dire encore que la créalion requiert la Trinilé, *ut trinus.* Par contre, comme ce n'est pas la qualité d'élre une personne, mais le fait d'avoir telle nature, qui rend puissant ou impuissant, fécond ou infécond, on peut nier en ce sens que Dieu crée en tant que Trinité, *ut trinus.* Socrate, *a pari,* n'est pas père en tant que Socrate, mais en tant qu'il est homme. Palmieri, *De Deo creante,* Rome, 1878, th. vit, n. 4, p. 81 sq.

2. *La nature.* — Puisqu'il y a en Dieu toute la perfection d'un agent intelligent et libre, il faut dire de lui tout ce qu'on dirait d'un pareil ouvrier, sans oublier toutefois que notre connaissance reste inadéquate, que la réalité dépasse infiniment les petites perfections que nous affirmons, et que, si raisonnables et légitimes que soient ces affirmations, ce sont des abîmes d'ignorance que nous dissimulons sous ces mots. H y a de cela en Dieu, devons-nous dire, mais en beaucoup mieux : ni distinction de facultés, ni succession d'actes, etc. Ces réserves faites, l'essence divine peut être conçue comme *principium remolum quo; la* volonté comme *principium proximum quo.* La toute-puissance divine n'est en elfet que la volontéen tant qu'elle emporte l'infaillible production de tout ce qu'elle veut *ad extra.* Dire volonté libre, c'est aussi présupposer l'intelligence qui propose l'objet de la volition. Il appartient de ce chef à l'intellect divin de représenter la série des êtres qui peuvent être le ternie de l'activité créatrice, *scientia simplicis intelligenliæ,* de représenter encore, quel qu'en soit le moyen mystérieux, tout ce qui serait dans la multiplicité

des conjonctures possibles, afin que la providence choisisse les movens appropriés à ses desseins, *scientia media.* Et après avoir affirmé ainsi tout ce que la raison exige, à faute de faire de l'infini un être inintelligent et imparfait, après avoir répété que tout cela ne convient à Dieu qu'analogiquemc-nt, à faute de tomber dans ranllii'opomorphisme, il convient de professer bien nettement, qu'étant donné ce qui nous reste à connaître, le peu que nous savons est comme rien, *ut sic post ontne illud... hoc ipsum quod Deus est remaneat occultum et ignotum.* S. Thomas, *De div. nom.,* Paris, t. xxtx, p. 374.

m. *l'acte créateur, sa nature.* — 1° *Acte d'intelligence et de volonté.* — 1. *Données bibliques et patrisliques.* — Pour créer l'homme, Dieu le modèle avec de la terre et lui insuffle un souffle de vie. Gen., il, 7. Dans Gen., i, Dieu produit toutes choses par sa parole. Il y a anthropomorphisme évident, mais le moyen de nous faire soupçonner quelque chose de ces mystères sans recourir à des images analogues? En tous cas, l'élévation de cette description frappe les plus prévenus, surtout si on la compare aux cosmogonies ethniques. Taisant par la suite allusion à l'œuvre des six jours, la Bible reprend l'image reçue : elle exalte la parole créatrice. Ps. xxxn (xxxm), 6, 9; CXLvm, 5; Eccli., xlii, 15; Judith, xvi, 17, etc.

Les saints Pères s'en tiennent aussi â cette métaphore et, dans l'exégèse de Gen., i, font ressortir la toute-puissance de Dieu, εἶπεν καὶ ἐγε'νετο. S. Ignace, *Ad Ephes.,* xv, Funk, *Aposlol. Vâter,* p. 85, n. 20. Saint Théophile raille le verbiage laborieux des autres cosmogonies, πολυλογία εὑρίσκεται ματαιοπονία, *Ad Autol.,* I. fl, n. 12, *P. G.,* t. VI, col. 1009; Dieu fait tout ce qu'il veut et par son Verbe. *Ibid.,* I. 11, n. 10 sq., col. 1062 sq. Ainsi s'expriment les premiers hérésélogues à rencontre des mythes gnostiques.

Théodore de Mopsueste interprète le *dixit* de la Genèse dans un sens plus grossier. Il note que Dieu ne parle pas, Gen., t, 2, tandis qu'il le fait, Gen., i, 3, 6, 9. C'est, dit-il, que lors de la création du ciel et de la terre, Gen., l, 1, nul n'élait là pour entendre sa voix; le reste de la création s'accomplit au contraire en présence des anges : comme ils ne peuvent connaître Dieu en lui-rnéine, il importe qu'il leur manifeste ses actes par une voix articulée. Jean de Philopon raille à bon droit cette conception. Cf. Petau, *De opif. sex dierum,* I. 11, c. vi, Venise, 1745, *Opera,* t. m, p. 127. Elle eut ses partisans ; cf. Basile de Séleucie, *Orat.,* I, n. 2, *P. G.,* t. t.xxxv, col. 29, 32; Tliéodoret la consigne, *Qusest. in Gen.,* q. ix, P. *G.,* t. i.xxx, col. 89 : l'ordre de Dieu c'est sa volonté; s'il fait usage de quelque voix, φωνή, c'est en raison des anges présents.

L'opinion, générale c'est que l'expression « parole » est loute métaphorique; il ne faut pas songer à des sons matériels. S. Basile, *In Ilexaem.,* homil. n, n. 7, *P. G.,* t. xxix, col. 45. *Sermo Dei voluntas est,* dit saint Ambroise; encore n'est-ce pas un ordre que l'exécution suivrait de près; sa parole réalise l'œuvre, *non ideo dixit ut sequeretur operatio, sed dicto absolvit negotium. Jn Ilexaem.,* I. I, c. ix, n. 33, *P. L.,* t. xiv, coi. 142. Même pensée dans saint Grégoire de Nysse, *In Ilexaem., P. G.,* t. xt.iv, col. 72, 73 : sa parole c'est son œuvre même, το εργον λόγο ἐστι, en tant que l'œuvre exprime au dehors la pensée de l'ouvrier, comme une statue l'idée du sculpteur. Aussi, dit Procope, y a-t-il dans le monde des paroles de Dieu de perfection diverse. *In Gen.,* i, 3, *P. G.,* t. lxxxvii, col. 48. De même, continue Petau, l'illumination par laquelle Dieu manifeste aux anges sa pensée, c'est la parole de Dieu aux anges, la procession du Fils, c'est la parole éternelle qu'il se dit à lui-méme, c'est son Verbe. *Loc. cit.,* p. 128.

Mais en interprétant ainsi « la parole de Dieu » par « l'œuvre de Dieu » on n'explique pas encore ce que peut être en Dieu l'acte créateur.

Les Pères apologistes exposent que le créateur porte en lui son Logos de toute éternité, λόγο ἐνδ-.άὑετο , il l'exprime quand il crée, λόγο προφορικὸ ; la créalion est pensée, volonté, parole : κόσμον εννοηθεὶ , Θελήσα τε και φΘεγξσμενο ἐποίησεν. S. Hippolyte, *Adv. Noet.,* n. 10,11, *P. G.,* t. x, col. 817. Ces explications montrent la création comme un acte d'intelligence et de volonté; elles font difficulté en attribuant au Verbe comme une génération temporelle dans le monde. Voir plus haut.

Saint Augustin rejette de même, comme charnelle et absurde, l'idée d'une parole sensible prononcée par Dieu à l'origine des temps. *De Gen. ad lilt.,* I. I. c. Il, n. 5, *P. L.,* t. xxxiv, col. 248; cf. c. ix. n. 16; c. xvm, n. 36, etc. On peut croire que cette parole est la connaissance que les anges ont eue des idées divines. *Ibid.,* n. 4, col. 248; cf. l. II, c. vin, n. 16 sq., col. 269 sq. Ce n'est pas un ordre donné au Fils, puisque le Fils est précisément la parole du Père. *Ibid.,* l. II, c. vi, n. 12, col. 267. C'est en Dieu, avant l'action, la notion immuable de son œuvre, *ipsius sui facti incommutabilis ratio;* elle ne comporte aucun son qui retentisse, mais une force éternelle agissant dans le temps. *De civitate Dei,* l. XVI, c. vi, n. 1, *P. L.,* t. xi.i, col. 484, cité par Abélard, *Introd. ad theol.,* l. I, c. xi, *P. L.,* t. Cl.xxvill, col. 997. Cf. S. Augustin, *De Gen ad litt.,* I. 1, c. n, n. 6, *P. L.,* t. xxxiv, col. 248. C'est une parole unique, *unum quippe Verbum ille genuit in quo dixit omnia priusquam facta sunt singula. Ibid.,* I. II, c. vt, n. 13, col. 268. Sans aucun mouvement d'esprit ou de corps, comme dans l'ouvrier humain, la création est donc l'aboutissement dans le temps d'une idée et d'une complaisance que les trois personnes divines ont eues de loute éternité. *De Gen. ad. litt.,* l. I, c. xvm, n.36; cf. l. II, c. vi, n. 14, *ibid.,* col. 260, 268.

Dieu pense, dit saint Grégoire de Nazianze, et sa pensée c'est son œuvre, καὶ το ἐννόημα εργον ἠν, accomplie par le Verbe, parfaite par l'Esprit. *Orat.,* xxxvm, n. 9, *P. G.,* t. xxxvi, col. 320. La formule est reprise par saint Jean Damascène, *De fide orlh.,* l. II, c. il, *P. G.,* t. xciv, col. 865, el Zacharie de Mitylène expose toute cette doctrine d'une manière claire et profonde. *De opif. mundi, P. G.,* t. t.xxxv, col. 1066, 1097,1116.

L'acte créateur, dans ces descriplions diverses, apparaît donc comme un acte d'intelligence et de volonté commun aux trois personnes. Il n'est en rigueur, *formellement, ni* multiple, ni successif, bien qu'on puisse dans le langage courant le décrire ainsi; il est *virtuellement* tel, puisque ses effets sont multiples, successifs et temporels. Il n'est pas davantage distinct de Dieu comme une modalité contingente : l'acte infini est toute chose dans la simplicité, Petau, *De Deo,* I. I, c. xn, xm. t. i, p. 76 sq. ; I. V, c. iv, g 12, p. 211 ; c. x sq., p. 232 sq. ; le terme produit est seul â changer.

Ces idées sont reprises et développées par les scolastiques, avec cette préoccupation constante d'écarter de l'acte pur toute ombre de mutabilité ou de composition. Examinant les rapports de l'action créatrice avec leur classification des diverses actions, ils témoignent d'une subtilité parfois excessive ; dans l'ensemble, sauf qu'eux aussi ont écarté avec soin tout ce que la Genèse pouvait suggérer d'anthropomorphisme, progrès tout négatif, on peut dire que l'explication positive n'a pas fait un pas. En peut-il d'ailleurs être autrement dans un tel mystère?

2. *Données rationnelles.* — La raison dit que Dieu est intelligence et volonté; elle affirme que dans l'êtr nécessaire tout est nécessaire, qu'on ne peut patconséquent admettre en lui ni succession, ni composition de modes el de substance, de puissance et d'acte. On pourra donc dire que l'essence divine correspond à ce qu'est en nous la nature, principe dernier d'opéra-

lion, *principium quo remotum,* que l'intelligence et la volonté divine répondent à ce que sont en nous ces mêmes facultés, principes immédiats d'opération, *principium quo proximum.* On niera ensuite toute distinction physique et réelle, *dis linelio realis, et* même toute distinction rigoureuse de concepts, *distinctio rationis major,* entre les facultés divines : toutes ces divisions de nature et de facultés ne sont que manières de concevoir commodes, parce que nous comprenons de la sorte quelque chose par analogie avec ce que nous sommes, et légitimes en un sens, parce que la cause premiere possède ces mêmes perfections, encore que ce soit de manière différente et excellente. On dira encore, Dieu n'agissant pas sur une matière préjacente ni par un organe sensible, que la création doit st concevoir comme un acte de la volonté éclairée par l'intelligence et efticace par lui-mème. On apportera ensuite les corrections nécessaires pour écarter toute idée de mutabilité, toute proportion physique entre telle détermination divine et tel ellet Uni, toute ordination réelle, *relatio realis,* de créateur à créature, analogue à celle d'un effort musculaire donné à un travail mécanique déterminé. Que si l'on définit l'acte du créateur, la cause ou raison suffisante de telle créature, *creatio principialive,* on pourra le concevoir : *a)* comme un acte de volonté, b) éternel et inlini quant à sa réalité physique, *entilative,* c) définissant de toute éternité, sans mettre en Dieu aucune détermination actuelle, les conditions spéciales de perfection, de temps, de lieu, etc., de l'étre qu'il lui plait d'appeler à l'existence : ce n'est donc en Dieu qu'une détermination virtuelle, *d)* tel enlin que par la toute-puissance de cette volonté l'étre fini devient quand et comme Dieu l'a voulu. S. Thomas, *Cont. gentes,* I. II, c. xxxv, n. 2. Ces explications données, l'action qui produit et constitue la créature reste mystérieuse. « L'art de créer n'est point de ceux dont l'esprit humain puisse surprendre la recette, et nous sommes aussi incapables de la connaître, que de l'employer. » Ou détermine seulement par ces déductions rationnelles « quels caractères conviennent ou répugnent à l'acte créateur. » De Margerie, *op. cit.,* t. n, p. 19. Un certain agnosticisme s'impose. La raison remarque en ellet que la puissance infinie d '"bordant a nôtre a des ressources et des modes d'activité que nous ne pouvons comprendre : à *l'Etre ineffable* correspond une *action ineffable;* elle note encore que la première production des choses ne peut ressembler en rien aux modifications accidentelles des substances existantes, et, ceci posé, comme *le fait* de la création se conclut nécessairement, elle se résout, à défaut de lumières plus vives, à ces explications provisoires et imparfaites, mais coin renies. Et peut-être esl-il bon de s'en contenter, si toutes ces données affirmées à la fuis restent, malgré leur obscurité, plus lumineuses encore que les solutions qui se présentent pour les remplacer.

3. *Explications hétérodoxes.* — Il suffirait, ce semble, pour en juger la valeur, de constater les critiques violentes que se renvoient de l'un à l'autre leurs inventeurs. Voir.lanet, Le *matérialisme contemporain,* in-12, Paris, I88S. p. 1 sq. On renverrait ces philosophes, comme faisait saint Justin, dos à dos, jusqu'à ce qu'ils se soient mis d'accord. Ce sont les « émanations » gnosliques, les énigmes de l'idéalisme contemporain : processus ternaire de llégel, « axiome éternel » de Taine, « saut hors de l'absolu » de Schelling. « Qui peut comprendre des assertions aussi contradictoires, écrit M. Janet après l'examen de ce dernier système, el en quoi sont-elles plus claires que le dogme de la création ? » Janet et Séailles. *Histoire de la philosophie,* in·"', I887, p. 876. M. Ravaisson explique la création par une sorte d'an antissement. *se ipsum exinanivit (!),* d'activité divine suivi de réveil et de résurrection. « Voilà, écrit Vacherot, de ces subtilités trop alexandrines, qui doivent rendre l'école spiritualiste indulgente pour toutes les énormités du panthéisme. » Le *nouveau spiritualisme,* in-8", Paris. 1881, p. 135.

Les difficultés philosophiques du dogme présent sont trop sérieuses pour que nous nous croyions permis de jeter l'injure à quelque penseur que ce soit cherchant en pleine sincérité. Toutefois, à beaucoup qui rejettent avec dédain « l'anthropomorphisme » de la Bible, ne peut-on reprocher un anthropomorphisme au moins égal et des *contradictions* autrement graves que les *difficultés* du dogme chrétien? — *a.* Anlhropomorphisrne au point de départ. On ne veut admettre aucun mode d'activité en Dieu, que par analogie avec l'activité humaine, soit sensible, soit intellectuelle. Qui prouve donc que ce soit le seul type possible de causalité? Cela n'est vrai que si l'on prend pour premier principe ce pur postulat : l'homme esl la mesure de Dieu. — *b.* Anthropomorphisme au point d'arrivée. C'est chose manifeste dans l'idéalisme contemporain. Cette évolution de l'idée est copiée plus ou moins fidèlement sur le processus de la pensée humaine, et voici la contradiction notée déjà par saint Irénée. On proclame l'absolu transcendant, inconnaissable, *ignotum omnibus,* puis on transporte en lui, pour expliquer l'origine des choses, toutes les affections et les passions de l'homme. *Cont. hær.,* I. II, c. xm, n. 3 sq., *P. G.,* t. vu, col. 743. Il se connaît, il se pose, il évolue : anthropomorphisme intellectuel. Saissel, *Essai de philosophie religieuse,* 3e édit., t. n, p. 74. Le matérialisme n'échappe pas à cette erreur. « Ce qui fait i lésion aux métaphysiciens de l'athéisme, écrit Mur d'IIulst, c'est que, après avoir refusé à la matière initiale toute autre propriété que la masse et le mouvement, ils lui restituent furtivement par la suite toutes les propriétés de la cause première, » *Mélanges philosophiques,* . 259, 264, et cette matière veut, pense, tend vers un idéal, etc., tout comme nous. — c) Contradiction partout. Pour ne pas accepter le dualisme du créé et de l'incréé, on proclame que l'absolu est le relatif, l'imparfait le parfait par identité : c'est du moins l'aboutissement logique de tout monisme. Les philosophes monistes ne sauraient être très sensibles au reproche d'impiété, puisqu'ils n'admettent pas un Dieu personnel et transcendant ; il est du moins inconcevable qu'ils prennent leur parti de tant d'illogisme : une telle manière de résoudre la difficulté en l'exaspérant n'est pas pour satisfaire précisément ceux qui demandent à peser les raisons et les mots. J. Simon, La *religion naturelle,* in-12, Paris, 1873, p. 85 sq.; l'arges, *L'idée de Pieu,* in-8», Paris, 1894, p. 456 sq.; Saisset, op. *cit.,* p. 73 sq.

On trouvera, col. 2037, la réponse aux difficultés qui concernent la possibilité *a priori,* l'intelligibilité d'une création *ex nihilo,* et, col. 2038 sq., le développement des idées que nous venons d'indiquer sur les contradictions du monisme. A voir les inextricables difficultés que soulèvent, non pour l'imagination, mais pour la raison pliilosophtque, tous ces essais d'explication, on se prend à soupçonner qu'une inspiration providenti. Ilea dû suggérer à l'écrivain des expressions si heureuses, Gen., t, 3 sq., *et dixit Dominus,* etc., qui nous exposent de l'acte divin ce que nous pouvons en entrevoir, *inlelligere,* sans épuiser ce qu'il contient de connaissable pour Celui qui Seul peut le comprendre, *comprehendere.* Et sans doute l'image est naïve et laite pour les simples, *descendens ad parvulorum capacitatem,* disait saint Augustin, *De Gen. ad Lil.,* I. II, . vt, n. 13, *P. L.,* t. xxxtv, col. 2C8; mais elle offre assez à penser à qui rélléchit. Simple et riche de sens, elle a le cachet des maîtres; si la prétention et l'obscurité de quel pies autres trouve des admirateurs, est-on bien sûr que ce succès soit de Ion aloi? Le dogmatisme confiant de ceux qui les proposent n'étant

point tempéré, comme dans la théologie catholique, par de justes professions d'ignorance, n'est-ou pas mis en singulière défiance à les voir expliquer la conslitulion et les actes de l'Absolu avec moins d'hésitalion que l'histoire des vues politiques d'Alexandre ou de César?

2° *L'acte créateur et les théories scolastiques de l'action.* — Pour préciser, au tant que faire se peut, l'acte créateur, on examine à quel point ce que l'on en sait cadre ou non avec les classifications philosophiques adoptées. Ces discussions ont eu l'avantage de mettre en pleine lumière les notions que nous venons d'exposer et sur lesquelles, semble-t-il, tous les théologiens sont d'accord. Le reste est question d'école et dans une certaine mesure, question de mots.

1. *La création n'est pas une mutation au sens striet.* — L'averroïsme posait le problème en ne reconnaissant d'autre action que la modification d'état, *mutatio* ou *motus,* et en exigeant comme cause de tout changement de ce genre un *mouvement* proportionné de l'agent. Il en résultait, comme le notait Gilles de Rome, dans le traité adressé par lui à Albert le Grand, cf. Mandonnet, *Siger de Brabant,* p. cxxi, 5 sq.; l'enifle, *Chartularium unir. Paris.,* t. i, p. 487, que le mouvement était éternel et ne pouvait procéder de Dieu immédiatement. De là, condamnation, en 1241, par Guillaume de Paris de cette proposition, *primum nunc et creatio-passio non est creator nec creatura* lailleurs : *possit non esse* create], Denille, *op. cil.,* t. i, p. 170, n. 128; cf. n. 130; en 1277, condamnation de la suivante, par Etienne Tempter : *quod creatio non debet diei mutatio ad esse. Ibid.,* t. I, p. 543 sq., n. 217. La censure ajoutait pour cette dernière : « erreur, si on l'entend de toute espèce de mutation. » On peut en effet distinguer une triple mutation : *ad esse* ou création, *ab esse* ou annihilation, *in esse* ou modification d'état. La dernière seule est, de fait, une mutation proprement dite dont les deux termes sont réels; les deux premières, du néant à l'être on de l'être au néant, emportent cependant un réel changement, et réduire l'action au seul concept de *mutatio in esse,* c'était exclure par un postulat la possibilité de la création. Jusqu'ici l'enlente est facile. S. Thomas, *Sum. theol.,* I", q. xlv, a. 2, ad 2U"; *De potentia,* q. m, a. 2; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* I. II, dist. l, p. i. a. 3, q. l sq., Quaracchi, t. il, p. 31 sq.

2. *Ce n'est pas un intermédiaire,* un milieu physique entre la cause première et l'effet. — Cette question, par où se poursuit normalement le problème précédent, se complique des sens multiples que l'on donne au mot d'action et du caractère tout spécial de l'action créatrice *ex nihilo.* Un exemple éclaircira le sens des termes. Un artiste prépare une statue. Le mouvement de ses mains et de son ciseau s'appelle parfois son action, plus exactement c'est la *cause prohaine* du travail accompli, *aclio principialive.* La statue qui se fait se nomme aussi son action ; c'en est plutôt *le résultat,aclio lerminalive.* Ou côté de l'agent, ce travail de ses membres est un intermédiaire entre lui et l'œuvre réalisée, c'est la mise en jeu préalable d'une force au repos, *aclualilas virtutis.* S. Thomas, *Contra gentes,* l. l, c. xlv; l. II, c. IX; *Sum. theol.,* I», q. Liv,a. 1. Du côté de l'effet, la série des transformations, de l'ébauche grossière au dernier poli, est intermédiaire entre l'état de bloc informe et celui de statue parfaite. La création n'étant pas une mutation au sens strict du mot, il est clair qu'elle ne peut être dite intermédiaire : d'une part, en effet, Dieu crée sans mouvement, S. Thomas, *loc. cit.;* de l'autre, la créature ne passe pas par degrés du non-être à l'être; cela se fait en un instant indivisible, bien qu'elle puisse par la suite se perfectionner avec le temps.

Si l'on veut dire cependant qu'une chose est logiquement connue comme en voie de production, in *fieri,* avant d'être produite, *in facto esse,* on pourra concéder qu'en ce sens l'action créatrice est un intermédiaire, mais logiquement seulement, non physiquement, entre le créateur et son œuvre. S. Bonaventure, *loc. cil.,* q. II. Si l'on veut que toute action soit un mode de l'elfet, cause de son devenir et séparable de sa substance, l'affirmation prèle à même critique que les modes suaréziens du moins ainsi présentés. Si ce mode est créé lui-même sans intermédiaire, pourquoi serait il requis? S'il en requiert lui-même un autre, il en faut une infinité.

3. *C'est une action formellement transitive.* — En plus des sens précédents il en est un plus essentiel, *actio formaliter :* c'est l'action au sens propre. Ce n'est ni son principe, *aclio principialive,* ni son résultat, *aclio lerminalive,* mais la qualité qui permet de nommer la cause une cause actuellement agissante. Si l'action ainsi entendue demeure une perfection interne de l'agent, elle est dite *immanente* — ainsi d'un acte de volonté; elle est dite *transitive,* si elle a pour résultat de produire quelque perfection nouvelle dans un sujet extérieur — telle l'impulsion donnée à un mobile. Dans quelle classe d'action, immanente ou transitive, convient-il de ranger la création?

Les anciens scolastiques, faute de distinguer en chaque réponse les diverses acceptions du mol action, semblent favorables tantôt à une opinion, tantôt à l'autre. Chacun des modernes les tire à soi. Suarez professe que c'est une action transitive et un modedislinct de l'elfet. *Disp, met.,* disp. XX, sect, iv, n. 21. Cf. Molina, I», q. xlv, a. 3; q. xxv, a. 1; Lossada, *Cursus philosophise,* in-12, Barcelone, 1883, t. vi, tr. Ill, disp. l, c. ni, n. 7 sq. Vasquez rejette le mode, avec quelque raison, ce semble, *In Iam S. Thomte,* disp. CLX.MII, c. il sq., in-fol., Lyon, 1620, p. 250 sq., a la création-action n'est ni la volonté, ni l'intelligence divine, car ce sont là les principes de la création, *principia creandi,* non la création elle-même; la création n'est autre chose qu'une relation dans la créature. » *Ibid.,* c. tv; cf. disp. CL1X, n. 41. Ainsi pour Suarez, comme pour Vasquez, la création serait une action formellement transitive; ils se séparent quand il s'agit de déterminer ce qu'elle est dans l'effet. Vasquez semble peu conséquent avec lui-méme en admettant que l'action *(erealio-aclio)* serait en Dieu, s'il agissait comme l'agent créé par une modification accidentelle de son être, *ibid.,* disp. CLXXIII, c. il; disp. CLIX, n. 41 : celte modification ne serait cependant, comme il le disait lui-même, que le principe prochain de l'agir, non l'agir lui-même.

La plupart des modernes adoptent une solution mixte. La création, disent-ils, est une action immanente, mais d'une perfection et d'une efficacité telles qu'un effet extérieur en résulte, *formaliter immanens, virtualité)· transiens.* Cf. Palmieri, *De Deo creante et elevante,* 1878, part. I, c. I, a. 1, th. v, p. 6I sq.; Mazzella, *De Deo creante,* in-8', Woodstock, 1877, disp. l, a. 2, p. 22 sq.; dom L. Janssens, *De Deo creante,* in-8», Fribourg-en-Brisgau, 1905, part. I, sect, n, a. 2, 3, p. 139 sq.; Urraburu, *Cosmologia,* in-8', Valladolid, 1892, disp. II, c. Il, a. 3, p. 205 sq.

Un très petit nombre reprennent la solution de Vasquez, la complètent et l'appuient sur la théorie aristotélicienne de l'action. Cf. Âlendive, *Institut, lheodic.,* in-12, Valladolid. 1887, c. iv, a. 3, sect. Il, η. 2I2; Tilm. Pesch, *Institut, logic.,* in-8', Fribourg-en-Brisgau, 18F0. t. π, p. n, n. 1558; *Institut, philos, naturalis,* in-8*. Fribourg-en-Brisgau, 1897, I. n, n. 531. — La création *formaliter sumpta* serait donc l'être même de la cr alure en tant que produit dans le temps sous l'inlluence de Dieu, acte éternel. Prise en elle-même, c'est ut action formellement transitive; considérée dans son principe prochain, c'est un acte immanent de volonté.

Est-il besoin de dire que dans un problème de cette nature on ne songe à revendiquer autre chose, pour celte dernière opinion, qu'une probabilité un peu plus grande?

En fait, pour trancher la question, ne conviendrait-il pas d'établir d'abord la thèse d'Aristote? L'action est dans le patient; c'est toute la réalité de l'elfet en tant qu'elle connote par son devenir l'influx du sujet agissant. La passion ou l'effet est cette même réalité en tant que reçue dans l'objet. De Régnon, *Métaphysique des causes,* in-8», Paris, 1886, l. III, a. 3, p. 191 sq. Ce théorème bien démontré ferait éviter les confusions si fréquentes entre l'action formelle et le principe de l'action. Il resterait à déterminer le nom qui convient à l'action créatrice ainsi comprise, et peut-être qu'on abandonnerait ce concept singulier d'une action formellement immanente et virtuellement transitive. Immanente, n'a-t-elle pas pourtant un but propre et un elfet extérieur, c'est-à-dire ce qui partout ailleurs spécifie l'action transitive; et comment deviendrait-elle transitive du fait seul de sa perfection entitative et de son efficacité considérées indépendamment de son but?

Il est manifeste que les partisans de cette opinion l'adoptent pour sauvegarder l'immutabilité divine; or on constaterait vite que la solution opposée la défend encore mieux. Elle s'appuie en elfet sur ce théorème général : la cause en tant que cause ne change pas; parlant la cause première est nécessairement immuable. De Régnon, *loc. cit.,* a. 2, p. 177 sq. Mais, objectera-t-on, si la perfection de l'agent est ainsi dans le patient, celle de Dieu sera dans la créature. Sans doute, mais il n'y a là nul inconvénient, si l'on s'entend bien. Ne voit on pas que si la cause en tant que cause est immuable, elle ne peut acquérir autre chose du fait de son action, qu'une pure relation non pas d'elle-même à la créature, mais de la créature à elle? Cette relation n'est autre chose que la dépendance physique de l'effet *in fieri* à l'égard de la cause; est-elle précisément un mode, ou une relation accidentelle, ou une relation transcendentale c'est-à-dire essentielle à tel elfet précisément parce qu'il est tel individu, c'est une difficulté à débattre, el l'on préférera peut-être, avec Scot, la dernière solution comme plus logique. Ce qui est certain, c'est que cette relation de dépendance proclame à la fois et l'indigence de l'effet et la puissance de la cause; c'est la gloire de cette dernière, et c'est la seule perfection, dont puisse s'accroître un être immuable. Dieu, étant acte pur, possède *ab æterno* toute la perfection d'une cause en acte et rien ne le perfectionne, ni ne l'accroit intrinsèquement; créant dans le temps, il n'acquiert que dans le temps cette gloire extérieure d'agent *ad extra* de voir des êtres proclamer sa puissance par ce fait qu'ils viennent à l'existence par sa seule influence : c'est sa gloire extérieure, et de ce chef il demeure immuable en soi.

Au surplus, l'accord entre les théologiens est manifeste sur les principes, et c'est l'essentiel; il n'existe de divergence que sur la manière de les défendre mieux. Ce sont là questions d'école dont on chercherait en vain la solution dans l'Écriture ou chez les Pères. A dessein nous avons omis de faire appel à leur témoignage.

IV. IMUrr.lBIUTi DIV1NB DANS L'ACTB CRÉATEUR. — L'acte créateur que nous avons décrit, par analogie avec notre manière d'agir, comme un acte de volonté éclairé par l'intelligence, n'est pas un acte accidentel et temporel comme les nôtres, mais immuable, éternel, pleinement identifié, quant à sa réalité physique, avec l'essence divine. L'infinité de l'être divin équivaut en effet, dans sa simplicité, à tout ce qu'il y a d'énergie ou de perfection dans la multiplicité de nos actes successifs. Formellement un, parcequ'il est infiniment simple, il est. dit l'Ëcole, virtuellement multiple, parce qu'il est infiniment puissant.

Nous n'avons pas à prouver l'immutabilité en général, cf. Petau, *De Deo,* I. III, c. l, in-fol., Venise. 1745. t. t, p. 123 sq., mais à expliquer seulement que la création temporelle du monde ne saurait lui porter préjudice en rien. *Ibid.,* c. Il, p. 129 sq. L'objection est née dans l'antiquité avec la philosophie plus profonde des Éléates el de Platon, dès que l'on commença à chercher la raison du mouvement, non dans le mouvement lui-même, mais dans l'immobile et le parfait. L'Etre premier, qui seul est vraiment, est immuable, dit Platon. *Tintée,* 38 *a,* édit. Didot, t. Il, p. 209. C'est la pensée qu'Arislote développera dans la théorie de l'acte pur. Mais celle immobilité de l'infini l'arrête dés qu'il s'agit de déterminer si l'Ètre premier est cause efficiente, comme il est cause finale, et la question du commencement temporel du monde lui semble insoluble. *Topicorum,* I. I, c. x, édit. Didot, t. t,p. 179. Il penche visiblement pour l'éternité du monde, et le néoplatonisme marche sur ses traces en affirmant catégoriquement son éternité et sa nécessité. Nous avons entre autres documents de ces controverses la réfutation de Proclus par Jean de Philopon, et le traité de Zacharie de Mitylène contre Ammonius Hermiæ. Au xme siècle, l'averroïsme s'appuiera sur les principes aristotéliciens pour défendre la même thèse de l'éternité. S. Thomas, *Coni. genl.,* l. II, c. xxxn, xxxv; *De potentia,* q. ttt, a. 17. L'hérétique Hermogène arguait aussi de l'immutabilité divine. Tertullien qui le réfute se laisse entraîner ailleurs à des exagérations: on concluait sur ces principes à la nécessité de la création. *Contra Marc.,* I. I, c. xi, xn, *P. L.,* t. tr, col. 258 sq. On sait encore comment Origène, pour écarter de Dieu tout reproche de changement, le faisait créateur *ab æterno* d'une série de mondes. Voir col. 2067.

Grave en soi, la difficulté présente a donc été sentie plus vivement par les plus grands philosophes. Le panthéisme gnostique avec ses émanations successives, le stoïscisme et l'atomisme épicurien, cf. Origène. *Cont. Cels.,* l. IV, n. 14, *P. G.,* t xi, col. 1045, le monisme contemporain avec son évolution de l'idée ou de la matière seraient mal venus à la faire valoir. Pour résoudre le problème du mouvement, ils l'exaspèrent : dire que le mouvement est nécessaire, c'est affirmer que le changement est l'expression de la nécessité. La contradiction semble un peu forte. Essayons de montrer, pour justifier la solution chrétienne, que le mouvement peut exister *par* Dieu, sans être *en* Dieu.

L'objection est à double face : si la création temporelle entraîne quelque nouveauté en Dieu, l'être premier change; il n'est par conséquent ni nécessaire, ni infini. Si elle ne suppose rien de nouveau, comment expliquer qu'elle n'est pas éternelle comme le créateur?

1° *Nul changement moral en Dieu.* — La forme la plus commune de l'objection est la suivante : qu'est-ce que ce Dieu qui sort tout à coup de son oisiveté, à qui il prend soudain la fantaisie de créer des mondes? Mais elle procède en somme d'un anthropomorphisme inconscient. Le rationalisme de tous les temps, très prompt à dénoncer ce vice dans les solutions qu'il combat, est souvent moins frappé de la part qu'il occupe dans les objections qu'il soulève. Celle-ci vient de ce qu'on se représente l'activité divine sur le même typique la nôtre, *quia quidquid novi faciendum ven.il in mentem novo concilio faciunt.* Cf. S. Augustin, *De civitate Dei,* l. XII, c. xvn, n. 2, *P. L.,* t. xi.t, coi. 367. Nous voulons par volontés successives; Dieu n'a qu'une volonté éternelle embrassant toute la série des modifications qui se succéderont dans le temps. S. Augustin. *ibid.* « Il ne passe pas du non-vouloir au vouloir, dit saint Jean Damascène, mais il a toujours voulu que la création eût lieu au temps par lui défini. » *Dial, contra*

manich., n. 6, *P.G.,* t. xciv, col. 1512; cf. S. Hippolyte, *l'ragm.,* n. *P. G.,* t. x, col. 861 ; Zacharie de Mityléne, *De mundi opif., P. G.,* t. l.xxxv, col. 1116; Hugues de Saint-Victor. *Ve sacram.,* l. 1, part. II, c. x, xi, *P. L.,* l clxxvi, col. 210. H ne change pas de volonté; mais il veut le changement. S. Thomas, *Sum. theol.*, I·. q. xix, a. 7, in c. et ad 3"". Le monde commence et toutes choses se succèdent dans l'ordre précis et voulu *ab ælerno.*

2° *Nul changement physique.* — Il reste encore à comprendre comment la réalisation dans le temps de ces desseins éternels n'entraîne pas un changement en Dieu; car enlin si Dieu ne commence jamais à vouloir, il commence au moins à agir, puisque les choses qui apparaissent dans le temps ne commencent que par lui. Ici encore, l'objection provient du même anthropomorphisme. Nous agissons, il est vrai, par à-coups, et nulle action ne va sans quelque agitation. Il n'en est pas ainsi de Dieu. Il est créateur *ab ælerno,* car il a toujours dans son infinité ce qui constitue le créateur, son plan, savolonlé, sa puissance. Zacharie de Mityléne, *op. cit.,* col. 1066, 1097; S. Jean Damascène, *loc. cit.,* n. 9, col. 1513. Il est créateur possible, *potentia,* objectera-t-on, mais non créateur actuel, *aelu.* Sans doute il ne crée pas *ab ælerno,* mais il a en lui *ab æterno* toute la perfection intrinsèque *d'un créateur actuel :* tout le changement sera donc dans la créature qui deviendra, non dans l'infini qui ne peut ni diminuer, ni s'accroître. Pseudo Justin, *Quæst. ad orlhod.,* q. cxm, *P. G.,* t. vi, col. 1361. Le *fiat* créateur est prononcé *ab ælerno;* c'est un ordre donné pour tel instant : la créature parait au temps marqué; le créateur n'a pas varié. Supposez que le Père engendre son Fils dans le temps, voici la mutation en Dieu; admettez qu'il crée ou qu'il ne crée pas, ce sont variations hors de lui et donc indifférentes. S. Cyrille d'Alexandrie, *Dialog.,* II, *De Trinitate, P. G.,* t. t.xxv, col. 781 sq.; S. Jean Damascène, *De fide orlh.,* I. I, c. vm, *P. G.,* t. xciv, col. 812 sq. Mais la créature ne vient pas toute seule; l'infini qui la fait venir du néant à l'existence a donc passé du non-agir à l'agir? Non pas, il était en acte *ab æterno,* car à la différence des êtres contingentsqui passent â l'action, Dieu est simple et son essence est son action, c'est-à-dire que la réalité inlinie de son être équivaut, dans son immobilité, à toute l'efficacité des mouvements et agitations par lesquels nous agissons, sans « mise en train » qui complète sa puissance, el, quand il agit, sans usure ni altération. Abélard, *In-:rod. ad theol.,* l. III, n. 6, *P. L.,* t. CLXXVm, coi. 101 sq.; S. Thomas, *Cont. gent.,* l. II, c. xxxv.ad 1"™, 2"m.

Si l'imagination est déroutée par ces notions, la raison se convainc qu'il en doit être ainsi, si *hoc non possit capi propter imaginationem conjunctam, potest lumen necessaria ratione convinci.* S. Bonaventure, *hi JV Sent.,* I. II, dist. I, p. l, a. l, q. 1l, ad 5"nl, Quaracclii. t. n, p. 24. Elle met sur la voie *aliquo modo* en montrant d'autant moins de mutation dans la cause qu'elle est plus parfaite. Au dernier degnl, un instrument matériel par exemple a besoin d'être mis en jeu et s'use à proportion du travail qu'il fournit. Au degré supérieur, un professeur produit d'autant plus d'effet que la pensée enseignée est plus compréhensive et plus simple, et s'agite d'autant moinsqu'il sait plus et mieux. Au dernier terme, ce serait la causalité créatrice : Dieu peut tout, parce qu'infini, et tout sans altération, parce que simple. *Perfectius capiet, si quis ista duo potest contemplari... quia perfectissimus omnia qnæ sunt perfectionis ei attribuuntur ; quia simplicissimus,nullam diversitatem in eo ponunt.* S. Bonaventure, *loc. cit.;* M'Jr d'Ilulst, *Mélanges philosophiques,* 1892, p. 386-390. L'induction mène ainsi à conclure que si la cause change en produisant, ce n'est pas en tant qu'agissante, mais en tant que *limitée* et par conséquent *passible* à l'égard des réactions de l'effet, ou en d'autres termes, en tant que toute cause finie est mêlée de non-cause, comme tout être fini est mêlé de non-être. S'il en était autrement, l'altération de la cause agissante devrait toujours être en raison directe de l'effet produit, ce que l'expérience contredit, et l'on devrait conclure que le *pâlir* est de l'essence de *Vagir,* ce que la raison a peine à admettre. De là ce théorème aristotélicien qui peut servir à éclairer la solution précédente : la cause en tant que cause ne change pas; l'action de l'agent est dans le patient, l'acte du moteur dans le mobile. De Régnon, *Métaphysique des causes,* in-8·, Paris, 1886, I. Ill, c. n, a. 2, 3, p. 177 sq. ; Baudin. *L'acte el la puissance dans Aristote,* dans la *Revue thomiste,* 1899, t. vu, p. 292 sq.

3° *Changement d'attributions ou de relations.* — A tout le moins, objectera-t-on, Dieu n'ayant pas créé *ab æterno* n'est pas éternellement créateur, ordonnateur, conservateur du monde, maître, Seigneur, roi des êtres finis. Il s'accroît donc de titres nouveaux, quand il devient tout cela du fait de la création. C'était la grosse difficulté d'Origène, et saint Augustin, après avoir proposé sa solution, préférait rester sur la réserve. *ne facilius judicer affirmare quod nescio, quam docere quod scio,* heureux d'ailleurs de donner en cela une petite leçon de modestie, *ut qui hæc legunt videant a quibus quæslionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur. De civitate Dei.* l. XII, c. xv, n. 13, *P. L.,* t. xli, coi. 365. On peut cependant éclairer cette question de quelques observations :

1. Si, comme nous l'avons expliqué à l'instant, le changement produit par l'acte créateur est tout entier dans la créature, il ne résulte du fait de la création qu'une relation nouvelle entre Dieu et le monde. D'ailleurs, si l'apparition première du monde fait difficulté à cet égard, il en faudra dire autant à l'occasion de toute âme nouvelle créée par Dieu, ou du moindre insecte qui se remue sur terre, puisque aussi bien i) ne se remue pas indépendamment de Dieu. Mais à vrai dire un tel changement de relation n'introduit dans la cause première aucune modification, pas plus qu'une pièce de monnaie n'est modifiée en soi du fait que donnée comme caution, ou payée comme dette, ou prêtée à intérêt, elle devient gage, prix, ou capital productif, S. Augustin, *De Trinitate,* l. V, c. xvi, n. 17, *P. L.,* t. xlii, col. 922; pas plus que vous n'étes modifié du fait qu'une autre personne vient prendre place à votre droite ou à votre gauche, bien que vousacquériez, elle seule changeant, une relation nouvelle àson égard. Boèce, *De Trinitate,* c. v, *P. L.,* t. lxiv, col. 1254; S. Anselme, *Monolog.,* c. xxtv, *P. L.,* t. CLViti, col. 177 sq. Encore convient-il bien de remarquer qu'il ne peut y avoir en Dieu aucune *relation réelle et* réciproque à la créature, comme serait cette relation locale de deux personnes assises l'une près de l'autre : infini et fini ne sont pas dans le même ordre; il n'y a entre eux aucune proportion ; il nesauraitdonc y voir, du côté de l'infini, que *relation de raison.*

2. De plus, il y a lieu déconsidérer que l'imagination nous trompe toujours. Ne conçoit-elle pas les rapports du temps à l'éternité â peu près comme ceux d'une grande ligne à une ligne plus grande qui la déborde par les deux bouts? C'est un leurre : a) puisque le temps commence avec les créatures, *ubi enim nulla creatura est cuius mutabilibus molibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt,* il faut dire que Dieu est *toujours* créateur et seigneur puisqu'il est tout cela pendant toute la durée du temps, S. Augustin, *De civitate Dei, loc. cil.,* col. 364; ft) puisque l'éternité n'est pas une succession mais un continuel présent l'image des deux lignes est fausse. L'éternité, en tant que cause première du temps, touche la ligne du temns

par tous ses points, sans être pourtant étendue et quantitative connue elle. S. Thomas, *Cont. genl.,* l. Il, c. xxxv, ad 5"". Quels sont exactement ces rapports mystérieux? Un pourra peut-être attendre qu'ils soient bien éclaircis pour en tirer une objection péremptoire contre l'immutabilité divine.

Ainsi, si la créalion temporelle implique quelque changement de relation, une modification de ce genre n'enlraine aucune mutation dans l'étre même de Dieu : cette réponse semble suffisante pour garantir l'immutabilité divine. Que si l'on voit quelque répugnance à ce que des relations <le ce genre s'ajoutent à Dieu avec le temps, il sera bon de considérer que cette difficulté n'est qu'une des laces du problème de la coexistence du fini cl de l'infini. C'est ici leur coexistence sous le rapport de la durée : éternité et temps. On ne saurait l'expliquer plus à fond qu'on n'explique leur coexistence sous le rapport de l'être même. La raison demande donc qu'on afliime la distinction des termes, qu'on ne peutconfondre — question *de fait;* et qu'on use d'une réserve prudente quand il s'agit d'expliquer leurs rapports — question *du comment.*

b" Possibilité d'un changement. — Il semble à raisonner ainsi qu'on prouve trop. Si dans la cause première tout est éternellement identique, pourquoi l'ellet nese produit-il pas *al> æterno?* la raison suffisante posée, l'elfet doit suivre. C'élait encore une des objections d'Aristote, du néoplatonisme et de l'averroïsine. Or — 1. si elle était fondée, il faudrait conclure, remarquons-le, que la cause première ne saurait élre une cause libre; en d'autres termes, il lui sérail refusé, de par sa souveraine perfection, d'avoir celte perfection des êtres inférieurs, la plus élevée pourtant en dignité, l'indépendance et la maîtrise de ses actes. Qui le croira ? — 2. Puisque Dieu est sans changement interne la raison suffisante de tous les possibles, tous les possibles sans exception devraient aussi venir à l'existence*ab ælerno.* Il faudrait de même renouveler, â propos de l'espace et de la quantité, l'objection que l'on formule à propos du temps : toutes ces notions sont connexes. Puisque l'infini, sans modilicalion aucune, esl la raison suffisante d'une créalion de masse indéfiniment plus considérable, pourquoi le monde ne procède-t-il pas indéfiniment plus gros? La meme réponse vaut pour toutes les questions semblables : parce qu'il a voulu telle mesure de temps ou de masse plutôt que telle autre. S. Thomas, *De putentia,* q. ni, a. 17. — 3. Et voici la dernière réponse dans la nature même de la volonté : pouvoir n'est pas agir dans les causes libres; la volonté n'agit pas forcément dans la mesure adéquate de ce qu'elle peut, mais de ce qu'elle veut, *non secundum modum suiesse.scd secundum modum sui propositi. Conl. genl.,* I. Ill, c. xxxv, η. 3. Au degré inlini, on peut nier de la volonté tout ce qui est détermination el modilication subjective, *determinatio sub/ecli,* mais il ne faut pas lui refuser la faculté de déterminer et de limilerlobjet qu'elle choisit, *determinatio objecti,* puisque c'est l'essence même da vouloir.

Dans toutes ces difficultés très réelles, il y a lieu de se délier des illusions de l'imagination et du sentiment : Dieu n é·l;.nt pas ce que nous sommes ne doit pas être jugé, ou défini a notre mesure. Par ailleurs le désir de rendre rais n de foules choses ne doit pas aller jusqu'à nous faire oublier la nature de l'acte libre, que l'on nie en fait, des qu'on prétend donner sa formule mathématique.

Sur ce problème, voir Lessius. De *perfectionibus moribusque tlirû'is.* in-fol.. L;.· n. tuât, L lit. p. 14 sq. ; l-'éiiclon, *Traité de l'existence de Dieu,* II' part., c. v. a. 3. *(Enures,* in-4·. Pans, 1838.1. I, p. 1. G sq. ; Suarez. *Disp, melapli..*disp. XXX, sect. VUI, ix, Paris, t. xxvi, p. 113-137.

v. i.iBEnrÉ ηκ l'acte créateur. — C'est un dogme de foi articulé par le concile du Vatican dans les termes les plus explicites, que l'acte créateur est pleinement libre, *liberrimo consilio.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1632, 1652. Voir plus loin. Cf. *ibid.,* n. 316. 428, 436. 503, 600,1509, 1522, 1753.

On peut distinguer une liberté *d'exercice,* pouvoir de faire ou de ne faire pas, el une liberté de *spécification,* pouvoir de faire une chose plutôt qu'une autre, ou de telle manière de préférence à telle autre; le terme de l'action est. du fait de la première, contingent dans son existence, puisqu'il pouvait n'élre pas, du fait de la seconde, contingent dans sa maniéré d'être, puisqu'il pouvait être dillérenl.

Ni l'Écriture, ni les Pères ne distinguent sous ces termes d'école les qualités de Pacte créateur; ils revendiquent seulement sa liberté absolue. Nous invoquerons donc les preuves positives pour l'une et l'autre espèce de liberté à la fois; nous prouverons à part l'une et l'autre par la raison.

Il est à peine besoin de noter que l'Eglise n'entend pas assimiler en tous points le libre arbitre de l'homme et celui de Dieu. I» *Elle affirme* que tout ce qu'il y a de perfection dans la liberté humaine existe en Dieu et par conséquent : *a)* l'acte créateur n'a pas été imposé à Dieu par un agent extérieur, *liberlas a coactione; b)* il ne procede même pas d'un mouvement indélibéré de sa nature, *liberlas a necessitate.* — 2» *Elle nie* cependant tout ce qui est imperfection dans le nôtre : hésitations avant le choix, versatilité après la décision prise, détermination de la faculté par une modilication accidentelle correspondante à chaque volition.

l» *L'Écriture. — L'élection et le choix* supposent la faculté de se déterminer librement; or l'Écriture montre Dieu délibérant; ainsi. Gen., I, 26, Dieu se consulte sur la création de l'homme. Anthropomorphisme évident, mais très expressif de la liberté qu'on suppose à Dieu. — De même, dans l'usage ordinaire, le *commandement* suppose l'autorité, l'autorité implique pouvoir sur autrui et avant tout maîtrise de soi et pouvoir sur son acte. Par un symbolisme analogue au précédent, la Genèse montre Dieu ordonnant au chaos : *fiat lux..., fiat firmamentum..., germinet herba..., producant aqua:...* — Enfin, la liberté divine, partout supposée dans le pouvoir souverain et réfléchi que l'Écriture reconnaît à Dieu sur toute son œuvre, Eslh., xm, 9; Is., xl, xi.t; Il Mac!)., vin, 18, est expressément affirmée. Ps. cxm, 3 (héb., cxv, 3); Ps. cxxxtv, 6 (héb., cxxxv, 6) : notre Dieu est dans le ciel; tout ce qu'il veut il le fail; cf. Sap., xtl, 18, et surtout dans le pouvoir discrétionnaire de vie et de mort : tu leur retires le souille, ils expirent; lu envoies ton souffle, ils sont créés. Ps. eut, 29 (héb., Civ). Si vous aviez haï une chose, vous ne l'auriez pas faite; el quel être pourrait subsister, si vous ne le vouliez. Sap., xi, 21. 25.

2" *Les Pères.* — En fait, la liberté de l'acte créateur présente une difficulté considérable, mais c'est une difficulté d'école : l'acuité de la réflexion philosophique ne fait que la rendre plus sentie, tandis que le bon sens vulgaire conclut à la liberté, comme nalurellemeul. de la richesse souveraine el de l'indépendance absolue de l'être divin. La foi chrétienne n'en jugea pas autrement. La contradiction commence avec la spéculation gnoslique el néoplatonicienne.

Dieu n'a pas besoin d intermédiaires, proteste saint Irénée; il a toujours présents le Eils et l'Esprit par qui librement et spontanément *libere el sponle* il a fait toutes choses. *Cout. hær.,* L IV, c. xx, n. 2, *P. G.,* t. vu. col. 1032; *omnia fecit libere et quemadmodum voluit,* I. III, c. vin, η. 3, col. 868; selon son gré el librement. *sua sententia el libere,* parce qu'il est seul créateur. I. II. c. t, η. I, col. I70; créant les hommes il les fait libres à son image, L IV, c. xxxvm, n. 4, col. 1109.

Saint Hippolyte est aussi explicite : il fait ce qu'il

veut, comme il veut, quand il vent, πάνια ποιών ω θέλει, καθώ (Ιέλει, όνε (Ιελει. *Adv. froet.,* c. vin, *P. G.,* t. x, col. 816. Clément d'Alexandrie reprend une image de Philon : Dieu fait le bien comme le feu brûle; mais il la corrige. Naturel de part et d'aulre, l'acte est de plus en Dieu pleinement libre, οὐ γάρ izr«... έ οὐσιο: *ôi. Strom.,* VII, vu, *P. G.,* t. ix, col. 457. S'il dit donc que pour Dieu cesser de faire du bien, ce serait cesser d'être, VI, xvi, col. 369, les mots ne sont pas à prendre en rigueur.

Affirmer la liberté, disaient les gnostiques et les néoplatoniciens, c'était mettre en Dieu la mutabilité. Origène croyait donner satisfaction à ces objections en reconnaissant l'éternité non pas de notre monde, la foi affirmant qu'il a commencé, *Periarch.,* l. Ill, c. v, η. 1, *P. G.,* t. xi, col. 325, mais d'une série de mondes dont le nôtre est la dernière évolution, I. I, procem., n. 7, col. 119; c. n, n. 9, 10, col. 138; l. III, c. v, n. 3, col. 327. Solution incomplète, puisque dans cette hypothèse Dieu modifie cependant de temps à autre l'étal primitif, el dangereuse, car elle supprime en Dieu la liberté de créer ou de ne pas créer. Autre atteinte à la liberté divine : pour excuser la justice divine, il affirme l'égalité primitive des substances spirituelles; Dieu ne peut créer que des âmes égales. *Periarch.,* I. I. c. vm, n. 4, t. xi, col. 179; i. II, c. ix, n. 5, 6, col. 229, 230. Enlin, Dieu n'a pu créer que le nombre d'êtres que sa puissance pouvait embrasser. *Periarch.,* l. II, c. tx, η. I, col. 235.

Saint Basile, au contraire, note que Moïse a dit ; au commen ement Dieu /il... Gen., i, 1. Par ces mots, il condamne ceux qui voient dans le monde l'ombre nécessaire ou le rayonnement nécessaire de Dieu. *In Hexaem.,* homil. t, n. 7, *P. G.,* t. xxix, col. 17. Saint Ambroise s'est inspiré de ce passage. *Hexaem.,* l. I, c. v, n. 18, *P. L.,* t. xiv, col. 131.

Même doctrine dans saint Augustin, *Contra priscill.,* c. n, n. 2, *P. L.,* t. xlii, col. 670, 671; *De civil. Dei,* l. XXII, c. xxx, n. 3, t xu, col. 802. Commentant Ps. cxxxtv, 6, *quacumque voluit fecit,* le saint docteur oppose liberté humaine et liberté divine : « Il est faux qu'il ait été forcé de faire tout ce qu'il a fait ; mais il a fait tout ce qu'il a voulu. Vous bâtissez une maison; c'est le besoin qui vous contraint... Dieu agit par bonté; il n'avait besoin d'aucune de ses œuvres; aussi a-t-il fait tout ce qu'il a voulu. » *In Ps. cxxxtv,* n. 10 sq., t. xxxvtt, col. 1745 sq. Supposer à sa volonté une cause, c'est supposer quelque chose d'antérieur à sa volonté, *quod nefas est credere.* Cf. *De Gen. contra ntanieh.,* I. I, c. ll, n. 4, t. xxxtv, col. 175; *Lib. quasi. l.XXXllt,* q. xxvm, t. XL, col. 18. II est vrai qu'il écrit : si Dieu ne pouvait faire du bien, ce serait impuissance; si le pouvant, il ne le voulait pas, ce serait grand égoïsme, *magna invidentia, De Gen. ad lilt.,* I. IV, c. xvi, n. 27, t. xxxiv, col. 307, raisonnement qu'il reprendra à propos de la génération du Verbe, qui pourtant est nécessaire, *Contra Maximum,* I. 11. c. vu, t. xlii. col. 762; *Lib. quasi, l.xxxttl,* q. *J.,* t. XL, col.32; mais ces difficultés sont à résoudre dans l'ensemble de sa doctrine. II prévoit le reproche *magna invidentia;* il montre comment Dieu y a répondu, sans tenir qu'il fût forcé d'y r· pondre. C'est en ell'el son enseignement constant que Dieu agit par bonté et non par besoin, *ne per indigentia necessitatem, poliusqiiam per abundantiam beneficienlia Deus amare putaretur, De Gen. ad. lilt.,* I. I, c. vu, n. 13, t. xxxtv, coi. 251, et plus explicite, *De Gen. contra manich.,* 1.1, c. Il, n. 4, t xxxtv, coi. 175.

La pensée du pseudo-Denys reste obscure. Le soleil, dit-il, n'a nul besoin de délibérer, οὐ λογιζ .μένο η προ« ρούμενο , mais par cela seul qu'il est, αὐτώ τώ εἶναι, il éclaire tout ce qui peut recevoir sa lumière; ainsi de Dieu : parce qu'il est la bonté, αὐτώ τφ εἶναι το αγαθόν, il étend sa bonté sur tous les êtres. *De div. nom.,* c. tv, n. 1, *P. G.,* t. lit, col. 693. D'après les scholiesde Maxime, Denys exprime seulement que répandre la lumière ou les bienfaits est de part et d'autre un *acte naturel;* d'après saint Thomas, *Sum. theol.,* I*. q. xix, a. 4. ad 1"™, il signifie que l'un et l'autre font du bien à tous *indistinctement.* Cf. Petau, *De Deo,* I. V, c. iv, Venise, 1745, t. i, p. 211. A vrai dire, la première explication semble plutôt la vraie : Diet: et le soleil sont causes universelles, l'un de la lumière. 1'aulre de l'étre. tous deux *conformément à leur nature, loc. cit.,* 4, col. 697 sq.; la comparaison ne visant pas le mode d'aclion n'affirme et ne nie pas davantage la liberté.

C'est en ce sens aussi que saint Jean Damascene l'a comprise. *De /ide orlh.,* I. I, c. x, *P. G.,* t. xciv, col. 840. Ses expressions au premier abord feraient croire qu'il lient lui-même la création pour nécessaire : « Dieu qui est bon par nature, et par nature démiurge, el par nature Dieu, n'est pas cela par nécessité. Qui en effet lui imposerait cette nécessité? » *Loc. cit.,* l. III. c. xiv, col. 1041. Il définit le libre arbitre par la volonté, *ibid.,* col. 1037, et l'on pourrait en conclu·' qu'il confond lui aussi acte volontaire et acte libre. Mais il distingue si nettement ailleurs l'acte spontané de l'acte délibéré, l. II, c. xxiv, col. 956, il réclame si expressément pour l'acte libre la possibilité du choix. I. 11, c. xxvi, col. 960, que l'on se convainc plutôt qu'il n'a pris pour volontaire que le seul acle libre. Par ailleurs comme il explique que l'homme est l'image de Dieu précisément par le libre arbitre, I. II. c. xn. col. 920; l. III, c. xiv, col. 1037, il parait clair que les expressions, φύσει αγαθό ών κα'ι φύσε: δημιουργό και φύσει Θεό , doivent s'entendre non d'une *nécessité* de nature, mais d'un *privilège* de nature, qui le mettant au-dessus de toute autre, l'exempte de toute coaction, I. 111, c. xiv, col. 1041. II dira de même que l'homme et l'ange sont libres parnature, φυσικώ . *Ibid.* Sa pensée paraît même pouvoir éclairer celle du pseudo-Denys. *De div. nom.,* c. iv, n. 1, P. *G.,* t. ni. col. 693. Que la liberté divine ne soit pas comme la nôtre hésitante, délibérante et tunable, rien dans cetle doctrine que de juste et de profond. *Ibid.,* col. 1041; l. 11, c. xxii, col. 945; c. xxvn, col. 960, 961.

On trouvera chez Petau, *loc. cil.,* p. 210 sq.. des témoignages très explicites de Jules Africain, de saint Cyrille, de Zacharie de Milylène, etc.

3° *Les scolastiques.* — Au moyen âge la doctrine d'Abélard sur la liberté divine fut l'occasion de graves controverses. A vrai dire, il affirme catégoriquement le libre arbitre de Dieu, *Inlrod. ad theol.,* I. Ill, c. vu, *P. L.,* t. ci.xxvm, col. 1109, mais ses explications laissent soupçonner qu'il confond acle volontaire et acte libre. *Ibid.,* col. 1110.1111. D'ailleurs, étudiant longuement si Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait, il conclut à la négative, *constat id solum posse facere Deum quod aliquando facit, ibid.,* I. Ill, c. v. col. IG96, bien que celte opinion n'ait que peu ou point d'approbateurs, */ancos aut nullos,* et qu'elle paraisse contredire beaucoup, *plurimum,* et la manière de parler des Pères, ei même quelque peu la raison. *aliquantulum. Ibid.,* col. 1098. II prétend s'appuyer sur saint Augustin, si *potuit et noluit invidus est.* cf. *Lib. quasi. LXXXlit,* q. L, *P. L.,* t. xi., col. 32, et sur saint Jérôme, *non enim quod vult hoc facit, sed quod bonum est hoc vult Deus, In Dan.,iv,* 32, *P. L.* t. xxv, coi. 518, et surtout sur l'impossibilité d'assigner une raison du choix divin, si faire et ne faire pas son: égaux aux yeux de Dieu.

La théorie d'Abélard j Vivemenl combaltue par sainl Bernard, *Ca/dl. hares.,* c. tu, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 1050. fut condamnée au concile de Sens, voir ArÉLAr.:·. t. t, col. 44; Denzinger, *Enchiridion,* n. 316; die st rétractée par lui. *P. L.,* t. clxxviu, col. 107.

Son opinion esl adoptée cependant par quelques-uns de ses disciples, par *l'Epitome,* par le sententiaire de Saint-Florian, par Ogniliene, Gietl, *Die Sentenzen Ilolands,* p. 54 sq.; mais Roland se sépare nettement de lui, ramène les textes scripturaires invoqués à une exégèse plus saine et lui prouve qu'il est conduit à nier l'infinité de Dieu, puisqu'en fin de compte tout ce que Dieu fait étant fini, l'œuvre est la mesure de l'ouvrier, à moins qu'il ne puisse toujours faire plus et mieux qu'il ne fait. Gietl, *ibid.,* p. 52 sq. Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacram.,* l. I, part. II, c. xxn, */'. L.,* t. Cl.xxvi, col. 214; disciple de Hugues,*Summa,* l·. I, c. xm, xiv, *ibid.,* col. 64 sq. Roland affirme que créer ou ne pas créer sont pour Dieu deux biens égaux et en appelle avec saint Augustin, cilé par la Glose ordinaire, *In Horn.,* ix, 14, *P. L.,* t. cxiv, col. 501, au mystère insondable des décrets divins. Pierre Lombard, sans le nommer, attaque manifestement Abélard, *quidam de sensu suo gloriantes, Sent.,* I. I, dist. XLIII, XLIV, *P. L.,* t. cxcn, col. 635, et la question ainsi posée par ce philosophe — Dieu peut-il plus, ou mieux, ou autre chose que ce qu'il fait — est désormais toujours résolue par l'affirmative. Cf. Bandin, *Sent.,* I. J, dist. XLII, XLIII, *P. L.,* I. cxctl, col. 1021; S. Thomas, *ibid.,* dist. XLIII, q. II; *Coni. gentes,* I. If, c. xxiii-xxx, etc. ; Scot, *ibid.,* I. I, dist. VIII, q. v; S. Bonaventure, *ibid.,* dist. XLIII, XLIV, Quaracchi, t. l, p. 772. Nous présenterons plus loin les arguments principaux de ces docteurs.

D'accord sur le fond, ils se séparent cependant sur la question de savoir quelle perfeclion physique dans l'acte libre de Dieu constitue la formalité de liberté. S. Thomas, *Sum. theol.,* I», q. xix, a. 10, note, Paris, 1871, t. i, p. 154 sq.; Salmanticenses, *Cursus lheolog.,* Paris, 1876. t. il, tr. IV, disp. VII, p. 101 sq. Problème accessoire d'un intérêt fort restreint.

Sur la question principale, d'après Pluzanski, *Essai sur la philosophie de D. Seal,* in-8», Paris, 1887, p. 197, on verrait Scot aller plus loin que les autres, montrer Dieu libre jusque dans la constitution des essences, et reprocher à saint Thomas de rechercher avec excès les raisons de convenance dans le plan de la providence : on en viendrait à croire que ce sont des motifs déterminants. Critique inexacte en somme; en juger ainsi c'est perdre de vue les principes si souvent posés par le docteur angélique : la recherche de telles explications n'a d'autre but que d'aiguiser l'esprit et d'alimenter la piété, *ad fidelium quidem exercitium el solatium. Coni. genl.,1.1,* c. ix. Nul plus que lui d'ailleurs ne l'a alfirmé : la volonté de Dieu a toujours de sages raisons, jamais des causes.

La thèse d'Abélard est reprise par J. Wiclef, cf. Thomas Waldensis, *Doctrinale fidei,* in-fol., Venise, 1757, t. I, c. x sq., p. 71; par Luther, approuvant Wiclef. Tout arrive par nécessité, zlsseri. *art.,* xxxvi; par M. llucer, *De concordia doclrinæ, c. De lib. arbitrio;* enlin par .l. Calvin, d'après llellarinin, *De gratia el libero arbitrio,* I. HI, c. xv; cf. *De controversiis,*in-fol., Ingolstadt, 1593, t. ni, col. 694, qui parait s'étre mépris sur sa pensée. Cf. Calvin, *Institutionum christ, fidei,* I. IV, in-fol., Leyde, 1654, I. I, c. xvi, § 3, p. 60; *Institution chrétienne,* in-4», Paris, 1888, p. 90 sq.

Jansénius nie également la liberté divine ; *prorsus periit, hoe ipso quod semel immobili voluntate voluit. De gratia Christi,* l. VI, c. xi.Cf. Decbamp, *De hæresi janseniana,* in-fol., Paris, 1728,1. III, disp. II, c. xvsq., p, 67 sq.

De nos jours, la liberté de la création est également niée, non seulement par les systèmes panthéistes et rnonisles, qui le doivent faire logiquement, mais par plusieurs représentants de l'école spiritualiste. Cousin, *Cours de philosophie,* in-8», Paris, 1828, v» leçon, p. 26, 27 ; Vacherot, *Le nouveau spiritualisme,* Paris, 1884, p. 355. Tel est encore le cas de l'école hermésienuc, cf. Kleutgen, *La philosophie scolastique,* trad. Sierp, 1869, t. n, diss. V, c. iv, p. 455-519; Denzinger, *Enchiridion,* n. 1509; tel le cas de Rosmini, *ibid.,* n. 1573. cf. n. 522. A l'encontre de ces thèses, M. Secrétan définit Dieu par la liberté : comme il est ce qu'il veut, il fait ce qu'il veut.

4» *Preuves de raison.* — 1. *Liberté d'exercice :* le monde n'existe que si Dieu veut. Quelques preuves peuvent l'établir. — a) *Le fait que tous les êtres possibles ne sont pas réalisés,* puisque nous concevons comme possibles bien d'autres individus des espèces existantes, ou bien des modifications des types spécifiques existants, prouve qu'une nécessité aveugle n'a pas produit toutes choses : comment dans cette hypothèse expliquer ce choix?— *b) L'existence de la liberté* dans l'homme amène naturellement à conclure que pareille qualité existe en Dieu : c'est une perfeclion; comment n'existerait-elle pas dans celui qui est toute perfeclion? Il est vrai qu'elle est en nous mêlée d'impuissance, de changement, mais il apparaît à la réflexion que ces défauts ne lui sont pas essentiels : indécision, versatilité, propension au mal viennent en effet de ce que la volonté est faible et *finie;* la faculté dechoisir procède au contraire de sa nature *d'appétit rationnel;* elle peut donc subsister sans les défauts précédents dans l'être infini. C'est ce que la raison suivante peut mettre encore en lumière en montrant: c) *Le fondement de la liberté.* Dans la doctrine de saint Thomas, c'est la spiritualité de l'âme, son intelleclualité. Les corps matériels sont déterminés dans leurs actions par les affinités chimiques et par les lois physiques. Il en va autrement des substances spirituelles : les réactions vitales par lesquelles elles répondent aux excitations matérielles ou morales ne sont pas fatales; c'est que, par delà le bien qui leur est actuellement proposé, elles peuvent concevoir un bien égal ou supérieur qui contrebalance pour elles l'atlrait du précédent; bien plus, toute substance spirituelle peut concevoir l'idée d'infini et par amour exclusif de ce bien parfait se refuser à tous les biens linis. Le fondement prochain de la liberté, c'est donc cette suffisance de l'âme spirituelle assez noble de sa nature pour ne se laisser charmer, si elle le veut, que par le seul infini. A ce même titre Dieu est libre ; *a.* Son intellcctualité souveraine, sa simplicitéabsolue fondentchez lui une connaissance et un amour plus parfaits du souverain bien el une estime plus juste de tout le reste; *b.* l'infini qu'il trouve en soi, qu'il aime nécessairement d'un amour proportionné, S. Thomas, *De potentia,* q. m, a. 15; *Coni, gent.,* l. I, c. lxxx, le rend capable de mépriser tout ce qui esl fini : tout en un sens lui est égal, même l'univers entier, parce que tonie chose finie est également méprisable à l'égard de l'infini, qu'il aime et qu'il possède; il est donc libre pour tout en dehors de soi. S. Thomas, *Sum. theol.,* I», q. xix, a.3. Une analyse de l'acte de volonté complétera celle preuve. Toute volition procède de l'amour d'un bien apparent ou réel dont on recherche la possession ; ce bien, c'est ou le terme dernier de l'elfort, telle fin, ou la voie qui y conduit, tel moyen. Encore n'aime-t-on et ne veut-on pas le moyen pour lui-même, mais en vue de la fin et pour le service qu'il rend. H faut donc, si le monde procède de Dieu nécessairement, qu'il soit pour lui une lin ou un moyen nécessaire. Mais la seule fin nécessaire de Dieu, c'est celle qui seule est proportionnée à sa puissance de connaître et d'aimer, c'est l'infini; il s'aime donc et comme il trouve tout en lui, le monde ne lui est. ni comme moyen, ni comme fin, aucunement nécessaire : « il voit tous les cires finis, comme des images réfléchies de sa bonté·, non comme ses principes constituants, *ejus principia;* parlant il tend vers eux comme vers des objets *convenables L* '

bonté, nullement comme à des termes *nécessaires.* » S. Thomas, *Cont. gent.,* l. I, c. lxxxii, n. 3. On a donc raison de dire que créer ou ne pas créer sont pour lui deux actes égaux : il ne gagne ni à l'un ni à l'autre. Suarez, *Disp, met.,* disp. XXX, sect, xvi, n. 20 sq., Paris, t. xxvi, p. 189 sq.

d) *Par voie indirecte* et réfutation des objections la même thèse se confirme. Les difficultés métaphysiques qui amènent à nier la liberté de la création sont en fait très graves. I) est bien vrai qu'il y a un lien nécessaire enlre Dieu et le monde : par le seul fait que l'iùre infini existe, l'étre fini est possible par participation ; dés lors, dit-on, il est pensable et dans l'Etre infini il est pensé nécessairement et comme distinct de lui : cette pensée nécessaire, voilà le monde. On remarquera cependant qu'a moins d'assimiler injustement la pensée divine à celle de l'homme, on ne saurait la concevoir comme une modalité distincte de son essence: elle est Dieu même. Il est vrai que cette affirmation, qui parait de toute nécessite, semble d'abord coinpliuer la question plutôt que l'éclairer : comment Dieu peut-il connaître dans le même acte infini et simple, le 'ini et l'infini, le moi et le non-moi? On peut cepen- 'ant soupçonner quelque chose de la solution. Le fini, en effet, est en quelque sorte plein de Dieu comme terme possible de son imitabilité, comme terme actuel de sa puissance. L'Etre incréé est sous tous les rapports le prototype et la raison suffisante de l'étre participé : il peut donc connaître *en soi* tout ce qu'il met *en lui.* Le créé s'oppose à l'incréé par la limite, soit; mais la limite n'étant rien de positif ne peut être l'objet d'un concept positif distinct; il suffit de nier plus ou moins du parfait pour connaître l'être plus ou moins limité; la lumière peut connaître les ténèbres sans sortir d'elle-même en niant de son contraire lout ou partie de la perfection qui est en elle. Par ailleurs cette seule connaissance n'est pas un acte de la puissance productrice, pas plus que nous ne réalisons nos idées ou nos projets d'action en les pensant : *necesse est Drum alia scire, non autem relie.* S. Thomas, *Cont. genl..* I. I, c. i.xxxi, 5; *Sum. theoL,* I», q. xix, a. 3, ad fi"!". De ce qu'un artiste sait tout ce qu'il peut faire, il ne s'ensuit pas qu'il produise tout ce qu'il sait. *Cont. gent.,* I. II, c. xxvr, n.5.

I n insistant sur la difficulté précédente, on ferait remarquer que ces êtres possibles ne sont pas seulement objets de pensée, mais termes nécessaires de l amour, parce qu'ils sont une participation de l'infini: cet amour nécessaire, c'est la création. Non pas. Il est vrai que Dieu s'aime en eux nécessairement, mais cet amour peut rester inefficace; ainsi d'objets que nous reconnaissons beaux, bons, utiles en soi, et que nous laissons à d'autres n'en ayant que faire : il aime ces essences nécessairement, sans vouloir nécessairement leur existence, que leur nature n'exige pas et qui ne lui importe en rien. Nouvelle objection : les jugements de Dieu se réglant sur sa sagesse et les jugements de sa sagesse étant nécéssaires, l'acte du créateur qui procède deces jugements est nécessaire aussi: !.< création n'est donc pas libre au moins quant aux êtres que la sagesse montre à créer. Il y a ici encore confusion. Fatalement l'acte créateur, puisque Dieu est parfait, aura toute la rectitude que la sagesse inspire; et c'est précisément pour cela qu'il sera libre, car la sagesse infinie représente à Dieu qu'il est à lui-même le seul objet digne de son amour et que tout le reste -t indifférent à sa perfection. Ainsi en est-il chaque fois que nous avons le choix entre des actes également Ions : la conscience éclaire, elle ne commande pas; elle met à l'aise en montrant précisément que rien ne s'impose.

Mais à résoudre ainsi le problème, on tombe dans jne autre difficulté : pourquoi Dieu crée-t-il, si créer ou ne pas créer sont pour lui deux biens également indifférents : ou est la raison de la préférence, si rien en soi n'est préférable ? Cette énigme n'est pas propre à la liberté divine; elle se rencontre dans tout act. libre et il faut qu'elle s'y trouve : si c'est le motif objectivement le plus fort qui entraîne l'assentiment, nous sommes déterminés; plus de libre arbitre. Il est de l'essence de l'acte libre d'avoir toujours une raison suffisante — sans quoi il cesserait d'être raisonnable — jamais de raison nécessitante — sans quoi il cesserait d'être libre. .Mais alors la préférence elle-même est sans raison! Nullement, mais le motif dernier de la préférence se lire du bon plaisir du sujet, non de l'attrait naturel de l'objet. La liberté, dit très bien .Mo[d'ilulst. « est une balance qui meut elle-même ses plateaux. » *Conférences de Notre-Dame,* in-12, Paris, 1891. p. 110 sq. Là ou le motif n'est pas déterminant, elle y met du sien : le motif de l'acte devient bien le plus fort mais subjectivement, parce que la volonté consent à l'aimer et à l'aimer plus, ne fût-ce que pour s'affirmer à elle-même qu'elle met son amour où elle veut. Ainsi, toutes proportions gardées, en est-il de Dieu : il arrête ses regards sur un acte convenable, sans être nécessaire; il l'aime pour ce qu'il a d'aimable, et il le préfère parce qu'il lui plaît d'exercer à son propos ce pouvoir souverain de ne devoir qu'à soi-même la raison dernière de ses déterminations. Quant aux qualités qu'il a pu aimer et vouloir dans l'acte créateur, quant aux graves difficultés qu'on peut encore soulever en arguant de l'immutabilité divine, voir col. 2135 sq.; quant aux restrictions qu'il convient d'apporter à cette thèse de la liberté divine, il va sans dire que Dieu ne peut vouloir ni le mal, ni çe qui est contradictoire, et que telle ou telle volition peut être commandée par une autre, *necessitas ex suppositione :* qui veut la lin veut les moyens, et plus la fin est restreinte et limitée, plus le choix est réduit dans le nombre des moyens. S. Thomas. *Cont. gent.,* I. l, c. l.xxxitl, lxxxvi; Kleutgen, *Philosophie scolastique,* t. », p. 457-519.

2. *Liberté de spécification.* — La liberté de Dieu sous ce rapport est encore absolue, que l'on considère : a) l'espèce ou degré de perfection de son œuvre, *b)* ou les espèces physiques de telles ou telles classes d'êtres dont il veut composer son œuvre, c) ou les déterminations accidentelles de temps, de lieu, d'espace, de quantité, qu'il veut lui donner.

a) De la perfection requise dans le monde. — a Dieu n'est pas tenu de créer le monde le plus parfait possible. — Les partisans de Ir doctrine contraire (voir Optimisme) sont amenés à cette solution par le besoin d'expliquer la rationabilité du choix divin. Les uns disent avec Abélard, que si les réalités présentes n'avaient pas eu de quoi être préférées à d'autres, Dieu ne les exit pas préférées; qui Dieu ne pouvant faire le moins bien est nécessité au mieux, et que ce monde, le seul qu, existe de fait, était donc h meilleur. Tel est aussi à peu près le raisonnement de Günlher. Kleutgen. *op. cit.,* t. n, p. 495. Cette théorie pèche, on le voit, par une fausse explication de l'acte libre : la préférence tire sa raison du sujet et non de l'objet; le seul monde qui soit n'est donc pas le seul possible (voir col. 2144), et qu'il ne soit pas le meilleur des possibles, c'est chose évidente : «car qu'il y ait du mal, nul de ceux qui participent à la vie ne le niera. » S. Basile, *In flexaem.,* homil. n, 4, *P. G.,* t. xxix, col. 37. D'autres sont frappés surtout de la nécessité d'expliquer non pas tant *le fait du choix* divin entre plusieurs hypothèses, que *la convenance* du motif : de là impossibilité de concevoir un motif qui n'étant pas parfait ne serait padigne de Dieu. Mais il suffit de considérer que *ce* c ncept d'une créature ou d'un monde le plus parfait possible est contradictoire dans les termes. Dés qu'on se trouve dans l'ordre fini et quantitatif, entre la dernière

des grandeurs assignées par la pensée et l'infini, il reste une inlinité d'autres quantités possibles. Aussi les scolastiques sont-ils tous d'accord sur ce point : « à parler proprement, il n'est chose que Dieu fasse, qu'il ne puisse en faire une meilleure. » S. Thomas, Stem. *lheol.,* I·, q. xxv, a. 6, ad I01". Le monde le plus partait doit donc être considéré, comme le nombre infini en mathématiques, non pas comme une réalité possible, mais comme une limite vers laquelle on peut tendre sans l'atteindre jamais. S. Bonaventure, *In IV Sent.,* I. I, dist. XLIV, a. 1, q. I-tn, Quaracchi, t. t, p. 781-787. Cette limite, c'est le monde infini, l'infini créé, niais il est impossible, parce que la souveraine excellence de l'infini exclut la multiplicité, ou, ce qui revient au même, parce que la créature ne peut recevoir, tirée qu'elle est du néant, la communication adéquate de l'infini : c'est là son vice essentiel, celte imperfection idéale dont parle Leibniz. *Théodicée,* 1, Ji 20; ni, § 380, édit. Dutens, t. i, p. 136, 387.

On voit par là comment il faut comprendre la *toule*-puissance de Dieu : *ad intra* un acte infini et éternel, la génération du Fils; *ad extra* possibilité de créer, en nombre indéfini, des êtres indéfiniment plus parfaits, *infinitum in potentia,* mais impossibilité de produire un être infini, *infinitum in aclu.* Hugues de Saint-Victor, *De sacram.,* I. I, part. II, c. x.xn, P. *L.,* t. ct.xxvi,col. 216; S. Bonaventure, *loc.* cil., dist. XLIII, a. 1, q. n, Quaracchi, t. 1, p. 772. Il n'y a donc pas lieu de renoncer à parler de la toute-puissance divine, puisque Dieu peut *tout* ce qui n'est pas contradictoire. *Impuissance relative,* cf. Maillet, *La création et la providence,* p. 117, est une expression choquante, parce qu'elle semble indiquer une imperfection en Dieu; or. bien que cette puissance *ad extra* soit en fait limitée, la cause en est dans l'imperfection essentielle de la créature et non dans la nature du créateur.

Aussi des penseurs comme Malebranche et Leibniz ont-ils eu garde de présenter ainsi la thèse de l'optimisme. L'un et l'autre pour trouver un motif digne de Dieu ont cherché à mettre quelque infinité dans le dessein du monde. Malebranche a recours au plan de l'incarnation : mais trouver la justification de l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel est, on le voit, une solution inadmissible. Voir la solide réfutation de Malebranche par Fénelon et Bossuet, *Œuvres* de Fénelon, édit. Didot, in-4», Paris, 1838, t. Il, *Réfutai, du P. Malebranche,* c. xxi sq., p. 267 sq. Leibniz distinguant en Dieu une volonté antécédente par laquelle il veut le bien, et une volonté conséquente par laquelle, vu l'impossibilité métaphysique de réaliser le parfait, Dieu se résout au meilleur, professe que ce monde est bien le meilleur possible, parce qu'il est infini, non pas à un moment quelconque de sa durée, mais dans l'ensemble de ses révolutions, qui doivent s'étendre pendant toute l'éternité. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* 3' édit., t. n, c. xxiv, p. 459 sq. Cette solution même ne saurait être admise, pas plus que la thèse de l'infini créé, soutenue en dépendance manifeste des principes de Descartes et du P. Malebranche dans l'opuscule intitulé : *Traité de l'infini crée,* in-12, Amsterdam, 1769, attribué au célèbre oratorien probablement par l'abbé Terrasson. Bouillier, *op. cil.,* t. n, c. xxxi. p. 610 sq. L'infinité du monde en nombre, en grandeur, en durée, lut-elle possible, ou supprimerait la liberté, si l'on veut y trouver la raison du choix divin, ou plus exactement n'expliquerait ri. n. En etlet, a) Dieu n'est pas libre, s'il ne peut produire qu'un infini de cette nature; *b)* un infini pareil n'a rien encore pour déterminer les préférences de Dieu : de toute maniéré, en effet, ce monde extérieur ne peut rien ajouter de bien-être, de perfection, de quoi que ce soit à l'infinité que Dieu trouve en luiméuie; il lui est donc, même infini, aussi indifférent que la créature isolée la plus infime : ni l'un ni l'autre ne passeront donc à l'existence que sur un mouvement pleinement gracieux et libre du créateur; c) un infini pareil n'excuse pas Dieu de n'avoir pas produit plus parfait. En effet, de même que, si l'on admet une série infinie de générations animales, on n'empêchera jamais que le nombre total des pattes de quadrupèdes ne soit quadruple de celui des têtes, de même on n'empêchera pas qu'un infini composé de combinaisons finies ne soit plus ou moins parfait qu'un autre, puisque de toute façon il reste à chaque instant, dans la série des révolutions, indéfiniment de manières indéfiniment plus parfaites d'occuper autrement l'infinité de la durée.

La réfutation foncière de l'optimisme se tire donc tout entière du caractère de la créature forcément limitée, quoi qu'on fasse, et par là même pleinement indifférente, par elle-même, à l'infini, Elle ne lui importe que s'il s'y intéresse. Au surplus, s'il lui plait de mettre quelque rellet d'infinité dans son œuvre, l'élévation à l'ordre surnaturel du plus infime des mondes, si l'on admet cette thèse que la grâce est au-dessus même de toute *nature* crêable, lui permet de tirer de cette création une gloire *spécifiquement divine que* ne pourrait lui donner l'ordre *naturel* le plus parfait.

Le meilleur des mondes est donc impossible en soi et inutile. Urraburu, *Onlologia,* p. 585, n. 205. Telle est la conclusion de toute l'École, sauf peut être de Scot, *In IVSent.,* l. Ill, dist. XIII. q. 1, etde Durand, *In l V Sent.,* I. I, dist. XLIII, q. i; dist. XLIV, q. n.

b. Ce monde est pourtant le meilleur d'une perfection relative. — S'il n'est pas, en effet, le plus parfait *en soi,* il est le plus parfait qui puisse être relativement à son auteur, en raison de la dignité surêminente de l'ouvrier, *ratione causse efficientis,* en raison de la pensée divine qui l'a conçue, *rationecausæ exemplaris,* de la lin qui lui est assignée, car c'est en somme Dieu même, *ratione causæ finalis,* de la concordance parfaite entre le plan conçu et l'œuvre exécutée, *ratione executionis,* de son mode d'exécution sans effort et par une seule parole, *ratione modi quo fit.* Mais il esta remarquer que toutes ces qualités se rencontrent dans n'importe quelle création divine; ainsi de toutes les œuvres d'un artiste accompli, qui toujours parfaites sous le rapport de l'art différeraient seulement par la masse ou par le sujet traité. Disciple de Hugues de Saint-Victor, *Summa,* tr. 1, c. xtv, *P. L.,* t. ct.xxvt, col. 70; Pierre Lombard, *Sent.,* I. I, dist. XLIV, n. 23, *P. L.,* t. cxcn, col. 640; Bandin, *ibid.,* col. 1023; Alexandre de Halés, *Summa,* part. I, q. xxt, m. in, a. 2; S. Thomas, S. Bonaventure, *loc. cit.* L'absence de cette perfection arguerait une imperfection de l'ouvrier.

c. Dieu seul juge de la perfection qui convient à son œuvre. — M. Guyau écrit avec son âpreté ordinaire : « S'il y a un créateur, il est responsable. Son action est susceptible au même litre que toute autre d'être appréciée au point de vue moral; elle permet de juger son auteur; le monde devient pour nous le jugement de Dieu. » Cité par Maillet, *La création et la providence,* p. T19. Orgueil, ce semble, et inconsé |uence. Juger, estimer, suppose une règle. Quelle sera-t-elle? La comparaison avec l'infini ? Mais ces censeurs oublient que tout fini, parce que fini, est défectueux. Telle ou telle vue personnelle sur la fin et le plan du monde? Mais si Dieu a voulu autre chose que ce qu'ils pensent, tout leur jugement est faux, comme leur règle. Si le créateur, par exemple, s'est proposé de faire du monde un lieu d'épreuve momentané, le jugement à porter sur son œuvre est tout autre que s'il a voulu en faire une « demeure permanente » et un paradis de délices. Le fidèle sait à quoi s'en tenir sur ce point; à tout homtn· de bon sens on peut demander au moins, sans lui

imposer en rien la solution de la foi, de ne pas imposer à Dieu ses petites vues par cet anthropomorphisme intellectuel que nous avons déjà signalé. L'œuvre n'est pas indigne de Dieu : *a.* si, au milieu d'imperfections métaphysiquement nécessaires, on y lit assez de perfections pour y reconnaître une pensée qui, débordant la nôtre par tant de points, lui inspire quelque humilité prudente; β. si la raison peut aisément soupçonner quelques raisons satisfaisantes des dispositions providentielles qui l'étonnent au premier abord. Ainsi ont fait les saints Pères : ils n'ont pas nié le mal; ils ont essayé de montrer que le créateur l'avait ordonné à un bien plus grand. Au surplus la première disposition qu'on puisse demander à quiconque entreprend de déchiffrer les énigmes du monde, c'est l'humilité et la bienveillance pour son auteur.

b) Perfection des espèces requises dans le monde. — a. Dieu n'est tenu de créer aucune espèce déterminée. — Est-il possible, en dehors du monde spirituel des anges, du monde matériel des corps, du monde mixte de l'humanité, de concevoir une classe d'êtres spécifiquement distincts? Au fond, nous ne pouvons donnera cetle question aucune solution éwdente. Dieu était-il tenu d'appeler à l'existence ces trois ordres que nous connaissons? Ici encore il faut dire non, et telle a été, à n'en pas douter, la doctrine commune. Cependant la solution n'a pas chez tous les scolastiques cette netteté. Cetle grande conception néoplatonicienne de l échelle des êtres, vulgarisée par Origène, saint Augustin, le pseudo-Denys, saint Jean Damascène, les amenait à dire que la cause première, ne pouvant créer une image adéquate de soi dans un être unique, devait se reproduire, depuis l'ange jusqu'à la matière, à tous les degrés possibles de l'étre. Leur manière de parler laisserait à entendre qu'ils voient là comme une nécessité. Il échappera même à Suarez de dire que si une créature capable de créer eût été possible, elle •ùt été produite, *Disp, met.,* disp. XX, sect. 11, n. 12, Paris, t. xxv, p. 756, parce que la réalisation de ce type importait *ad perfectionem universi.* Mastrius le reprend et le corrige par la doctrine que le même Suarez professe ailleurs. *In II Sent.,* disp. I, q. 1, a. 2, in-fol., Venise, 1719. p. 4, n. 13. Il ne faut voir dans ces explications de l'Ecole, que des raisons de convenance, non pas de nécessité. Voici une déclaration formelle. *Il lallail,* avait dit saint Grégoire, qu'il y eût une nature intermédiaire entre l'ange et la matière. « Le mot *il fal-iail,* remarque saint Jean Damascène, ne marque autre chose que la volonté du démiurge. [Il jugea bon, non il était bon.) C'est elle qui est la loi et la règle de toute convenance et personne ne peut dire à celui qui l'a façonné ; pourquoi m'as-tu lait de la sorte? » Rom., IX, 21. *De fide orlh.,* l. II, c. xu, *P. G.,* t. xciv, col. 920.

b. Cependant Dieu peut être lié par ses décrets antérieurs, et la création d'une espèce peut être exigée comme la conséquence d'une autre. Ainsi ayant dessein Je créer l'homme, il devait nécessairement pourvoir par quelque moyen à sa subsistance; créant tel système sidéral, il rendait nécessaire des genres spéciaux de plantes et d'animaux et *vice versa :* plus un projet est arrêté dans le détail, plus les moyens d'exécution se trouvent commandés, *quicumque vult aliquid, necessario vidt ea quæ requiruntur ad illud.* S. Thomas, *gen!.,* L 1, c. txxxiii, n. 4; lxxxv, n. 4; lxxxvi, n. 3. C'est ce que l'École appelle nécessité hypothétique, *necessitas ex suppositione.* Une telle nécessité ne lie fagent libre, en délinitive, qu'envers lui-même dans la mesure où il continue à vouloir exécuter son plan. « Nous pouvons, dit saint Thomas, procéder de la sorte en rendant raison de la volonté divine : Dieu veut que l'homme ait la raison pour que le type humain existe; il veut que l'homme soit pour la perfection de funivers, *ad hoc quod completio universi sil :* il veut le bien de l'univers parce qu'il convient à sa bonté. » *Cont.gent.,* l. 1, c. lxxxvi, n. 3; lxxxvii; Uccelli, p. 116, 117. S'il est nécessaire ou non que Dieu crée, outre le monde matériel, des créatures raisonnables, voir plus loin.

c) Perfections des déterminations accidentelles, grandeur, temps, espace. — Libre à l'égard de toutes les espèces, Dieu l'est aussi par conséquent à l'égard de la masse ou de la quantité qu'il lui plaît de déterminer pour chacune et pour l'ensemble; par le fait, il l'est aussi pour toutes ces relations qui sont liées à la quantité, l'espace et le temps.

vi. cause exemplaire. — 1· *Notion.* — Tout ouvrier qui produit un ouvrage est dirigé dans son travail par une idée dont il poursuit la réalisation. Ce modèle de l'artiste, c'est l'exemplaire ou la cause exemplaire de son œuvre, a Les choses produites en vertu de l'art, dit Aristote, ont une forme dans l'âme. J'appelle forme, ειδο;, la quiddité de chaque chose et sa première essence. » *Melaphys.,* l. VII, c. vu. n. 5, édit. Didot, t. n, p. 544. Cf. l. IV. c. n, η. 1, p. 515. Le philosophe expose ensuite par des comparaisons la nature et le rôle de cette forme ou idée : c'est la théorie de l'exemplarisme. S. Thomas, *Comment, in Aristol. melaph.,* l. V, lect. Il, Paris, t. xxiv, p. 514 sq.;cf. l. Vil, lect. vi, *ibid.,* p. 638; de Régnon, *Métaphysique des causes,* in-8°, Paris, 1886, p. 342; cf. l. V, en entier, p. 327 sq.

Si nous éludions les rapports de celte théorie avec le dogme de la création, ce n'est pas qu'elle fasse corps avec lui. Ces seuls points sont de foi : 1. Dieu distinct du monde; 2. auteur du monde; 3. intelligent et libre, créant en conséquence d'une manière consciente et raisonnable; 4. en vue d'une fin. Mais ces données dogmatiques s'accordent de telle sorte avec l'exemplarisme, dans ses grandes lignes du moins, et l'usage des Pères et des théologiens est tel, que nous pouvons regarder l'application de cette doctrine au dogme comme commune en fait et sûre en droit.

Nous nous contenterons d'indications sommaires, la question méritant d'être reprise à part avec plus d'ampleur.

2° *Exemplarisme dans la philosophie antique et dans la Bible.* — Aucune théorie de la cause exemplaire dans la Bible, mais elle offre des éléments très riches qui fourniront aux penseurs les moyens de la construire, qui donneront aux simples, sans même soulever le problème, la solution religieuse qui importe : 1. Dieu personnel et distinct du monde, comme l'artisan l'est de son ouvrage; 2. créant par sa parole, ce qui suppose intelligence et pensée, Gen., i, 3, 6, 9; 3. jugeant que son œuvre répond suffisamment à ses vues,et donc à son idée, pour être dite bonne et très bonne, Gen., 1, 4, 10, 12, 31; 4. se prenant enfin lui-même, quand il fait l'homrne à son image, comme le modèle de sa créature. Gen., I, 26. Histoire large ou allégorie, ces affirmations contrastent singulièrement, soif avec les incohérences des cosmogonies ethniques, soit avec les incertitudes où se débat la pensée grecque des premiers âges.

Au Ve siècle, Platon, par la bouche de Socrate, raille les philosophes, ses devanciers, qui expliquent toutes choses par les causes matérielles et les constituants physiques. *Phédon,* 96 *a,* édit. Didot, t. I, p 75 sq. Anaxagore avec sa théorie du νοῦ lui donne l'espoir de voir résoudre le problème par la causalité de l'intelligence; illusion bientôt déçue. *Phédon,* 97 *b, op. cit.,* p. 76. Cf. Janet, *Les causes finales,* 1882, appendice xu. p. 730 sq. Cherchant toujours la solution, le philosophe est amené à la théorie des idées. *Phédon,* 100 *b* sq., *ibid., p.* 78. Aristote nous expose quell· s influences l'v ont amené : Héraclite, Cratyle, Socrate, les pythagoriciens, *Melaphys.,* l. I, c. vi, édit. Didot, t. n, p. 447; cf. l. XI, c. iv, *op. cil.,* p. 615, et Paruié-

t

nide, *ibid.,* l. XIII, c. π, p. 630. Cf. H. Cazac, *Polémique d'Aristote contre la théorie platonicienne des idées,* in-8», Tarbes, 1889, p. 16, note.

Ainsi les choses sont ce qu'elles sont, non seulement parce qu'elles sont composées de tels ou tels éléments, mais parce qu'elles répondent à un type, l'idée, et à un but. Platon, *Philébe,* 53, 54, édit. Didot, t. i,p. -430 sq.; *Phédon,* 100 sq., *ibid.,* p. 78. Qu'est-ce au juste que ces idées? Les êtres existent-ils par *participation,* μέβεξι , de ces réalités supérieures, ou sont-ils seulement créés â leur *imitation,* μιμησι ? Dans le premier cas, Platon nous mettrait sur le chemin de l'idéalisme alexandrin; dans le second, nous aurions réellement, avec un dieu transcendant, la théorie de l'exemplarisme. L'hypothèse la plus probable est peut-être la suivante : Platon a partagé successivement les deux manières de voir. Le *Tiniée,* s'il en était ainsi, el *Republ.,* l. X, si favorables à la μιμησι , marqueraient moins une synthèse de ses vues antérieures, qu'une seconde époque de sa pensée. Janet, *op. cit.,* p. 745 sq. Mais ce dieu transcendant du *Timée* porte-t-il en lui le monde des idées ou le conlemple-t-il hors de lui? Les néoplatoniciens en général et les Pères de l'Église mettent les idées en Dieu; Aristote, Jean de Philopon, les scolastiques estiment que Platon les supposait hors de Dieu; les modernes sont fort divisés sur ce point d'exégèse. Il semble acquis cependant que l'interprétation qui présente les idées comme les idées de Dieu n'est pas antérieure à 1'ére chrétienne. Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen,* t. n, p. 664, n. 5; t. v, p. 120. Au surplus ce qui importe ici, c'est moins la reconstitution objective de la pensée platonicienne, que l'histoire de son influence. Voir les textes, Ritter et Preller, *Historia philosophise græcæ,* 8· édit., in-8»), Gotha, 1898, n. 318, p. 238 sq. Cf. Petau, *De Deo,* l. IV,c. ix, in-fol., Venise, 1725, p. 486 sq.

Aristote, son disciple, combat les idées en tant que subsistantes hors de la cause première. *Metaph.,* l. I, c. vt, ix; l. II, c. v, vt; l. VI, c. vu, vin, xiv, etc., édit. Didot, t. n, p. 477 sq., 498 sq., 544 sq. Cf. Commentaires de S. Thomas, *In Arist. metaph.,* l. I, lect. ix, x; l. Ill, lect. ix, x; l. Ill, lect. tx, xtv; l. VII, lect. vt, vu, xtv, Paris, t. xxtv, p. 384 sq., 439 sq., 633 sq.; t. xxv, p. 27 sq. On affirme ces idées séparées, dit le Stagyrile, sans raison, et la raison conduirait à en admettre d'inadmissibles. *Metaph.,* l. I, c. IX, n. 2 sq., *ibid.,* p. 482; texte repris, *Metaph.,* l. VI, c. xvi, n. 7, *ibid.,* p. 556. Ce sont des notions générales auxquelles on accole les mots « en soi », par exemple, « l'homme en soi, » *Metaph.,* l. VI, c. xvi, n. 7, *ibid.,* p. 556; impossible que ces types séparés servent d'exemplaires. *Metaph.,* l. VI, c. Vlll, n. 8, *ibid.,* p. 546. Mais en la corrigeant le disciple garde et développe la théorie du maître. Dubois, *De exemplarismo divino,* in-4", Rome, 1899, t. I, part. Ill, 1. I, c. I, p. 300 sq.

Les mêmes causes qui avaient amené le développement de la théorie des intermédiaires, cf. Hackspill, *Éludes sur le milieu religieux et intellectuel du Nouveau 'Testament, dans* la *Revue biblique, 1901,p.* 201 sq., et l'éveil de la spéculation philosophique sous l'inlluence gréco alexandrine, devaient provoquer dans la théologie juive des théories analogues.

On sait la place que tiennent dans les livres sapientiaux les descriptions de la Sagesse, de ses prérogatives, de son rôle. Mais le nom de 4 sagesse » y est pris en des sens multiples : sagesse humaine et vertu de religion, Prov., l, 1-9, loi de la nature, Ls., XL, 12-14; Job, xxxvm, xxxix; Ps. civ, 24, ailleurs ensemble des attributs divins qui se manifestent dans la création et que l'homme doit, pour être sage, reproduire en sa vie. Eccli., xxiv; Job, xxvin. « Jéhovah m'a possédée au commencement de ses voies. Lorsqu'il disposa les cieux, j'étais là,... lorsqu'il posa les fondements de la terre. ., j'étais à l'œuvre auprès de lui me réjouissant chaque jour [ou : j'étais ses délices] et jouant en sa présence... et trouvant mes délices parmi les enfants des hommes. » Prov., vin, 22 sq.Cf. Hackspill, dans la *Revue biblique,* 1901, p. 202 sq., 377 sq.; 1902, p. 58sq.

Dans ces allégories poétiques si complexes, on peut trouver les éléments d'une théorie de la cause exemplaire, et les Pères l'y reconnaîtront spécialement à l'occasion de la traduction des Septante, ἔχτισε με αργήν. Prov., vm, 22, il m'a- créée ou constituée principe de ses voies; i) est difficile de juger qu'elle y soit explicitement formulée.

La littérature extracanonique montre des tendances analogues. Telles les spéculations sur l'homme intelligible etl'homme sensible, tantôt d'originejuive, Bousset. *Die Religion des Judentums im neutestanientlichen Zeitalter,* in-8», Berlin, 1903, p. 347, tantôt en dépendance plus marquée de l'hellénisme. Aucher, *Philonis Judæi paralipomena,* Venise, 1826, p. 6. On reconnaît à certains êtres, personnes, institutions ou choses, une certaine préexistence dont il est difficile de déterminer la nature. Le texte: « Regarde et fais *suivant le modèle* qui t'a été montré sur la montagne, » Exod., xxv, 40, a pu avoir quelque influence sur ces théories. Tixeront. *Théologie anténiccenne,* c. I. p. 38; cf. Dalman, *Die Worle Jesu,* in-8», Leipzig, 4898, t. i, p. 245.

C'est par Philon surtout que se développe la théorie de l'exemplarisme. Drummond, *Philo Judæus,* t. Il, p. 187-489, 275-279; Lebrelon, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne,* dans les *Études,* 4906. t. evi, p. 764 sq. Il cite ses devanciers juifs et dans le *De opificio mundi* s'appuie surtout sur le *Timée.* « Dieu concevant... qu'une belle copie ne peut exister sans un beau modèle, ayant résolu de produire ce monde visible, τον ὁρατόν, commence par former le [monde] intelligible, τον νοητόν, afin de former, par le moyen de cet exemplaire incorporel... le monde corporel, πρεσδυτέρου νεώτερον ἀπειχόνισμα, renfermant autant de genres sensibles qu'il en était dans le premier d'intelligibles. » *De opif. mundi,* c. iv, édit. Wendland. t. i, p. 4. n. 46. Ainsi de l'architecte humain qui construit tout d'abord son œuvre dans sa tête. *Ibid.,* c. vu, p. 7, n. 29. Ce monde des idées n'a d'autre place que le Logos divin, c. v, p.5, n. 20, ουδὲ ἑτερον τι ἰστι η ὁ τον ἀρ/ιτέχτονο λογισμό;, c. νι, ρ. 6, η. 24, et ce dogme, ajoute-t-il, est de Moïse, non de moi, car s'il dit que la partie, l'homme, est créée à l'image de Dieu, Gen., i. 26, combien plutôt l'univers. *Ibid.,* n. 25. Ct. Platon. *Timée,* 30, édit. Didot, t. u,p. 205; Philon, *De confus. Unguar.,* c. xxvm, t. il, p. 247, n. 445 sq.; Petau, *De Deo,* l. IV, c. ix, § 12, t. l, p. 490.

Si grande qu'ait été la vogue des idées platoniciennes et philoniennes, il semble impossible d'en voir un écho dans Rom., l, 20. Ces choses invisibles que révèle le monde sensible, ce ne sont pas les idées divines, mais les attributs transcendants de Dieu. Comely, *Comment,* m S. *Pauli epistol.,* in-8», Paris, 4896, t. i, p. 84, 85.

Les textes de la lettre aux Hébreux offrent une analogie plus frappante. Cet autre monde, le vrai, dont le nôtre n'est que l'antitype, ressemble au monde des intelligibles, Heb., vm, 5; ix, 23, 24, mais la suite du raisonnement montre bien que l'auteur entend par la « sanctuaire céleste ». C'est le sens qu'il donne i Exod., xxv, -40. Les deux idées sont voisines, nullement identiques. Ces siècles créés *ex invisibilibus* pourraien: aussi s'entendre du monde des idées invisibles, si le texte des Septante n'avait rendu Gen., i, 2, *inanis et vacua* de la Vulgate, par αόρατο καὶ ἀχατασχενατο , d-Hummelauer, *In Genesim,* 1895, p. 91, et si la suite du discours, Heb., xt, 3 sq., ne nous montrait l'auteur passant en revue la Genèse pour y signaler tout ce que, par elle, la foi nous enseigne. Il s'agit donc non du mond· des idées, mais de la matière chaotique. Gen., i, 2. A

égale dislance de l'exégèse de certains Pères qui voulaient trouver dans la théorie de Platon l'influence de Exod., xxv, 9, 40; Ps. cxm, 16, ou croyaient du moins dans ces passages lire toute la théorie des idées, et de lexégèse moderne qui prétend retrouver toute la pensée grecque dans la Bible, on jugera peut-être plus critique, sans résoudre le problème jusqu'à plus ample informé, denoter avec soin les analogies.Trop de renseignements manquent encore pour établir les influences avec quelque certitude.

3° *Les Pères.* — Un étude complète de l'exemplarisme exigerait qu'on examinât à la fois la doctrine patristique : 1. de l'intelligence divine; 2. des idées divines; 3. du Logos; 4. de l'image de Dieu dans l'homme et dans le monde. On trouvera plus haut ce qui concerne spécialement le Logos. Nous noterons uniquement ici les textes qui accusent une dépendance spéciale du platonisme.

Saint Irénée, *Cont. hær.*, L II, c. Xlv, n. 3, *P. G.*, t. VH, col. 751, a signalé l'influence de l'exemplarisme sur les rêveries gnostiques.Si les paradigmes ou exemplaires, répond-il, subsistent indépendants, il devient nécessaire d'admettre une série infinie d'exemplaires se copiant l'un l'autre; si l'abîme a pu les tirer de lui-même, pourquoi le démiurge ne le pourrait-il *pas? Ibid., c.* xvt, n. 1 sq., col. 759. Combien il est plus sùr et plus exact de confesser de suite la vérité : un créateur unique qui s'est donné lui-même son exemplaire. *Ibid.*, n. 3, col. 760; cf. c. vu,en entier, col. 726 sq.; c. ιιι,η. 1, 2, col. 717 sq.; L V. c. xvt, η. 1, 2, col. 1167.

A la suite du saint évêque, Terlullien constate le lien de parenté entre Platon et la gnose : la préférence donnée au monde intelligible a conduit à mépriser le monde sensible. *De anima, c. xvm, P. L.,* t.n,col.678sq. Lui-même d'ailleurs admet les idées : *voluit enim Deus et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus, paradigmate platonico melius. Ibid.,* c. XLin, col. 723.

Le pseudo-.Iustin, pour son compte, estimait que Platon avait puisé sa théorie dans l'Écriture, Exod., xxv, 9. 40; Ps. cxm, 16; *Cohort, ad grau·.,* n. 29, 30, *P. G.,* t. vi, col. 296; il signalait le désaccord sur ce terrain entre Platon et Aristote. *Ibid.*, n. 6, col. 253.

Même opinion chez Clément d'Alexandrie. Le philosophe a pris à Moïse sa conception de Dieu « lieu des idées », *Strom.*, V, xi, *P. G.*, t. tx, col. 112; xtv, col. 137 sq.; νοῦ δέ χώρα ιδεών, νου δέ ὁ Θεὸ , IV,XXV, t. vm, col. 1364. La pensée d'Origène marque un effort de spéculation plus personnel. Tout a été fait par le Verbe, mais « c'est sans lui que le néant a été fait ». En effet, point d'idées « pour le péché ni le mal, car le mal, au dire de certains Grecs, n'est rien de subsistant ». 7>, *Joa.,* torn, il, n. 7, *P. G.*, t. xiv, col. 135 sq. Et pourtant, en un sens, puisque le mal suppose le bien, et puisque le péché suppose la Loi, on peut dire que tout a été fait en Lui. *Jbid.*, n. 9, col. 140. Ailleurs, *In Joa.,* t-jm.i, n. 22, col. 56, il reprend la comparaison de l'architecte produisant en sa pensée, avant d'agir, le plan de sa maison. Puis l'audacieux penseur pousse plus loin son étude. Appuyé sur le texte des .Septante, Prov., vm, il cherche à quel titre le Christ est principe de la création. *Ibid.*, col. 56. C'est, dit-il,en tant que Sagesse, col. 57 ; et cette réponse ne mérite pas, ce semble, toutes les critiques de Petau, *De Trinitate,* I. I, c.iv, n. 4 sq., n, p. 24 sq.; L VI, c. tv, n. 6, *ibid,,* p. 310. Le nom de ı Logos », selon Origène, appartenant au Fils par relation avec les êtres raisonnables, τὰ λογικά, *loc. cit.,* col. 56, celui de Sagesse désigne bien le titre qui fonde sa relation spéciale avec la création prise dans son ensemble. Tertullien, *Adv. Praxeam,* c. v, *P. L.,* t. n, col. 160. Mais voici qui devient inexcusable : ὁ Θεὸ τα.τη ἐν ἐστι και ἁπλοῦν* ὁ δἐ Σωτηρήμώνδιάτα πολλά... πολλὰ γίνεται, *loc. cit.,* col. 57. Ce serait donc la multiplicité et la quasi-composition du Logos, qui lui donnerait cette aptitude radicale à entrer eu rapport avec la multiplicité des créatures. Ne faut-il pas voir ici l'inlluence très regrettable de la spéculation néoplatonicienne? On rapprochera de ces mêmes textes ceux de Plotin. Pour lui aussi l'Un est simple, ἁπλούστατον, II *Enn.,* l. IX, c. i, édit. Didot, p. 94, et de lui ne peut procéder que le νοῦ unique; mais ce νοῦ , bien que portant en soi tous les types et toutes les idées dans l'unité, est déjà virtuellement multiple du fait qu'il se connaît lui-même et connaît l'Un. *Ibid.*, p. 95. Il est le monde véritable, κόσμο αληθινό , celui des intelligibles ; c'est de lui que va procéder le monde composé et multiple qui est le nôtre. Ili *Enn.,1.* II, c. t, p. 118. Si Plotin reproche aux gnostiques de déformer l'exemplarisme platonicien, II *Enn.,* l. IX, c. vt, p. 98, telle est pour son compte l'interprétation contestable qu'il en donne. Ill *Enn.,* l. IX, c. i, p. 190.

Ammonius est-il l'audacieux de qui Origène tient cette opinion, ὡ ειπεῖν ἀν τινα τεθαρρηζότω , *loc. cit.,* . 57, et de qui Plotin l'a reçue? Nous la retrouverons dans l'averroïsme. Elle marque à tout le moins un grand progrès du dualisme indécis de Platon à l'unicité stricte du premier principe.

Eusébe a transcrit dans ses *Préparations évangéliques,* sur la théorie des idées, les textes de Platon, l. XI, c. XXIII, *P. G.,* t. xxi, col. 908; cf. l. XII, c. xix, col. 984, de Philon, L XI, c. xxiv, col. 912, de Clément d'Alexandrie, *ibid., c.* xxv, col. 913, el la diatribe d'Atticus contre Aristote, l. XV, c. xm, col. 1337. L'accord des vues platoniciennes avec la Bible, ici encore, lui semble l'indice certain d'un emprunt.

C'est du néoplatonisme que saint Augustin et le pseudo-Denys, dont l'inlluence sera si grande sur l'exemplarisme scolastique, recevront la théorie de Platon. Saint Ambroise la rejetait, mais, ce semble, en tant que les idées constitueraient un monde distinct du nôtre et distinct de Dieu. *De fide,* l. IV, c. tv, *P. L.,* t. xvi, col. 625, 626.

L'évêque d'IIippone traite en particulier des idées dans un passage souvent cité par les scolastiques. *Lib. quæst. i.xxxiti,* q. xi.vi, *P. L.,* t. XL, col. 30. H les définit ainsi : *Sunt namque ideæ principales formée quædam... quæ ipsæ formates non sunt... quæ in divina intelligentia continentur... et secundum eas... formari dicitur omne quod oriri et interire potest. Loc. cit.* La théorie de Platon lui parait *si certaine* qu'il a peine à croire que ce philosophe l'ait conçue le premier, car *nisi his intellectis, sapiens esse nemo potest. Loc. cit.,* col. 29. Il avait cru trouver mention du monde intelligible dans ces mots du Sauveur, *regnum meum non est de hoc mundo,* Joa., xvm, 36, cf. *De ordine,* c. xi, n. 31, 32, *P. L.,* t. xxxn, col. 993; plus tard il désapprouva cette exégèse. *Retractat.,* l. 1, . m, n. 2, *ibid.,* col. 588. Mais il met *les idées en Dieu même, non enim extra se quidquam positum intuebatur... nam hoc opinari sacrilegum est, ibid.,* col. 30; *De civitate Dei,* l. XII, c. xxvi, t. xi.i, col. 376, *ubinisi apud ipsum, apud quem Verbum erat. De Gen. ad litt.,* l. V, c. xm, n. 29, t. xxxiv, col. 331. Il ne discute même pas la question de savoir si Platon les mettait aussi dans l'intelligence divine : vraisemblablement, bien qu'il connût le *Timée,* il l'avait lu à travers les explications alexandrines. Pour justifier ces vues, rien qu'un *argument de bon sens : Quanquam sufficere debeat, ut quisque... inconcusse credat quod Deushæc omnia/ecerit, non opinor eum esse tam vecordem, ut Deum quod non noverat fecisse arbitretur. De Gen. ad Hit.,* l V. c. xm, n. 33, *P. L.,* t. xxxiv, coi. 333. Affirmer le contraire serait dire que Dieu crée à l'aveugle : *quis αν· deal dicere Deum irrationabiliter condidisse : Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Lib. quæst. Lxxxill, loc. cit., coi. 30; De Gen. ad litt., loo. cit.,*

col. 331.333. Le saint docteur confirme sa pensée par une comparaison tirée de l'activité humaine. *In Joa.,* tr. I, c. i, n. 9, *P. L.,* t. xxxv, col. 1384. Toutes ces idées *sont en Dieu dans l'unité,* car il est simple; et les choses, identifiées ainsi quant à leurs types avec l'essence divine, sont en Dieu plus parfaites qu'en elles-mêmes. *De civitate Dei,* l. XI, c. xxtx, *P. L.,* t. xi.t, col. 343. Cf. Proetus, *Instit. theolog.,* c. cxxtv, édit. Didot, p. xci. Remarque profonde, par ou saint Augustin corrige ou précise le platonisme et répond aux difficultés de saint Ambroise : les créatures dans le Verbe *ne sont pas créées niais engendrées, non facta sed genita, De Gen. ad litl.,* I. II, c. vm, n. 16. *P. L.,* t. xxxtv, col. 269; cf. c. vi, n. 12, col. 268. Il semble admettre pour l'âme purifiée *certaine possibilité de contempler les idées, quarum visione /it beatissima, Lib. quæst. Lxxxttt,* q. xlvi, *P. L.,* t. xi., col. 31 ; cf. Plotin, IV *Enn.,* l. IV, c. t sq., édit. Didot, p. 221; mais il le nie. *De Gen. ad lilt.,* l. V, c. xvt, n. 34, col. 333.

La théorie de l'exemplarisme est ainsi résumée dans Boéce, *De consol, philos.,* 1.III, metr. tx, *P. L.,* t. i.xtti. col. 758 :

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique in *imagine formans.*

Nul, pas même saint Augustin, n'a pénétré d'une vue plus profonde et ne s'est mieux assimilé ce qu'il y avait de meilleur dans l'exemplarisme alexandrin, que le pseudo-Deuys. Cf. Petau, *op. cit.,* I. IV, c. xi, xn, . 190 sq. ; cf. l. I, c. xm, § 9 sq., p. 81 sq. Nous aurons l'occasion de renvoyer à ses écrits en exposant les thèses médiévales. Dubois, *op. cit.,* t. i, part. Ill, l. I, . n, m.

4° *Les scolastiques.* — L'Ecole aura pour les élaborer outre les belles pages de saint Anselme, *Monolog.,* c. tx sq., xxtx sq., *P. L.,* t. clviii, col. 157 sq., 182 sq., les textes du pseudo-Ar>'opagite, de saint Augustin, ceux d'Aristote et les commentaires de saint Thomas. L'averroîsme arabe la pressera d'étudier le problème en reprenant à son compte, pour expliquer l'origine du fini, la solution néoplatonicienne des intermédiaires. C'est là le point délicat de l'exemplarisme et on ne pourrait esquiver la difficulté.

1. *Existence des idées.* — Les docteurs voient dans cette doctrine, avec saint Augustin, une pure conséquence de ce fait que Dieu est intelligence. S. Anselme, *Monolog.,* c. tx, *P. L.,* t. clviii, col. 157; *quia mundus non est casu factus,* S. Thomas, *Sum. theol.,* I», q. xv, a. 1 ; *Cont. genl.,* I. I, c. L, n. 2. *non ignorans agit. De ventate,* q. m, a. 1. En ce dernier endroit se trouvent réunies presque toutes les autorités invoquées par l'École. *A rlifex non potest producere nisi præcognoscat.* S. Bonaventure, *In IV Sent.,* 1.1, dist. I, p. I, a. 1, q. i, object. 3; cf. l. I, dist. XXXV, XXXVI. Sur ce point accord complet, S. Bonaventure, *Opera,* Quaracchi, t. 1, p. lX12, *scholion.*

Les difficultés commencent dès qu'il s'agit de donner â cette théorie une expression plus philosophique. Sous ces mois « Dieu crée d'après ses idées » se cacherait un anthropomorphisme inacceptable, si après avoir prouvé par analogie avec l'activité des êtres intelligents que Dieu a son modèle, on n'essayait pas de déterminer comment on peut concevoir dans l'infini la notion de cause exemplaire. On dit donc :

2. *Les idées sont en Dieu, Urées de lui-même, et Dieu même.* — C'est une première conclusion qui s'impose, â faute de concevoir Dieu comme dépendant de quelque chose hors de soi, et d'admettre quelque réalité subsistant indépendamment de lui. L'ouvrier humain emprunte à l'expérience les éléments de ses créations, *componendo partes quas ex rebus cognitis in memoriam attraxit,* S. Anselme, *loc. cit., c.* xi, col. 160; Dieu ne s'inspire que de soi-méme. Nouvelle différence : si l'on ne veut porter atteinte à l'absolue simplicité de l'infini, en supposant en lui des déterminations multiples analogues à celles que nos pensées introduisent en nous, il faut dire que les idées ne sont en rien distinctes, quant à leur réalité, de l'essence divine. En Dieu, le principe de l'action immanente, l'action elle-même et son terme sont une seule immuable réalité. « Et de la sorte les idées, *forma· rerum,* sont éternelles parce qu'elles sont Dieu. Et si Platon l'a conçu ainsi, il faut l'approuver; c'est là ce que lui fait dire saint Augustin, *et sic imponit ei Augustinus.* S'il a été plus loin, *ut imponit ei Aristoteles,* sans nul doute il a erré... car, comme dit le Philosophe, des formes hors de Dieu, séparées des individus, n'ont d'utilité aucune ni pour l'action ni pour la connaissance. « S. Bonaventure, *In IV Sent.,* I. II, dist. I, p. t, a. 1, q. I, ad S0"l. Ainsi tous les scolastiques prennent-ils parti pour Aristote et saint Augustin contre Platon. S. Thomas, *Sum. theol.,* I*, q. xv, a. 1, ad 2"m; *Cont. genl.,* l. I, c. i.i. n. 2; c. lu ; Scot, *In IV Sent.,* I. 1, dist. XXXV, q. I; dist. Ill, q. iv.

3. *Les idées, selon leur notion propre,* formaliter, *sont Tessence divine en tant qu'imitable.* — Si l'on demande, non plus à quelle réalité physique, *entitalive,* mais à quelle essence ou concept, */ormaliter,* et par conséquent à quel aspect ou perfection spéciale de l'essence divine correspond notre terme d'idée, saint Thomas répond que l'idée n'est point cette essence précisément en tant qu'essence, *non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. De veritate,* q. ni, *De ideis,* a. 2. Dans l'essence il n'y a rien que l'être simple, un seul acte et une seule note. Mais si l'intelligence divine considère cette essence suivant toutes les perfections qui lui conviennent, elle l'atteint comme participable â tel ou tel degré : ce degré, c'est précisément le concept de telle ou telle créature, *et ideo ipsa divina essentia coinlelleclis diversis proportionibus rerum ad eam est idea uniuscujusque rei. Ibid.* Cf. *Sum. theol.,* 1·, q. xv, a. 2, in c. et ad 1“”; *Cont. gent.,* l. I, c. liii, i.iv. L'idée c'ast donc l'essence connue en tant qu'imitable. Telle est aussi, ce semble, l'opinion de saint Bonaventure. Cf. Trigosus, *Summa,* q. xi, a. 3, dub. il Au contraire, Barthélemy de Barberiis, *Cursus theol.,* I.disp. V. q. it, VI, prétend constater quelque divergence. Cf. S. Bonaventure, *Opera,* Quaracchi, 1.1, p. 602 Sur l'essai de conciliation de .luvénal d'Anagni, cf. Couailhac, *Doctrina de ideis divi Thomæ divique Bonaventuræ conciliatrix,* in-8«, Paris, 1897.

Scot, considérant qu'une relation suppose un terme, ne veut pas définir l'idée l'essence divine selon ses relations aux créatures, puisque la créature n'existe pas encore; il la définit : « les créatures elles-mêmes, selon leur caractère d'être possible, connues dans l'intelligence divine. » *In l V Sent.,* l. I, dist. XXXV, q. 1; l. IV, dist. L, q. m, n. 4; cf. S. Bonaventure, foc. cil.; Kleutgen, *Philosophie scolastique,* diss. VI, n. 582. 583, trad. Sierp, t. m, p. 96 sq. A cette manière de voir peuvent se ramener Durand, *In IV Sent.,* I. 1. dist. XXXVI, q. ni, et bon nombre de nominalistes.

Cela n'empêche pas l'accord sur les points essentiels : existence des idées, rôle, indistinction absolue de leur être et de l'essence divine.

4. *Les idées, quant à leur origine, ont leur fondement premier dans l'essence divine.* — Ayant exposce que sont proprement les idées, */ormaliter,* si l'on cherche à concevoir quel principe ou quelle opération les constitue, *causaliter* ou *principialive,* dans leu· existence de cause exemplaire, on peut dire qu l'essence divine est leur fondement premier, *remote.* l'intelligence leur constituant définitif et immédiat. *proxime.*

L'essence divine, en tant que telle, ne contient qu virtuellement, éminemment, l'idée de toutes choses .

ce ne sont pas en elle des notes distinctes. Que dire en effet de l'Acte pur? Parce qu'il est l'infini, il possède infiniment toutes les perfections imaginables; parce qu'il est simple, il les contient sans différentiation de l'une à l'autre, dans l'unité absolue. En lui donc préexistent identifiés tous les contraires, voir Augustin *(Saint),* t. i, col. 2346; συνειλημμένω: zal ἐνιαίω , pseudo-Denys, *De div. nom.,* c. v, n. 6. *P. G.,* t. lit, col. 820; μονοε-.δώ ζαΐ ἡνωμένω , *ibid.,* n. 7, col. 821 ; cf. n. 9, 10, col. 824, 825; *omnia in se præhabet... non secundum compositionem, sed secundum simplicissimam unitatem.* S. Thomas, *In Dionys.,* c. v, lect. in, Paris, t. xxtx, p. 508. C'est qu'en effet toutes les perfections imaginables s'opposent entre elles non par ce qu'elles ont de perfection, mais par ce qu'elles ont de limite. Ainsi les nombres ne sont-ils pas opposés entre eux par l'affirmation de quantité, qui leur est commune, mais par leur limite, par la détermination de *telle* quantité, qui les oblige à n'étre que 8, 9, 40, respectivement et les oppose en les distinguant. Chacun d'eux, élevé à l'infini, prend donc ce qui l'opposait aux autres, sans diminuer ses qualités propres. Ainsi au degré infini, si l'on peut dire, toutes les perfections imaginables se fondent dans l'unité.

On voit comment cette manière de concevoir se rapproche et se différencie de celle des néoplatoniciens, *quos mullum in hoc opere Dionysius imitatur,* S. Thomas, *loc. cit.,* c. v, lect. i, p. 500, et de celle de Hegel. Tous les contraires sont en Dieu, si l'on veut, non dans la confusion, mais dans l'unité, non dans l'indétermination, mais au *summum* de l'actualité. Dieu n'est ni vie, ni intelligence, ni essence, mais survie, surintelligence, suressence; n'étanl rien comme nous il est vraiment tout ce que nous sommes avec surcroît. Pseudo-Denys, *De div. nom., c.* tv, n. 3, col. 697; S. Thomas, *loc. cit.,* c. iv, lect. n, p. 431. La limite est principe négatif, cause il est vrai de differentiation, et, en ce sens impropre, cause de détermination, mais non constituant physique de l'être; partant, elle n'est requise en Dieu ni pour le constituer ni pour l'individuer. Ce qui individuera l'absolu, ce n'est plus l'imperfection, qui l'empêche d'être tout ce que sont les autres, mais son excellence, qui fait de lui l'L'n, rUnique, parce qu'il est l'infini, *unde commentator dicit quoti causa jtrima ex ipsa puritate sute bonitatis ab omnibus altis distinguitur et quodammodo individualttr.* S. Thomas, *Cont. gmt.,* l. I, c. xxvi, n. 2; *De potentia,* q. I, a. 2, ad 7"m; *Quodlib ,* VII, a. 1, ad 1"m.

Dans celle essence d'une perfection infinie, il n'y a donc actuellement, qu'on excuse ce terme, qu'un seul modèle tout préparé, puisqu'il n'y a qu'une seule note actuelle. La copie, c'est le Verbe, qui traduit à Dieu l'être divin. Ce type excepté, tous les autres ne sont dans l'essence divine qu'en puissance, de même que dans une lumière très vive toutes les clartés inférieures sont concevables, *potentia,* sans être représentées avec leur degré propre distinctement, *actu;* de même que dans une quantité donnée toutes les quantités inférieures sont connaissables sans exister actuellement à titre d'individus.

5. *Les idées, quant à leur origine, exigent l'intelligence divine pour les constituer définitivement.* — Cela semble se déduire des considérations précédentes. L'essence divine est simple : donc une seule note, un seul type. Mais l'intelligence qui considère ce modèle peut comprendre, et cela — qu'on excuse ces métaphores grossières — d'un seul coup d'œil, tout le parti qu'on en peut tirer : *ex cujus consideratione divinus intellectus adinrenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius;* chaque mode différent d'imitation est une idée différente, *in quibus pluralitas idearum consistit.* S. Thomas, *De veritate,* q. m, a. 2, ad 6"m.

Toutefois le désaccord est grand, surtout parmi les modernes, pour expliquer *comment* l'intelligence divine constitue chaque idée. Au dire des uns, l'intelligence est requise pour *constater* tous ces modes ou toutes ces idées possibles et en faire des idées actuelles. Schiffini, *Principia philosophica,* in-12, Turin, 1886, p. 646, n. 605; Urraburu, *Ontologia,* in-8», Valladolid, 1891, p. 677, n. 243; llontheim, *Theologia naturalis,* in-8», Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 74I, n. 950. Selon les autres, elle est requise même pour *déterminer* les notes individuelles. Palmieri, *Institutiones philos.,* in-8», Rome, 1876, th. xxni, p. 169 sq.; Piccirelli, *De Deo,* in-8», Paris, 1885, p. 223; van der Aa, *Ontologia,* in-8», 2» édit., Louvain, 1888, prop, xxin, p. 159.

Il semble aux partisans de cette dernière opinion, qu'il n'y a pas d'idées particulières, *exemplar formale,* si l'esprit n'a rien déterminé dans cette note uniquique représente l'essence divine : c'est un modèle suggestif, si l'on veut, mais il n'y a pas encore de types distincts d'imitation. Le regard de Dieu s'arrêtant à tel degré d'imitation distinguerait par là tel type individuel. Suivant quelques auteurs, la volonté intervient même pour associer diversement ces notes primitives, comme la volonté de l'artiste humain combine ses différents éléments. On argue ainsi de nécessités logiques. D'autres philosophes arguent de la dignité et de la toute-puissance divines. Il leur parait impossible d'admettre des types éternels que Dieu, en quelque sorte, trouverait tout formés. Il ne reste au créateur « que le seul mérite de l'exécution ». Th. Reid, *Essai sur les facultés intellectuelles,* IV, c. il, trad, franç., Paris, 1828, t. iv, p. 145. s Certainement, il ne fait rien de plus qu'un tailleur lorsqu'il revêt un homme de son habit, » Gassendi, *Objections contre la* Ve *méditation,* et M. Janet, à qui nous empruntons ces citations : « Dans l'hypothèse de l'exemplarisme, Dieu montrerait en créant moins d'invention et de génie que le plus médiocre des artistes. » *Causes finales,* p. 561. Le même auteur conclut à une création *idéale* des types, avant la création concrète, *historique,* des choses.

Aux difficultés logiques les partisans de la première opinion répondent d'ordinaire : *a)* que l'intelligence ne crée pas son objet, ne le détermine pas, mais le suppose déterminé; *b)* que de fait, avant tout acte d'intelligence divine, sans qu'il y ait dans l'essence divine la moindre détermination, chaque type a ce qu'il faut pour être individué. En effet l'infini, du seul fait qu'il existe, pose comme possibles tous les degrés d'être, et chaque degré correspond à une imitation bien caractérisée de l'essence divine, précisément parce que — note simple ou collection de notes — il vient à tel rang de perfection dans l'échelle des êtres possibles.

A l'autre classe de difficultés ils répondent que c'est une perfection pour Dieu de poser tous les possibles comme possibles du seul fait de son existence, comme c'en est une pour la lumière d'éclairer nécessairement. C'est parce qu'il est l'Être dans sa plénitude, qu'il fonde toute possibilité de participation, et tous degrés de participation à l'existence. Et cela ne crée pour lui aucune sujétion humiliante, puisqu'il n'est nécessité à créer ni le plus ni le moins parfait des individus ou des mondes.

Cette *création idéale,* qu'on lui attribue pour exalter son excellence, le ravale en fait à la taille des artistes humains : c'est faute de pouvoir *lire* d'une seule intuition tous les types possibles, qu'ils doivent *composer* péniblement les leurs à chaque œuvre nouvelle. On devra dire — car on ne veut pas que l'intelligence ou la volonté divine crée la possibilité interne des types — qu'ayant connu de manière indéterminée, *in confuso.* que quelque chose était possible, au lieu de voir d'un seul coup d'œil, *in individuo,* tous les possibles, Dieu s'est comme mis à l'œuvre pour créer l'idée de ligne, puis l'idée de triangle, puis l'idée de polygone. Est-ce

bien le relever que l'obliger â ce processus? Ne se trompe-t-on pas, par ailleurs, sur ce qui fait la joie et la dignité des créations idéales de l'art : sentiment de la puissance personnelle, plaisir de l'activité exercée, satisfaction de connaître un beau type de plus? Tout cela se trouve, moins les imperfections, dans l'acte de l'intelligence inlinic qui s'atteint comme la source nécessaire de toute possibilité d'être, qui connaît tous ces degrés de possibilité distinctement, et parce qu'elle est nécessairement toute perfection, nécessairement.

Au surplus, si l'on écarte avec soin de Dieu tout processus discursif et toute succession de puissance et d'acte, si l'on veut simplement distinguer des instants de raison, ces opinions sont certainement conciliables avec le dogme. Libre à chacun d'abonder dans son sens.

Autre est encore la question de savoir si les idées ou exemplaires relèvent de ce que nous nommons en nous connaissance directe, ou de ce que nous appelons connaissance réllexe. Ne peut-on dire que Dieu connaissant tous les possibles — connaissance directe — possède en lui de ce chef les exemplaires des choses? Est-il nécessaire que Dieu revienne en quelque sorte sur sa connaissance et sache qu'il porte en lui ces idées? Non, ce semble; le type existe comme idée actuelle, s'il est actuellement pensé; oui. s'il n'y a à proprement parler de cause exemplaire qu'au moment ou l'idéal dirige l'artiste. L'ouvrier, quand il agit, contemple son idée pour se guider — connaissance réllexe.

En fait, toutes ces études n'ont d'autre but que de rechercher comment on peut parler de Dieu par analogie avec l'activité humaine. Pour éviter de tomber dans l'anthropomorphisme, il convient de se rappeler sans cesse les corrections que réclame la simplicité parfaitede l'Être infini.

6. *Les idées sont dans le Verbe el engendrées avec lui.* — C'est par ces considérations surtout que la scolastique dépasse l'exemplarisme néoplatonicien, en substituant le Fils de Dieu â l'intelligence premiere de Plolin ou au monde intelligible de Platon. Avec celte notion d'une seconde personne en Dieu, distincte comme hypostase, identique comme nature, le mystère entre, il est vrai, dans l'exemplarisme : mais aussi disparaissent les contradictions d'un acte d'intellection inadéquat à son principe el d'une intelligence première à la fois finie et infinie pour répondre à sa mission.

Il faut dire, au jugement de l'École, non seulement que le monde intelligible est en Dieu, mais encore qu'il n'est pour tous les intelligibles, Infini ou finis, qu'un acte unique et simple, *uno igitur eodem Verbo dicit seipsum et quæcumque fecit.* S. Anselme, *Monolog.,* c. xxxnt sq., *P. L.,* t. ci.vm, col. 187 sq. Le même Verbe, la parole unique qui exprime au Père son essence, lui exprime aussi toutes les idées. S. Thomas, *De veritate,* q. iv, a. 4. Le même acte éternel représente â Dieu tout ce qui existe de connaissable, l'essence divine comme premier intelligible, et tous les intelligibles qu'elle fonde, c'est-à-dire les idées des choses, *hinc qui negal ideas esse, negat l'ilium Dei esse.* S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l I, dist. VI. q. ni. En conséquence, procédant du même acte d'intelleclion que le Verbe, les idées ne sont ni créées, ni faites, mais engendrées comme lui. S. Augustin, *De Gen. ad lilt.,* I. II, c. vin, n. 16, *P. L.,* t. xxxiv, col. 269; S. Anselme et S. Thomas, *loc. cil.* De ce chef, le Verbe a donc un titre spécial à ce que la création lui soit attribuée : il est l'idéede toutes choses. S. Thomas, *ibid.,* q. iv. a. 5; Petau, *De Deo,* 1. IV, c. Xi, § 8, t. t, p. 197 sq.

7. *Les idées sont multiples.* — Deux choses sont également certaines. L'Infini ne peut rien ignorer sans imperfection, ni rien connaître de précis que suivant ses notes individuelles; il connaît donc tous les tvpcs possibles d'êtres — multiplicité des idées *ex parte connotatorum ;* par contre, il ne peut pas sans déchoir de sa simplicité les connaître par des modifications proportionnées de son essence — unité de toutes les idées *ex parle Dei.* Le terme de Pacte est multiple, l'acte lui-même est simple, *multiplex secundum rationem intelligendi.* Par là encore les docteurs du moyen âge s'opposent à la théorie averroïste qui ne plaçait en Dieu qu'un concept unique. S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. I, dist. XXXV, Quaracchi, 1.1, p. 599 sq.; S. Thomas, *De veritate,* q. lit, a. 2, *non sequitur quod ideæ sint imcquales sed inæqualium. Ibid.,* ad 5"". Ils appuient cette conclusion sur un raisonnement obvie : si Dieu n'a qu'une seule idée tout le reste arrive sans sa connaissance, *lota distinctio creaturæ casualiter accidet.* S. Thomas, *loc. cit.* Ainsi se séparent-ils encore de la théorie bien indécise du platonisme, qui ne semblait admettre d'archétypes que pour certaines classes d'êtres. Jusqu'à la matière, même chez Albert le Grand, *Summa,* part. II. tr. I. q. iv, m. I, a. I, partie. 4, in-fol., Lyon. 1651. p. 41. et saint Thomas. *De veritate,* q. m, a. 5. ad 1um ; *Sum. theol.,* I", q. xv, a. 3, ad 3"", tout a son paradigme en Dieu. Cf. *De veritate, ibid.,* a. 5-7.

Quelle que soit la difficulté de concilier ainsi deux affirmations qui s'excluent, quand il s'agit d'intelligence finie, on concevra cependant que ce n'est pas chose impossible, pour cette raison qu'il faut invoquer si souvent, quand il est question de la cause première : *un acte* infini, dans son unité, doit équivaloir à la multiplicité de tous les actes finis. Heste, il est vrai, la difficulté de concevoir comment *une seule image,* l'essence divine, où ne se trouvent ni limitations, ni déterminations actuelles, mais une note unique, peut donner occasion de connaître en soi une infinité d'images ou représentations déterminées. On s'essaie à l'imaginer par des comparaisons. « La lumière, dit le pseudo-Denys, pour connaître les ténèbres ou les degrés inférieurs de clarté, n'a pas besoin de sortir d'elle-inéme. Il lui suffit de concevoir ce que serait un être plus ou moins privé de son propre éclat : οὐκ ὀίλλοΘεν εἰοώ το σκότο η ἀπο τοῦ φωτό . Ainsi la divine Sagesse, en se connaissant, connaît tout, l'être matériel sans la matière, les êtres distincts sans division, le multiple dans l'unité, ὡ ἐξ εαυτοὐ ὀντα και ἐν ἑαυτῷ προϋφεστηκότα. » *De div. nom.,* c. VU, n. 2, *P. G.,* t. ni, col. 869; cf. c. v, n. 6, *ibid.,* col. 820; Albert le Grand, *Sum.,* part. I, tr. XIII. rn. il, a. l, p. 317. Dieu n'étant pas limité à représenter uneseule chose, comme la copie qu'on tire d'un original, mais étant le premier archétype de l'être, domine et contient tous les types d'êtres, *similitudo exprimens, non. impressa nec expressa,* S. Bonaventure, *In IV Sent.,* I. l, dist. XXXV, a. l, q. It; *quia infinitum et immensum ideo extra omne genus. El hinc est quod existens unum potest esse similitudo expressiva multorum. Breviloquium, i, 8.* Ou encore, explique saint Thomas en s'appuyant sur Aristote, il en vades essences comme des nombres. On connaît les nombres inférieurs dans les supérieurs par soustraction ; ainsi des essences : *nam una differentia addita vel substracta variat speciem :* en niant de l'homme la vie raisonnable, je connais la vie animale. Ainsi l'Être infini peut-il connaître en soi tous les êtres possibles selon qu'ils approchent de sa perfection ou s'en éloignent. *Cont. gent.,* I. I, c. i.iv.

8. *La limite, l'imperfection, le mal et leur cause exemplaire.* — De toutes les objections philosophiques qu'on peut faire à l'exemplarisme et même au dogme entier de la création, celle-ci est assurément la plus profonde : comment peuvent provenir de l'infini le fini, le multiple, l'impartait et le mal? Et si Dieu ne produit rien qui n'ait en lui son idée propre, quelles peuvent être les idées de ces réalités, et quel leur fondement dans la perfection divine?

Si le mal est considéré comme une substance, le problème ne peut se résoudre que par le dualisme et c'est un système contradictoire. Pratiquement, cette solution était exclue par la Bible déclarant que tout était l'œuvre d'un Dieu unique et que tout était bon et très bon. Gen., i, 10, 12, 31; cf. Platon, *Timée,* 37 *c,* édit. Didot, t. n. p. 209. La solution philosophique restait à trouver. Il arrivera à Origéne d'assimiler le mal dans la création aux déchets inévitables dans une grande bâtisse. *Cont. Celsum,].* VI, c. l.v, *P. G.,* t. XI, col. 1384. La réponse est inacceptable. On remarquera qu'il ne suffit pas d'expliquer le désordre de détail par une ordination supérieure, la multiplicité des êtres par un dessein spécial de la providence. Il faut en effet qu'une chose soil possible avant qu'on puisse la vouloir, et comme la possibilité exige une cause exemplaire en Dieu, répondre en assignant une cause finale n'est pas résoudre le problème. En fait, â l'époque patristique comme à l'époque scolastique, c'est une confusion qui fut souvent faite : on explique le mal moral par la liberté, le mal physique par une utilité d'ensemble, la multiplicité par la beauté de l'ordre. La réponse de fond, au moins chez les premiers docteurs du moyen âge, est souvent plutôt touchée que mise en lumière; elle est noyée dans des considérations accessoires.

Le principe de solution avait été donné par Aristote : le mal est une privation du mieux. Le néoplatonisme l'avait développé : tout être est bon en Jant qu'être, défectueux en tant que mêlé de non-être, c est-â-dire de limile. Plotin. I *Enn.,* I. VIII, e. I sq.. édit. Didot, p. 40 sq.; Ill *Enn.,* I. Il, c. tv, p. 120 sq. Restait â expliquer cette origine de la limite : le néoplatonisme ne l'a pas fait. Il a beau dire que ce qui procède ne peut jamais égaler ce dont il procède, et que l'intelligence première esl de ce chef inférieure à l'Un ; c'est là précisément ce qu'il fallait prouver. III *Enn.,* I. VIII, c. vu, vni, édit. Didot, p. 187 sq. Un panthéisme émanatif devait rencontrer à cette preuve de spéciales diflicultës. Ç'a été le grand progrès des docteurs chrétiens et notamment de saint Augustin de résoudre le problème par le double Bogine de la trinité et de la création. Dieu donne sa mesure dans la génération immanente qui produit le Fils, et cette intelligence première lui est égale précisément parce qu'elle est l'acte éternel par lequel il se connaît adéquatement tel qu'il esl. Mais dans toute production *ex nihilo,* il y a impossibilité absolue de réaliser autre chose qu'un être imparfait.

La raison, unique au fond — c'esl l'excellence de l'infini — peut se présenter de double manière : du côté de l'infini, c'est ce fait qu'étant *Tout,* il exclut de par sa perfection la possibilité *d'un égal* en dehors de soi; du côté de l'essence créée, c'est ce fait que n'étant n'en *de soi, ex nihilo,* elle ne peut avec cette tare essentielle recevoir autre chose que des perfections également mêlées d'imperfection. Ainsi toute création est forcément limitée, parce qu'elle implique quelque chose de distinct de Dieu, quelque chose qui commence *ex nihilo.*

a) De cause exemplaire de· ta *limite,* il n'y en a pas et il ne peut y en avoir, car la limite en tant que telle n'est pas une réalité positive; mais il y a en Dieu une perfection, et c'est son infinité, qui exclut toute possibilité d'un autre infini. Si l'image créée est donc imparfaite, ce n'est pas la faute de l'archétype ou du cachet infini qui l'imprime, mais de la cire qui ne peut en recevoir l'empreinte adéquate. Pseudo-Denys, *De 'Hr. nom., c.* π, n. 6, *P. G.,* t. ni, col. 611. Cf. Albert le Grand, Sum. *theol.,* part. II, tr. l, m. Ill, a. 2, ad 4"·", citant Proclus,· ad 6"", *actus creationis a creante non nabet distinctionem nec pluralitatem, sed potius abeo urca quod est, ibid.,* ad 1lu™, Lyon. 1651, p. 16; cf. I», tr. XIII. m. il, t. XVII, p. 316 sq.; *e/fectus nequii eequari virtuti ipsius causa; prima:,* S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. Il, dist. I, p. n, a. 1, q. l, It; cf. I. I, dist. VIII, p. π, a. 1, q. II, ad 1liro, *ipsa ratio crcati repugnat infinito... ex hoc ipso quod /it ex nihilo.* S. Thomas, *De potentia,* q. l, a. 2, ad 4"m.

Après avoir établi ainsi que la limite est un mal métaphysiquement nécessaire, on prévoit la réponse que les scolastiques pouvaient donner aux problèmes connexes.

b) Pourquoi ta *multiplicité* des êtres? — Parce que, s'il est impossible qu'un seul reproduise l'infinie perfection, il devient convenable, Dieu créant pour sa gloire, qu'un grand nombre en traduise chacun pour sa part quelque aspect : le nombre doit suppléer â l'imperfection et à l'impuissance de chaque type, *quia per unum ad finem universi devenire non potuit,* Albert le Grand, *Sum. theol.,* part. II, tr. I, m. Ill, a. 2, . 15; *imago increala quæ est perfecta est una tantum; sed nulla creatura repraesentat perfecte exemplar... et ideo potest per plura repræsentari.* S. Thomas, *Sum. theol.,* I", q. xi.vn, a. 1; *Coni, geni.,* l. II. c. xxxix-xi.vi. Ainsi la multiplicité en tant qu'elle argue une imperfection n'a point en Dieu de cause exemplaire propre, mais elle a sa raison suffisante dans l'unicité de l'infini, qui exclut tout égal, et dans la multiplicité virtuelle de ses perfections, que nul fini ne peut traduire, même s'il est reproduit en nombre, et à plus forte raison, s'il est seul.

c) *Le mal* non plus, n'étant rien de positif, n'étant « ni un être, ni rien dans les êtres », pseudo-Denys, *De div. nom.,* c. tv, 34, *P. G.,* t. ni, col. 733, n'a pas et ne peut pas avoir de cause exemplaire, *cum aliquid dicatur-malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit.* S. Thomas, *De veritate,* q. III, a. 4. Par ailleurs, il est une conséquence de la limite : c'est parce qu'elles sont limitées que les créatures sont passibles dans leurs actions et réactions réciproques — mal physique — que les volontés libres sont muables et peccables — mal moral. Ainsi le mal métaphysique, la limite dans l'être, est le fondement dernier du mal physique et moral. Mais le mal lui-même suppose le bien, comme la maladie suppose la vie, et en ce sens le mal a la raison de sa possibilité dans la possibilité de l'étre et du bien. Il faut renvoyer sur ce point aux pages profondes de Proclus et du pseudo-Denys, *De div. nom., c.* iv, n. 18-34, *P. G.,* t. m, p. 713 sq., ainsi qu'auxeommentaires du docteur angélique. *In Dionys.,* . iv, lect. xm sq., Paris, t. xxix, p. 463 sq. Cf. S. Augustin, *De natura boni, P. L.,* t. xlii, col. 551-572; S. Thomas, *Cont. gent.,* I. III. c. x sq., Paris, t. xn, p. 264 sq. Que l'on recherche ensuite pourquoi Dieu a produit tels types imparfaits plutôt que tels autres, et préféré à tel autre le mélange actuel des biens et des maux, c'est une étude qui relève de la providence et de la cause finale; nous n'avons pas â la traiter ici. Il suffit de montrer comment Dieu peut être la cause exemplaire de l'imparfait et du fini.

9. *Causalité des idées.* — Quelle inlluenceappartient aux idées dans la création des êtres? Le seul fait que Dieu porte en lui les types de tous les possibles et que les possibles cependant n'existent pas tous prouve que les idées ne sont pas causes efficientes par elles-mêmes. « Il ne suffit pas que l'artiste ait conçu son idée, pour que la statue soit produite. Il faut de plus qu'il se décide à la reproduire dans la pierre. » De Régnon, *op. cil.,* I. V, c. iv, p. 361. Les scolastiques concluent dans le même sens : les idées ne sont causes efficientes qu'unies à la volonté divine.

Quelle est la nature de leur inlluence? Elles représentent un type à l'image duquel l'agent va mod< er Fellet : en ce sens leur causalité peut se rapprocher de la causalité formelle: elles sont des formes, niais extérieures â l'ellet. Ce type ou modèle agit sur l'agent : il

le sollicite parson charme â produire l'effet; puis quand l'agent s'est décidé à produire, il le dirige jusqu'à ce que la reproduction soit parfaite. Sans cause exemplaire la cause efficiente n'agirait pas. En ce sens son influx peut se rapprocher de la causalité efficiente : *ita et exemplar, quatenus est forma artificis qua operatur, ad effidentem causam pertinet.* Suarez, *Disp, metaph.,* disp. XXV, sect. n. n. 2.

Les auteurs sont frappés tantôt par l'un, tantôt par l'autre de ces aspects, cf. Vasquez, *In* 7am *div. Thomæ,* disp. LXXIJ ; Ruiz, *De scientia Dei,* disp. LXXXH.

Thomassln, *Dogmata theologica,* 1.i,e. xi sq., in-fol., Venise, 1730, p. 121 sq. ; Petau. *De Deo,* 1.1V, c. IXsq., p. 187sq.: Dubois, *op. cit.,* t. I, I. II, III, p. 579-896.

vu. *fin de* LA *création.* — 1° *Le problème.* — Le mot *fin* dans le langage courant reçoit des acceptions multiples; occasion de confusion à laquelle l'École tente d'échapper par une classification méthodique des sens. Il peut désigner : 1. le terme objectif visé, *finis qui [intenditur];* 2. la satisfaction subjective cherchée dans l'aclion, *finis quo [movetur* ajens]; 3. le sujet à l'avantage de qui l'agent travaille, *finis cui [fit* optes]. Distinction équivalente : 1. la fin de l'ouvrier, *finis operantis ;* c'est le résultat qu'il se propose d'atteindre; 2. la fin de l'œuvre, *finis operis :* c'est le but que l'ouvrier lui assigne. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. II, dist. I, q. it, a. 1 sq. ; cf. dist. XXXVIII ; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* L Π, dist. I, a. 2; cf. dist. XXXVIII, a. I, q. 1-m; Lessius, *De perfect, moribusque divinis,* L XIV, c. l, η. 1 sq., in-fol., Lyon, 1651, p. 199 sq.; Suarez, *Disp, metaph.,* disp. XXIII, sect, n, Paris, t. xxv, p. 817 sq.

Au point de vue moral, le problème présent est, pour les créatures raisonnables, celui du « sens de la vie ». Toute leur activité devra s'orienter vers le but voulu de Dieu. Au point de vue métaphysique, ce problème n'est qu'une autre face de la difficulté centrale de la coexistence du fini et de l'infini. Comme elle se rencontre dans l'ordre de l'existence — comment peut-il exister autre chose, si Dieu est l'infini? — elle se présente iei dans l'ordre de la volition — comment l'infini, s'il a tout en soi, peut-il vouloir quelque chose hors de soi? La difficulté, réelle quand il s'agit de déterminer la fin de l'œuvre, *finis gui, finis operis,* est plus grande, on le voit, quand on cherche à déterminer les desseins du créateur, *finis quo, finis operantis.* C'est à cet aspect de la question que nous nous attacherons spécialement. Aussi bien l'un commande l'autre : en étudiant ce que Dieu a voulu *pour soi,* on précise ce qu'il veut *de nous.*

Pour écarter de Dieu toute idée de subordination, cerlains philosophes visés par saint Thomas, *Conl. gent.,* L 1. c. i.xxxvn; *Sum. theol.,* 1«, q. xix, a. 5, ne voulaient pas qu'on cherchât de raison au choix divin : Dieu veut parce qu'il veut. Cette solution marque bien l'indépendance de Dieu, mais n'explique ni la rationabilité de son choix, ni la possibilité d'une volition ayant pour objet le terme fini.

Dans une pensée analogue, ce semble, M. Ravaisson présente la création comme un amortissement de l'activité surabondante de Dieu. *Philosophie en France au XJX' siècle,* in-4', Paris, 1868, p. 262; mais, outre qu'il y a là une image plus qu'une explication, comme le note très bien M. Janet, *Causes finales,* p. 580 sq., l'excès répugne dans l'Absolu autant que l'indigence. A moins donc de comprendre cette formule dans un sens émanatiste, la difficulté subsiste entière.

Kant, Bayle, Hegel, Hermès, à qui répugne la conception égoïste d'un Dieu créant pour soi-même, veulent que l'homme soit la fin de la création. En fait, c'est dire *ce que* Dieu veut, non *pourquoi* il le veut; ce mouvement de l'infini vers l'extérieur reste sans explication. Il y a là une sorte de dualisme dans la volonté divine, une tendance double et divergente, qui semble en contradiction avec la simplicité souveraine de l'infini. De plus dans une telle hypothèse les peines du péché ne sauraient être que médicinales et non vindicatives, puisque c'est le bonheur de la créature qui est le terme, non l'honneur de Dieu; les peines éternelles n'ont point de raison d'etre, si ce n'est peut-être d'effrayer les hommes pendant la vie. Cf. Scheeben. *Dogmatique,* trad. Belet, in-8°. Paris, 1881, t. ut, n. 96.

La théorie de Kant est reprise par M. Janet. La fin de la création, c'est l'homme, mais la fin de l'homme, c'est la moralité, fin absolue, c'est Dieu. « Dieu a pour fin une nature dont il serait lui-même la fin. » *Op.* cit., p. 592. En dehors des objections qu'on peut faire à celte dénomination de fin absolue, la difficulté, on le voit, reste la même : Dieu s'est-il cherché dans son acte, c'est l'unité complète dans sa volonté comme dans son être, mais il semble égoïste el indigent. A-t-il cherché autre chose que soi, il n'est pas égoïste, mais il se manque à lui-même et ce mouvement divergent reste inexpliqué.

A ce problème la doctrine catholique répond : Dieu agit pour une fin — cette fin est sa propre gloire — c'est aussi, et par identité, Je bien de sa créature — il agit donc par pure bonté — par une hiérarchie providentielle les créatures inférieures sont subordonnées à l'homme.

Il suffira, semble-t-il, dans une question où la tradition catholique est si claire, de présenter rapidement l'enseignement de la Bible et des Pères, pour établir ensuite par la raison chacune des propositions précédentes.

2» *L'Ecriture.* — 1. *Dieu crée pour une fin,* et il est lui-meme la fin de son œuvre, l'a et Γω. Apoc., i, 8; xxi, 6; xxn, 13. C'est de lui, par lui, pour lui que sont toutes choses. Rom., xi, 36; Heh., n, 10. On lit dans la Vulgate : e le Seigneur a opéré toutes choses pour lui-même, » Prov., xvi, 4; mais les Septante portent» avec justice », et l'hébreu « pour un but ». Vigoureux, *Bible polyglotte, in h. l. ;* Palmieri, *De Deo creante,* 1878, p. 99. Les saints Pères ont fréquemment admis et commenté le premier sens si conforme au moins à l'esprit de l'Ecriture. Tout sera consommé, ajoute I Cor., xv, 28, quand toutes choses auront fait retour à Dieu.

2. *Celle fin c'est sa gloire :* Exod.,xiv, 17, 18; Deut.. x. 12; spécialement dans ses œuvres plus éclatantes. Deut., xxvi, 19; Ps. cv, 8. « Quiconque m'invoque, c'est pour ma gloire que je l'ai créé, que je l'ai formé, que je l'ai fait, » Is., xliii, 7; Eph., i, 4,6,10,12; I Cor., x, 31 ; Rom., l, 21 ; Col., i, 16; cf. Luc., il, 14; Joa.. ix,3; aussi toutes les créatures sont-elles invitées à louer celui qui les a faites, Ps. cxLvm; Daniel, m, 57 sq. ; aussi le monde est-il propre à faire connaître le créateur, Sap., i, 13sq.; xi, 6; xm, 5; Ps. xvm, 1 ; lxxxviii, 6; cm, 24; cx.xxv; Eccli., xvn, 7, 8; Rom., i, 20, et Dieu renvoie à son œuvre, Is., XL, 12, se refusant à en céder la gloire à un autre : *et gloriam meam alteri non dabo.* Is., xlii, 5-10.

3. *Il crée par bonté,* non par besoin. Job, xxn, 3. Les Septante et la Vulgate traduisent Ps. xv, 2 : Vous êtes mon Dieu, car vous n'avez pas besoin de mes biens. L'idée est chère aux exégètes chrétiens. Cf. Ps. xxvm, 9; Is., xxxm, 7. C'est pourquoi Dieu conserve parce qu'il aime, et pardonne parce qu'il est puissant, Sap., xi, 23 sq.; il veille sur le dernier des passereaux. Matth., x. 29. 3I.

4. *C'est à l'homme qu'il a soumis la création,* Gen., I, 26, 28, *crescite... et dominamini... ;* Deut., iv, 19; Ps. vin, 5, *omnia subjecisti sub pedibus ejus.* I Cor., 111,15; cf. Rom., vm, 19 sq.

Ainsi chacun de ces enseignements a de solides attaches dans la Bible.

3° *Les Pères.* — Il suffirait de suivre dans les chaîne

bibliques l'exégèse des principaux de ces textes pour voir comment ces idées se transmettent jusqu'à nous, en Occident sous l'influence prédominante des commentaires de saint Ambroise, de saint Augustin et de Bède, en Orient en dépendance plus marquée de saint Grégoire et de saint Chrysostome. Il devenait d'ailleurs plus facile, après la mission du Verbe incarné, de comprendre la lin que s'était proposée le créateur et le motif d'amour qui l'avait porté à produire le monde. Si les Pères empruntent librement à Platon et à Philon, ce sont les *mois* qu'ils prennent, cédant au plaisir de faire des citations et du concordisme; *les idées* sont celles des Ecritures.

Au fait, Platon avait eu des expressions singulièrement heureuses pour expliquer l'origine de l'univers : « Dieu était bon ; or celui qui est bon ne saurait à l'égard de quoi que ce soit concevoir de jalousie. Exempt de jalousie, il a voulu que toutes choses fussent autant que possible semblables à Lui. » *Timée,* 29 *e,* édit. Didot, t. n, p. 205; Kilter, *Historiaphil. græcæ,* 8e édit., . 257, n. 331. Philon pouvait à bon droit sur ce point adopter les vues de Plalon, sans renier celles de Moïse. « .le n'errai pas en disant ce qu'a dit un des anciens... En raison de la bonté de sa nature, il n'a pas été jaloux, etc. » *De mundi opific.,* c. v, in-fol.. édit. Turnèbe, p. 4; édit. Wendland, p. 5, n. 21. C'est la même pensée que l'on retrouve dans saint Justin, *Apol.,* i, n.10, *P. G.,* t. vi, col. 340; Clément d'Alexandrie, *Pædag.,* l. I, c. ix, *P. G.,* t. vm, col. 356. Cl. *Strom.,* V, xiv, t. ix, col. 136 : « Si Dieu cesse de faire du bien, il cessera d'être, » *ibid.,* VI, xvi, col. 369; S. Athanase, *De nat. hum. a Verbo assumpta,* η. 3, *P. G.,* t. xxv, col. 102; *Cont. gentes,* n. 41, col. 81; S. Grégoire de Nazianz.e, *Oral.,* xxxvm, c. ix, *P. G.,* t. xxxvi, col. 320 ; Zacharie de Mitylene, *De mundi opificio, P. G.,* t. lxxxv, col. 1069, 1081, 1084; S. Jean Damascène, *De fide orlh.,* I. II, c. n, *P. G.,* t. xciv, col. 864.

De même se perpétue la comparaison de Philon : la bonté de Dieu rayonne et produit l'être, comme le soleil ou le feu produisent la chaleur. Oui, dit Clément d'Alexandrie, mais c'est librement, *Strom.,* VII, vu, *P. G.,t.* ix,col. 457; cf. S. Basile, *In Hexaem.,* homil. i, n. 7, *P. G.,* t. xxix, col. 17; même image, pseudo-Denys. *De div. nom.,* c. iv, n. 1, *P. G.,* t. m, col. 693; S. Jean Damascène, *Contra manich.,* n. 15. 38, 47, 72, *P. G.,* t. xciv, col. 1520,1544, 1548, 1572.

Les Pères devaient se réjouir de trouver dans le néoplatonisme les mêmes affinités de doctrine. Plotin contre les gnostiques définissait Dieu par la bonté. l *Enn.,* l. IX, c. I, édit. Didot, t. n, p. 94; cf. III *Enn.,* l. VIll, c. x, p. 188sq.; Proclus, *Instil. theolog.,c.* VIll, *ibid.,* p. lui. Le pseudo-Denys reprend la même définition, *De die. nom.,* c. Iv, η. 1 sq., *P.* G., t. m, col. 693 sq.; . xi, n. 6, col. 956 sq. ; c. xm, n. 3, col. 981 ; *Decœl. hierarch.,* c. ιv, η. 1, col. 177, et montre dans la création le rayonnement naturel du souverain Bien. On sait aussi la place que ces idées tiennent dans la philosophie de saint Augustin. *Confess.,* I. VII, c. xu, n. 18, *P. I..,* t. xxxn, col. 743; *De civ. Dei,* l. VIll, c. iv, t. xli, col. 229; c. vm, col. 232; I. XII, c. i, col. 349; *In Ps. cxxxtv,* n. 3. t. xxxvu', col. 1740. Voir Augustin *(Saint), t. i,* col. 2328. Les scolastiques se transmettront entre autres ce mot : *in quantum bonus est sumus. De ductr. Christiana,* l. I. c. xxxn, t. xxxiv, col. 32.

Cette doctrine, que les Pères aimaient ainsi à relever dans la philosophie profane, ils l'ont précitée : *a) contre l'idolâtrie.* S. Théophile, *Ad Aulol.,* l. I, c. iv sq., *P. G.,* t. vi, coi. 1029 sq.; S. Athanase, *Contra gent., loc. cit.;* Laclance, *Divin, instil.,* I. VII, c. vi. *P. L.,* I. vi, col. 757. Alhénagore l'a présenlée très nettement, en distinguant la lin des êtres intelligents de celle des créatures inférieures : « Ce n'est pas sans raison - Dieu a tait l'homme, car il est sage...; ni pour sa propre utilité, car il est sans besoin..., ni pour une quelconque de ses œuvres.... car aucun être doué d'intelligence et de jugement n'est créé pour le service d'un autre, προ *i-i-* ρου χρείαν... C'est donc pour lui-même, pour la bonté, pour la sagesse qui se manifeste dans son œuvre.. Tout être produit pour l'utilité d'autrui périra, quand cessera sa raison d'être... Ceux qui ont été faits pour exister [pour une fin personnelle], ayant toujours même *raison* d'étre, vivront éternellement. » *De resurrect, morluor.,* n. 12, *P. L.,* t. vt, col. 996 sq. — *b)* Elle avait encore une opportunité spéciale *contre le gnosticisme;* elle opposait à la méchanceté du démiurge gnostique la bonté du Père créant uniquement afin d'avoir « un débouché » pour ses bienfaits : *non quasi indigens, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia.* S. Irénée, *Cont. hær.,* I. IV, c. xiv, n. 1, *P. G.,* t. vu, col. 1010. — c) Même utilité *contre le manichéisme :* la création est œuvre du principe bon, pour le bien des créatures. S. Augustin, *De Gen. ad litt.,* l. I, c. iv, n. 11, *P. L.,* t. xxxiv, col. 250 ; cf. *ibid.,* c. VII, vm, col. 25I ; S. Jean Damascène, *Cont. manich.,* 32, 34, *P. G.,* t. xciv, col. 1540. — *d)* Les Pères l'ont exposée surtout aux fidèles dans leurs œuvres exégétiques et leurs homélies : *bonitate facit, nullo quod fecit eguit.* S. Augustin, *In Ps. cxxxtv,* n. 10, *P. L.,* t. xxxvu, coi. 1745; cf. n. 3 sq., coi. 1740 ; *De doctr. Christiana,* l. I, c. xxxi sq., t. xxxiv, coi. 32 sq.; *De correpi, et grat.,* c. x, n. 27, t. xi.iv, coi. 932; *De civ. Dei,* l. XXII, n. 2, t. xli, coi. 751.

4“ *Les scolastiques et les arguments de raison.* — Nous avons signalé ce qui importait dans la terminologie de l'Ecole. En proposant ici ses arguments, nous essayerons, s'il y a lieu, de les pousser et de les compléter.

1. *Dieu agit pour une fin.* — La foi le définit implicitement en déterminant expressément quelle fin Dieu s'est proposée. Voir plus loin. C'est une pure conséquence de ce fait que Dieu est personnel et souverainement parfait : intelligent, il n'agit pas sans raison.

Cependant, comme l'ont enseigné les Pères et les théologiens, le même motif de la perfection divine oblige à reconnaître une grande différence entre la fin d'une volonté créée et celle de la volonté increëe. L'être fini *subit* de la lin qu'il conçoit une influence véritable : elle ne le détermine pas fatalement à agir, s'il est libre, mais elle *l'attire* physiquement et moralement par le charmeet le désir du bien qui est en elle et qui manque en lui. L'être infini au contraire n'ayant aucune indigence semblable, incapable d'ailleurs d'éprouver dans son être la moindre modification, ne peut subir un tel attrait : la bonté qu'il reconnaît à telle ou telle fin peut être une *raison suffisante* de son choix, jamais une *cause finale.* « Si la volonté de Dieu avait une cause, dit saint Augustin, il y aurait donc quelque chose de premier par rapport à la volonté de Dieu, *est aliquid quod antecedat;* ce qu'il est impie d'admettre. › *De Gen. contra manich.,* l. I, c. II, n. 4, *P. L.,* t. xxxiv. col. 175; *In Ps. cxxxtv,* n. 10, t. xxxvu, col. 1745. La cause première ne cède donc pas à une impulsion exbrieure; elle est elle-même sa règle et son principe. S. Jean Damascène, *De fide orlhod.,* l. II, c, xu. *P. G.,* t. xciv, col. 920. Les *motifs* exercent sur elle une , *lion* non physique, mais uniquement métaphorique. « aussi Platon a-t-il dit que le premier moteur se n.· :t lui-méme. » S. Thomas, *Sum. theol.,* I», q. xix, a. f. Le docteur angélique exprime encore celte pens e pat cette distinction subfile. On peut dire : Dieu veut . telle chose soit pour telle raison; mais non : II· u ·.· ut pour telle raison, *cult ergo hoc esse propter i. ·--. · : non propter hoc vull, ibid.,* a. 5; *Cont. gent..* l i. c. lxxxvii, etc.; il y a des *considérants* qui rendent ses

volitions raisonnables, non des *motifs* qui le poussent proprement à vouloir.

2. *La fin de Dieu, c'est Dieu même comme /in principale, finis primarius.* Les scolastiques nomment lin première, */inis primarius,* celle qui est aple par elle-même à solliciter efficacement l'agent, et à travers laquelle il envisage toutes les lins particulières qu'il peut se proposer. Elle n'est pas exclusive; son nom l'indique. Elle est spécifique en ce sens : a) qu'elle a un rapport immédiat de proportion avec la perfection propre de l'agent — ainsi l'animal ne cherchera-t-il en tout que le bien sensible; *b)* qu'elle n'est pas juxtaposée aux autres, mais qu'elle les pénètre, étant en lin de compte la raison qui détermine à les choisir. Ainsi un homme sage recherchera-t-il le bien sensible non comme tel uniquement et pour une fin animale, mais pour une utilité humaine.

Ces notions rappelées, on reconnaîtra : *a)* que Dieu est, en ce sens, à lui-même sa lin première. Que l'on considère, en effet, l'excellence de l Infini, Non seulement tout ce qui est fini est inapte à le déterminer, mais il y a désordre moral pour lui à se déterminer pour un motif fini, et par conséquent impossibilité métaphysique qu'il ne rapporte pas tout à soi. S'il existait au-dessus de lui quelque être supérieur, il devrait dans son action marquer sa soumission à son égard et lui rendre hommage; l'ordre exige donc qu'il respecte de même cette dignité souveraine quand il la trouve en soi. « Étant le bien suprême, il a droit à tout honneur, dit Scheeben, et il ne le réclame que parce qu'il a pour lui-mèine l'estime qui est due au souverain bien. » *Op. cit., n.* 92. Sa sainteté, sa perfection exigent qu'il ait pour soi-même les égards dus à son rang. Lessius, *op. cit.,* l. XIV, *De ultimo fine,* c. ni, n. 56, 61, p. 209,

Dire que Dieu étant l'être nécessaire doit être le premier moteur en quelque genre que ce soit, et par conséquent dans l'ordre des causes finales, comme dans les autres, c'est présenter le même argument sous une forme plus abstraite. S'il est celui de qui les fins particulières tiennent leur bonté et leurs attraits, quel autre que lui-mêine pourrait le solliciter à agir? S. Thomas, *Conl. genl.,* I. III, c. xvn sq. — *b)* Celte fin première de Dieu, c'est sa propre gloire. S'il n'est, en effet, qu'un bien divin qui puisse être la fin d'un acte divin, il reste que ce bien soit ou la production de quelque perfection nouvelle en Dieu lui-même, ou l'assécution de quelque bien hors de lui, ou la manifestation très glorieuse pour lui de son excellence infinie. Les deux premières hypothèses répugnent à la nature divine, qui possède dans son infinité tout bien possible; la troisième seule est admissible. A vrai dire, comme Dieu est unique en nature et que seul il se connaît adéquatement, seul il peut s'estimer comme il le mérite. Cette connaissance et celle estime constituent de toute éternité unegloire interne, *gloria intrinseca,qui* ledispense d'en souhaiter aucune autre : elle est infinie. Ainsi d'un homme d'honneur à qui suffit le témoignage de sa propre conscience. Cependant, tandis que le bonheur de Dieu ne peut en rien s'accroître, sa gloire est susceptible de rayonner à l'extérieur. Si des créatures innombrables chantent ses perfections, sans doute il n'y gagne rien, pas plus qu'il ne profite de l'encens brûlé sur ses autels; mais il y a en soi dans ces louanges, comme dans cet encens, un hommage qui convient souverainement à la divinité, *gloria e.ctrinseca.* Il peut dès lors le vouloir comme *convenable* et *raisonnable,* sans le chercher comme *nécessaire* ou *profitable.* Lessius, *op. cit.,* l. XIV, c. t, n. 7, p. 200.

Ainsi Dieu n'est pas obligé de créer, car il n'a besoin de rien; mais s'il veut créer librement, il est obligé de créer pour sa gloire, parce que toute autre raison est indécente à sa dignité. Il en résulte pour la créature l'obligation absolue de tendre vers ce but. et pour Dieu le devoir de faire concourir à sa gloire, par la justice vindicative, la créature qui aurait refusé de la procurer par l'arnour. Ce serait désordre et non bonté dans l'infinie justice de se montrer indifférente au bon ou au mauvais usage de ses dons.

Les objections cependant se présentent d'elles-mêmes à l'esprit. Rapporter tout à soi, n'est-ce pas l'égoïsme que l'on hait dans la créature? — Il est vrai, mais ce qui est péché dans la créature, parce qu'elle se traite ainsi en fin absolue et rapporte à soi plus qu'elle ne doit, est devoir dans le créateur, qui de la sorte se procure uniquement ce qu'il se doit.

Si l'on objecte encore, avec Spinoza, que si Dieu crée pour sa gloire, il fut donc un temps où il en était privé, il est aussi facile de remarquer qu'agir *pour soi* n'est pas nécessairement *agir par besoin, non propter desiderium sed propter amorem.* S. Thomas, *Jn l VSeni.,* I. II, dist. l, q. n, a. I. Dieu *n'avait pas* celle gloire extérieure *ab ælerno,* mais il n'en *était pas privé.* En l'obtenant dans le temps, il ne s'est pas enrichi, puisqu'aussi bien il est l'infini et ne trouvera jamais dans sa créature que ce qu'il voudra bien y mettre. Il a aimé comme convenable la beauté de l'acte créateur; s'il a voulu que la gloire lui en revint, ce n'était pas par besoin *de gloire,* mais par besoin *de justice :* il le devait à sa dignité.

c) Cette gloire doit-elle nécessairement être une gloire formelle, c'est-à-dire Dieu peut-il se contenter de mettre dans la création matérielle un reflet de ses perfections glorieuses, *gloria objectiva,* ou doit-il vouloir que quelque nature intelligente les contemple et lui en renvoie le mérite, *gloria subjectiva seu formalis?*

Sans doute, puisque Dieu se suffit à lui-même, rien ne l'obligea chercher d'autre spectateur de ses œuvres : l'exercice de la puissance créatrice est admirable, la créature matérielle est belle des perfections divines qu'elle participe; Dieu seul est bon juge de l'une et de l'autre et n'a besoin d'aucun autre admirateur. Scheeben, *op. cit.,* t. ni, n. 99, p. 66 sq., appuie cette raison de la suivante. Beaucoup de merveilles, soit dans les abîmes inabordables, soit dans les infiniment petits imperceptibles, ne sont et ne seront probablement jamais connues; Dieu serait donc frustré, s'il était nécessaire que la créature raisonnable, en en renvoyant à Dieu la gloire, leur fit atteindre leur fin. Cependant cet argument semble moins solide; la difficulté peut recevoir une solution meilleure : Dieu a créé toutes ces choses non pour qu'on *les vit,* mais pour qu'on *le vit* prodigue. N'est-ce pas en effet l'un des arguments les plus glorieux à sa puissance, que les infiniment grands comme les infiniment petits promettent à l'homme d'autant plus de merveilles que ses moyens de connaissance se perfectionnent : plus on découvre, plus on s'assure qu'il reste beaucoup à découvrir. Malgré tout, comme le monde matériel n'a pas conscience d'exister el en ce sens ne profite pas plus que Dieu du don qui lui est fait, d'autres auteurs ont peine à comprendre un acte qui ne serait utile en somme ni au créateur, ni à la créature. Hontheim, *Institutiones lheodiceæ,* in-84, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 757 sq. En tout cas, c'est là question accessoire et problème libre.

3. *La fin de la création, c'est la créature secondairement.* — On vient d'établir que la fin première de la création, c'était la gloire de Dieu; l'affirmation doit être complétée par la proposition qui précède. Il suffit pour la prouver de concevoir ce en quoi consiste et ce par quoi s'obtient la gloire du créateur.

Sa gloire, c'est la manifestation extérieure de son être; cette manifestation ne se peut obtenir, Dieu étant inconnaissable en soi, que par une communication plus ou moins libérale de ses perfections; cette corn-

munication du souverain bien est nécessairement un bien pour tous ceux qui y participent : dés lors Dieu qui aime et veut les essences selon ce qu'elles ont d'aimable a dû nécessairement aimer et vouloir ce bien de la créature : c'était donc une des fins naturelles de son acte.

Lessius, op. cit., l. XIV, c. I, n. 3, 8, p. 200 sq-, rend heureusement la même pensée. L'homme souhaite des fils pour se survivre en eux, parce qu'il s'aime, et pour que ses fils participent aux mêmes avantages qui lui font chérir la vie, parce qu'il les aime. Ainsi de Dieu : toute création est une génération, et comme cette fécondité fait la gloire du Père, πατήρ τών όλων, elle fait aussi le bien de tous ses fils.

L'exemple est même des plus aptes à faire bien voir que fin primaire et tin secondaire ne sont pas deux fins juxtaposées, mais unies et comme fondues ensemble : une même réalité, l'existence de la créature, du fils, fonde la gloire de Dieu, du père, en tant qu'elle est la manifestation extérieure de ses qualités, *finis primarius;* elle est le bien de la créature, en tant que c'est un bien de participer â ces perfections excellentes, *finis secundarius.* On demande de ces deux aspects lequel a été voulu le premier : il faut dire le premier parce qu'il est en soi plus aimable, mais il était impossible de vouloir l'un sans l'autre, et cette nécessité qui découle de la perfection de sa nature le créateur ne l'a pas *subie,* il l'a *aimée* comme elle méritait de l'être.

En conséquence, plus grande devait être la gloire qu'il voulait se prouver, plus excellent devait être le bien fait à la créature. S'il entend se contenter de la gloire objective et du seul monde matériel, c'est déjà un don; s'il veut sa gloire formelle, le voici obligé de faire participer la créature à cette prérogative plus élevée de son être, la vie de l'intelligence; s'il veut la gloire supérieure d'un hommage libre, il devra faire à la créature le présent plus précieux de la liberté; s'il veut enfin qu'elle lui rende quelque chose de l'amour qu'il se porte à lui-même, il faudra qu'il se fasse connaître comme il se connaît lui-même : c'est la vision intuitive et l'élévation à l'ordre surnaturel. Dieu, dans cette hypothèse, recevra de sa créature une gloire spécifiquement divine, mais la créature, par là même, participera à un bonheur spécifiquement divin. Ainsi est-ce l'honneur du père d'avoir des fils qui lui ressemblent le plus possible, et c'est le bonheur des fils de ressembler à leur père autant qu'il se peut.

Par là, au lieu d'un mouvement divergent de l'Absolu vers le contingent, nous ne constatons en Dieu qu'un seul mouvement toujours vers soi, mais à double eifet. A ne considérer cette solution que pour sa valeur philosophique on jugera sans doute qu'elle résout mieux que les autres les difficultés du problème. Elle parait de plus s'appuyer sur une conception plus profonde de l'Être nécessaire. Les autres, avec leurs scrupules d'écarter de lui le reproche d'égoïsme, n'en jugent en somme qu'à la mesure de notre humanité.

4. *Dieu crée par pure bonté.* — C'est là une conséquence des principes précédents. Saint Bonaventure écrit presque dans les mêmes termes que le concile du Vatican : « Dieu a tout fait pour lui-même, Prov., xvt, 4, par conséquent pour sa gloire, non pas, clis-je, pour l'augmenter, mais pour la manifester et pour la communiquer; et dans cette manifestation et participation il a eu en vue l'avantage considérable de la créature, *summa utilitas,* à savoir sa glorification ou béatification. » *In J V Sent.,* l. II, dist. 1, p. II, a. 2, q. i, Quaracchi, t. il, p. 43. C'est la doctrine commune des scolastiques. « Ce bien qu'il était lui-méme et qui faisait sa béatitude, la bonté seule, non la nécessité l'a poussé à le communiquer, *quoniam optimi erat prodesse velle et potentissimi noceri non posse,* » Hugues de Saint-Victor, *De sacram.,* l. I, part. II, c. tv, *P. L.*. t. ci.xxvi, coi. 208; disciple de Hugues, *Sum.,* tr. II, c. i, *ibid.,* col. 79; et en dépendance du même maître, Pierre Lombard. *Sent.,* l. II, dist. I, n. 3, 4, *P. l.* . t. exen, col. 653 sq. Seule la créature tire avantage d·* la création, in *hoc ergo proficit serviens, non ille cui servitur. Ibid.,* η. 6, col. 653. Le R. P. Monsabrê *résumait* la même doctrine en termes excellents : a Oû trouver l'égoïsme dans un acte dont la bonté est le principe et la fin? Si Dieu ne nous crée pas, tout nous manque; en nous créant il n'ajoute rien à son infinie béatitude... C'est à la créature que revient en définitive tout le bien communiqué par le créateur. Ce bien reconnu, estimé, admiré, goûté par les êtres intelligents, devient la gloire de Dieu, mais il n'est gloire que parce qu'il est bien, et la gloire n'est si grande que parce que le bien est le don parfait d'un amour parfaitement désintéressé. » *Conférences de Notre-Dame,* in-8·, Paris, 1874, 12' conf., p. 290 sq.

La plus grosse objection que l'on puisse faire à cette doctrine se tire de l'existence du mal. Il a été déjà exposé que le mal était une conséquence du caractère fini de la créature, etc. Qu'il suffise ici de quelques mots sur la difficulté plus considérable du mal moral et de la sanction qu'il entraîne. Si excellent que soit le don de l'existence, quel père, dit-on, le ferait à son fils, s'il prévoyait que par le mauvais usage de ce bienfait, il devait mériter des tourments éternels? Où voir la bonté de Dieu dans la création de ceux que sa prescience éternelle lui montre comme destinés à l'enfer?

Saint .lérôme ne donne pas, semble-t-il, la dernière réponse, en disam que Dieu punit non les fautes prévues, mais les fautes commises, *prxsentia judicat, non futura;* que c'est donc œuvre merveilleuse de sa bonté d'offrir, même à ceux qui doivent en mésuser, la possibilité de se convertir et de faire le bien. *Adv. pelag.,* l. III, n. 6, *P. L.,* t. xxtn, col. 575. Celte prescience ne devrait-elle pas bien plutôt l'empêcher de faire cette offre dangereuse?

Le problème est poussé plus sérieusement dans saint Augustin. Le saint docteur justifie Dieu, parce qu'il sait tirer du mal des damnés le bien des justes, *scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere etiam de malis bona facere, quam mala esse non sinere. De correpi, etgral.,* c. x, n. 27, *P. L.,* t. xi.iv, coi. 932; *De civitate Dei,* l. XXII, n. 2, t. xu, coi. 751. II reste que Dieu pouvait convertir toutes ces volonté-s rebelles. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait? C'est son secret, répond-il : *Penes ipsum est. Debemus enim non plus sapere quam oportet sapere. De Gen. ad lilt.,* L XI, c. x, n. 13, t. xxxtv, col. 434; cf. c. vu, n. 10 sq., col. 433. Aussi bien est-il des natures qui ne se maintiennent dans le devoir que par la vue du châtiment. Supprimer la sanction, c'était aussi supprimer ces créatures libres : on n'augmentait donc le nombre des créatures de genre plus parfait, qu'en restreignant celui des genres de créatures bonnes, *aucta numerositate excellentioris generis, ipsorum generum bonorum numerus minueretur. Ibid.,* n. 13 sq.

Ainsi Dieu serait justifié par ce fait qu'il tire le bien du mal. L'excuse est incomplète.

Les scolastiques exalteront à leur tour la bonté de Dieu dans ce présent redoutable de la liberté : un tel trésor valait un tel risque, « car il est plus glorieux pour la créature de ne pas consentir, que de ne pouvoir être tentée. » Pierre Lombard, *Sent.,* l. II, dist. XXI1, n. 1, *P. L.,* t. cxcn, col. 700; Bandin. tiurf.. col. 105!. Mais le risque est excusable pour qui ignore le dernier résultat; il semble bien cruel, quand l c final est prévu.

C'est donner encore une réponse assez bonne le dire que les bons et les méchants naissant ind; r- ment de parents vertueux, Dieu ne pouvait sans f,:· du miracle une loi habituelle empêcher la général, n

des uns, favoriser celle des autres, be Bonniot, *Le problème du mal,* in-12, Paris, 1888, l. VII. c. iv, p. 334 sq. Mais on objectera toujours, si l'on admet la science moyenne, que Dieu pouvait, parmi les mondes possibles, n'appeler à l'être que celui ou de fait tous feraient leur salut.

La solution dernière est donnée, semble-t-il, par saint Jean Damascene. « Si, quand ils allaient être appelés à l'existence de par la bonté de Dieu, le fait que de leur propre choix ils deviendraient pervers les avait empêchés d'être, c'est le rnal qui l'emportait sur la bonté divine, τὸ χαζὸν ἐνίκα αν την τοὺ Θεοὺ ἀγαβότητα. » *De fide orth.,* I. IV, c. xxi, *P. G.,* t. xciv, col. 1197 ; cf. *Conl.manich.,* n. 70,72, *ibid.,* col. 1568sq., 1572. Et ceçi est une conséquence fort juste de la nature de l'Ètre nécessaire : comme il répugne qu'il fasse rien dont il ne soit le principe et la fin, il répugne aussi que la malice de la créature l'empêche de poser un acte qui est toute bonté et toute gloire en tant qu'il procède de lui. Les comparaisons que l'on établit souvent entre le présent de la liberté fait par Dieu au damné et le don d'une arme dangereuse fait par un père à son fils peuvent frapper vivement l'imagination : elles pèchent toutes en établissant une parité inacceptable. Nous avons entre nous des devoirs de charité fondés précisément sur une *égalité* de nature; Dieu qui domine toute nature par son *infinité,* s'il a le devoir de ne nuire à personne, a le devoir envers soi de ne pas s'abstenir de l'acte très bon et très glorieux de la création, parce qu'une volonté créée va se poser à l'encontre de ses desseins : c'est au mal en ce cas qu'appartiendrait le dernier mot.

Saint Jean Damascene est moins bien inspiré, et va, semble-t-il, jusqu'à l'exagération, quand, appuyé sur cette vue néoplatonicienne et dionysienne que tout être est bon par cela même qu'il est participation de l'É.tre premier, il établit que Dieu est bon même en créant Lucifer, *L'ont, manich.,* n. 34, t. xciv, col. 1450, parce qu'il vaut mieux encore être en enfer que n'être pas du tout. *Ibid.,* n. 36, col. 1544.

5° *La création matérielle est subordonnée à l'homme.* — C'est une idée exprimée dès les premiers versets de la Genèse, l, 28, *crescite... et dominamini... universis,* et mise en cantique dans le Ps. vm, 7. 8, *omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Cette théorie a excité les critiques de Celse, Origéne, *Conl. Cels.,* L IV, c. xxm-xxx. t.xxiv-Lxxvm, xctx, *P. G.,* t. xi, col. 1060 sq., 1144 sq., 1180, l'hilarité de Voltaire, *Micromégas,* c. vu, *(Kuvres,* in-8·, Paris, 1823, t. XLIII, p. 177. Elle défraie fréquemment la presse moderne.

Les arguments —nouveaux peut-être dans le *Discours véritable* — sont surtout l'immensité des astres, la perfection des instincts animaux, la dégradation de certains humains : le moyen après tout cela de croire à une telle importance de l'homme !

Leibniz de son côté désapprouve cette idée. *Opera,* édit. Dutens, t. i, *Adnot, in libr. de origine mali,* n. 8, p. 443. Descaries la regardait comme peu vraisemblable, « encore que bonne et pieuse, » car trop de choses existent ou ont existé dont l'homme n'a aucune connaissance. « Cette doctrine anthropocentrique, dit M. Janet, parait liée à la doctrine géocenlrique... et doit disparaître avec elle. » *Causes finales,* I. II, c. v, p. 579.

On aura chance de comprendre mieux les racines historiques et philosophiques de cet enseignement, en se rendant compte qu'il contredit l'idolâtrie dans son principe. L'homme n'a pas à adorer les astres et les éléments, puisque les uns et les autres sont créés pour lui. C'est pour ce motif que ces idées sont inculquées dans le Pentateuque. Deut., tv, 29; Clément d'Alexandrie, *Cohort, ad gent.,* c. tv, *P. G.,* t. vm, col. 163. u Le soleil et la lune sont créés pour moi ; comment donc adorerais-je mes serviteurs? » Tatien, *Oral. adv. græc.,* n. 4, *P. G.,* t. vi, col. 813; S. Irénée, *Cont. hær.,* l. V, c. xxix, n. l, *P. G.,* t. vu, col. 1201. Cf. *Demonsl. apost. prædicationis,* c. ix sq., dans *Texte und Vnlersuch.,* 1907. t. xxxt, fasc. 1, p. 7 sq.

Si l'on ne considère pas le seul monde physique, mais l'ensemble des êtres, on peut dire que tout ce qui vaut à l'homme quelque utilité est fait pour lui. Quelle que soit, en ell'et, la fin propre de ceux qui lui rendent service, anges ou hommes, puisque ce service est prévu et voulu de Dieu, chaque individu qui en profite peut dire que cela a été créé pour lui et doit rendre grâce de ces dispositions providentielles. C'est en ce sens que saint Paul a pu écrire, en parlant même des prédicateurs de l'Evangile : « Tout est à vous, Paul. Apollon, Cephas, le monde..., mais vous au Christ et le Christ à Dieu. » I Cor., xv, 21 sq.; Cf. S. Thomas, *in h.* L, Paris, t. xx, p. 640. En ce sens, les scolastiques ont pu enseigner que tout ce qui existait existait pour l'homme : la trinité et les anges au-dessus de lui, les hommes à ses côtés, le monde matériel au-dessous de lui, *superiora ad perficiendum, æqualia ad convivendum, inferiora ad serviendum.* Pierre Lombard, Sent., I. II, dist. I, n. 8, 9, *P. L.,* t. cxcn, col. 654. On peut donc dire, sous ces réserves, que même des créatures ayant une fin individuelle et indépendante, *quæ habent participationem divinæ bonitatis absolutam,* des « fins en soi » sont faites pour d'autres. Cf. S. Thomas, *InIVSent.,* l. II, dist. I, q. n, a. 3, et les commentateurs des Sentences sur ce passage. L'homme n'est pas la fin dernière de toute créature, mais il tire profit de toutes.

Si l'on se borne à étudier la création matérielle, il demeure plus vrai encore que l'homme en est le centre et l'âme, s'il est l'intelligence qui prend connaissance de ses merveilles et en renvoie la gloire à Dieu. Par là, s'il sert au monde et lui fait atteindre sa fin, le monde lui sert, en lui donnant occasion de connaître Dieu et de l'aimer. Sans s'occuper de savoir si Dieu pouvait *de jure* se borner à la création matérielle, tous les Pères et les théologiens considèrent l'homme *de fado* comme le couronnement providentiel du monde sensible : tout est ordonné à lui, puisque sans lui tout manque son but; la nature serait sans voix pour louer Dieu. S'il existe dans d'autres planètes d'autres animaux raisonnables, il en faudra dire autant à leur sujet.

A la suite de la Bible, Philon enseigna cette royauté de l'homme. *De opif.mundi,* 25, 28. L'homme est créé le dernier, disent les Pères, précisément parce qu'il convenait, avant d'introduire le roi de cet univers, que tout fût préparé. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Gen.,* homil.viii, n. 2, 3, *P. G.,* t. un, col. 71, 72; homil. x, n. 3, col. 85; Procope de Gaza, *In Gen., P. G.,* t. lxxvii. col. 116; Zacharie de Milylène, *De mundi opif., P. G.,* L i.xxxv, col. 1124; Raban Maur, *In Gen.,* l. 1, c. vu, *P. L.,* t. evu, col. -460; Walafrid Strabon, *In Gen.,* l, 26, *P. L.,* t. cxill, col. 80; Hugues de Saint-Victor, *De sacram.,* l. I, part. II, c. l, *P. L.,* t. clxxvi, col. 205.

Aux philosophes cet expose prouvera peut-être que la théorie présente n'est nullement liée au système de Ptoiémée, qu'elle gardera une valeur, non seulement religieuse, mais philosophique, en toute hypothèse scientifique.

Aux pamphlétaires matérialistes et rationalistes on fera remarquer aisément : que si les choses s'estiment au poids et à la masse, il n'est pas nécessaire de recourir aux évaluations effrayantes de la science moderne pour humilier l'homme en lui montrant plus gros que lui; qu'il y a dans l'impéritie d'un homme plus d'esprit et plus de dignité que dans l'instinct merveilleux des bêles; que les déchéances morales des individusarguent la liberté et donc l'excellence de l'espèce. Enfin, si l'on considère avec la philosophie spiritualiste la raison

comme un reflet plus divin du créateur, on comprendra sans trop de peine que Dieu n'ait pas regardé aux mètres cubes de matière ou à la profondeur des espaces pour donner aux milliards d'êtres humains qui devaient se succéder sur terre une idée moins indigne de lui-mème; qu'il n'était pas forcé, comme un architecte humain, de dire tout son secret au premier habitant du inonde, et qu'il était assez digne de lui d'user d'une prodigalité telle, qu'on fût certain, â chaque progrès des sciences naturelles, qu'il reste encore plus à apprendre qu'on n'en sait. « Car, je le répète, dit saint Jean Chrysostome, ce n'est pas pour notre utilité seule que Dieu a tout produit, mais par souci de sa gloire, afin qu'en voyant le nombre et la multitude de ses œuvres, la puissance de l'ouvrier nous frappât de stupeur, ἐζπληττώμεΟα, et que nous pussions connaître avec quelle sagesse et quelle indicible philanthropie, φιλανθρωπία, il avait opéré toutes choses. » *bi Gen.,* hoinil. vm, n. 5, *P. G.,* t. lui, col. 66; Lessius, *op. cil.,* n. 67, p. 210. Ne serait-ce pas le cas de répéter, en voyant les objections d'une certaine littérature et la simplicité avec laquelle le peuple chrétien, sans le moindre orgueil, accepte la théorie précédente, la pensée de saint Augustin : « Si quelqu'un veut comprendre la volonté de Dieu [ce pourquoi il a créé], qu'il devienne son ami, *fiai amicus Dei.* Si quelqu'un prétendait pénétrer la volonté d'un homme dont il ne serait pas l'ami, tous railleraient son impudence et sa sottise... Or on ne devient ami de Dieu que par la pureté de la vie et la charité... *quod isti si haberent non essent hæretici. » De Gen. contra manich.,* l. I, c. tt, n. 4, *P. L.,* t. xxxtv, col. 175.

vm. RAPPORTS AVEC LE *TEMPS.* — 4« *Question de fait.* — 1. *Le monde a été créé dans le temps,* ou mieux, avec le temps. L'Écriture l'enseigne à maintes reprises : Dieu existait avant lui et sans lui. Prov., vm, 22; Ps. Lxxxtx, 2; Joa., xvn, 5; Eph., I, 4, etc. L'enseignement des Pères est aussi net : contre la thèse néoplatonicienne, ils arguent de la liberté divine et de l'immutabilité de la cause première en toute hypothèse; contre l'arianisme, ils arguent de l'éternité du Verbe à sa divinité, c'est dire qu'ils tiennent même l'impossibilité d'une créature éternelle. Voir plus loin. Il suflit de voir les commentaires et homélies sur Gen., i, et les chaînes bibliques sur les mêmes versets. Zacharie de Milylène rélute la thèse de l'éternité du monde dans son traité spécial contre Ammonias Hermiæ. *P. G.,* t. t.xxxv, col. 1011-1143. Cf. Schwane, *Hist.des dogmes,* trad. Degeri. 1903, t. tv, p. 291-302. Enfin c'est un dogme défini au IV· concile de Latran, Denzinger, *Enchiridion,* n. 355, était concile du Vatican, dans les mêmestermes, *ibid.,* n. 1632; la proposition contraire a été condamnée par Jean XXII dans maître Eckart. *Ibid.,* n. 429.

La raison pour sa part établit que notre monde *n'est point éternel d'une éternité* increéée; il est même théologiquement certain que ce caractère *d'etre créé* esl connaissable avec certitude par la raison naturelle.

Autre est la question de savoir si la raison peut aussi connaître par elle-même que le monde est *créé dans le temps.* On peut dire que les Pères ont tenu ces deux idées, créé et créé dans le temps, comme essentiellement liées entre elles; la possibilité de connaître le fait de la création entraînerait donc la possibilité de connaître l'origine temporelle. Saint Thomas n'en juge pas ainsi, *sola fide tenetur et demonslalive probari non potest. Sum. theol.,* I“, p. xi.vi, a. 2; Kleutgen, *Philosophie scolastique,* t. tv, diss. IX, p. 529 sq. Comme il le montre, on ne saurait conclure le commencement temporel d'aucune raison *a priori ;* par ailleurs, le- raisons *a posteriori que* l'on peut invoquer prouvent bien que *tel état* du monde, n'a pu être éternel, par exemple son état igné, son mouvement, puisqu'on les voit décroître et que, depuis l'éternité, ils auraient atteint déjà leur minimum; mais elles n'établissent pas que *sa substance* n'a pas été créée *de toute éternité.* En tous cas cette seconde *question logique* paraît d'ordre purement philosophique, et assez indillérente en soi ; c'est la *question réelle,* le fait de la création, et l'autre question logique, la possibilité de l'établir par la raison, qui importent à notre vie religieuse. Scheeben, *Dogmatique,* trad. Bélet, 1881, p. 19 sq.

2. *En quel temps* le inonde a-t-il été créé? Voir HEXAEMERON.

2“ *Question de droit.* — 1. *La création est-elle nécessairement ab ætemo t* — Ce problème est tranché par la solution que la foi donne au précédent : le *fait* emporte la *possibilité, ab aclu ad posse valet illatio.* En faisant abstraction de ce motif de foi, on arriverait, bien qu'avec une certitude moindre, à une conclusion analogue.

A vrai dire, ce motif que Dieu est libre, S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. xlvi, a. 1 ; *Cont. genl.,* I. II. c. xxxt, n'est pas un argument décisif : de la pleine liberté de Dieu il résulte bien que Dieu peut créer ou ne pas créer *s'il lui plaît,* non pas encore qu'il puisse créer *quand il lui plaît :* il ne le peut faire que si cela est possible en soi, et c'est celte possibilité même qui est en question. Pour établir cette possibilité ceux-là sont dans une situation privilégiée qui admettent la répugnance intrinsèque dune création *ab ælerno :* ils arrivent ainsi à se prouver la possibilité positive d'une création dans le temps. Pour les autres, il leur suffit d'établir, pour qu'il n'y ait pas désaccord entre la question de fait tranchée par la foi et la question de droit étudiée *a priori,* que la notion de création temporelle n'entraîne pas d'évidente contradiction. L'objection la plus forte contre cette possibilité se tire de l'immutabilité divine : un créateur qui passe du non-agir à l'agir parait changer. Nous avons exposé la solution, voir col. 2137. La raison ne peut donc prouver cette nécessité d'une création *ab ætemo.* Suarez, *Disp, met.,* disp. XX, sect, v, n. 6 sq.

2. *La création est-elle possible ab ælerno ? — a) Le problème* est très nettement posé par saint Thomas, *Op/usc.,* XXIII, *contra murmurantes,* Paris, t. xxvn, p. -450 sq. : la question de lait étant résolue par la foi, on se demande s'il était théoriquement possible que le monde existât de toute éternité, non pas indépendant de Dieu, ce qui supposerait l'erreur panthéiste, mais créé par lui intégralement. — *b)* Ainsi limitée, *la question est-elle théologique ou philosophique?* De ce que les Pères l'ont traitée, il ne s'ensuit pas qu'elle soit devenue théologique, s'ils ne parlent pas, dans l'espèce, en juges et témoins de la foi, sur les questions de foi. Or, ce qu'ils ont tenu à affirmer sur ce point, c'est, contre le panthéisme, l'impossibilité d'une éternité quelconque indépendante de Dieu, mais ici on la suppose due tout entière au créateur; c'est, pour sauvegarder la transcendance divine, l'impossibilité d'une éternité identique en tout à celle de Dieu, mais ici on la suppose essentiellement différente, imr'-ée et simple, *tota simul* d'une part, créée, successive et purement analogue d'autre part. Les attributs divins ainsi sauvegardés, on se borne à chercher si l'éternité est une perfection communicable au même titre que l'existence, la beauté, la sagesse. C'est là une question de pure philosophie, si elle n'est préjugée par la foi. Or les textes de l'Écriture que l'on peut accumuler pour prouver que Dieu revendique pour lui seul l'éternité reçoivent une explication, semble t-il, très suffisante, si on les comprend en ce sens que Dieu est le seul â qui l'éternité appartienne en propre et *défait,* sans qu'il soit nécessaire d'ajouter encore oue *de dr*ı elle est même imparlicipable. Quant aux Peres, s'ils sont témoins de la foi pour les deux dogmes signalés à l'instant, il ne parait pas qu'ils le soient pour la troi-

simie question. Quand Valentia déclare devoir se ranger à leur sentiment, parce qu'ils ont du avoir quelque raison cachée, *aliquam rationem licet ea nondum satis comperta videatur, Comment, theolog.,* disp. Ill, q. ni, p. n. in-fol., Lyon, 1603, col. 832, il semble qu'il y ail là quelque confusion. Pareille réserve esi destricte sagesse en certains problèmes où le sens catholique peut trancher d'instinct sans pouvoir expliciter une raison précise; mais on hésitera à remettre au sens catholique la solution de théorèmes aussi abstraits.

c) Aperçu historique. — Les Pères ont occasion de se prononcer en réfutant les hérétiques qui niaient le fait d'une création temporelle; c'était le cas du dualisme et du panthéisme. Tertullien contre Hermogène ne parait avoir en vue qu'une éternité indépendante de Dieu et en tous points égale à l'éternité divine. .Idr. *Herniog.,* c. îv, *P. L.,* t. n, col. 201. Saint Ambroise louche du moins une raison qui vaudrait pour toute créature en tant que telle : tout ce qui a une fin n nécessairement un commencement. *Hexacm.,* I. I. c. lit. n. 11, *P. L.,* t. xiv, col. 127. Saint Augustin fait allusion au raisonnement d'Aristote affirmant l'éternité du monde pour écarter de l'acte pur toute ombre de mutabilité, et il le réfute. *Confess.,* L XI, c. x, n. 12, *P. L.,* t. xxxii, col. 814; *ibid.,* l. XII, c. xv. n. 19. col. 833; *De civil. Dei,* I. XII, c. xvn, t. xt.i, col. 367; voir Augustin *(Saint),* t. i, col. 2329, 2350. En dépendance de ce saint docteur, saint Fulgence écrit : *dedit rebus... ut sint, non tamen sine initio, quia nulla creatura ejusdem naturæ est cujus est Trinitas. De jide ad Pet.,* c. m, η. 25, *P. L.,* t. xi., col. 761.

Les Pères grecs ont une aulre occasion d'exposer leurs vues sur ce sujet dans la controverse arienne. Le Verbe est éternel, proteste saint Athanase; donc il est incréé. *Orat.,* I, *contra arian.,* n. 29, *P. G.,* t. xxvi, col. 72: n. 14. col. 42; *Orat.,* il, η. 1, col. 148; n. 22, col. 193; n. 57, col. 269. Partout la même pensée, la créature ne saurait être éternelle, ἐξ οὐχ οντων ιάρ ἐστ< zxi οὐζ ἡν πρΙν γένητα·.. *Episl. ad Afros,* η. 1, col. 104-4. Saini Athanase ignore manifestement cette distinction *a nihilo* et *post nihilum,* être néant de par nature, être nénnl avant que d'exister; l'un pour lui entraîne l'autre. Même manière de voir chez saint Basile, Arfe. *Eunom.,* I. II, n. 17, *P. G.,* t. xxix, col. 608; chez saint Grégoire de Nysse. *Contra Eunom.,* l. I, *P. G.,* t. xlv, col. 364; chez saint Cyrille d'Alexandrie surtout, *Thesaurus,* asseri, χχχιι. col. 492, 496, 497, 513, 529, etc., et dans le traité de Zacharie de Mitylene : si le monde est coéternel à Dieu, il est impossible qu'il ait Dieu pour cause efficiente, *De mundi opificio,* col. 1112, 1113; celte coéternité est impossible, à moins que ce qui procède ne soit ou consubstantiel à son principe, comme le Fils an Père, ou n'en soit le complément nécessaire, comme l'ombre au corps, l'éclat au soleil. *Ibid.,* col. 1113. Même restriction, col. 1096, pour ce qui procède comme l'ombre ou la lumière par nécessité de nature. N'est-ce pas faire brèche à sa thèse : que la cause libre soit aeluée de toute éternité et l'on ne voit plus pourquoi l'elfet ne pourrait être coêternel ?

Pour saint Maxime, la créature est nécessairement temporelle, puisqu'il est de sa nature d'être finie sous tous les rapports. *De charilale,* cent, tv, n. 6. *P. G.,* t. xc. col. 1049. Pour saint .lean Damascène, la création procédant, à la difference de la génération du Fils, de la volonté libre de Dieu, ne saurait être éternelle; car ce qui est tiré du néant ne saurait avoir une commune éternité avec ce qui est sans principe et toujours, ἀνάρχω και ἀεἵ ὀντι. *De fide orlhod.,* I. 1, c. VII, *P. G.,* t. xc.iv, Col. 813. On peut critiquer le raisonnement et celle union des deux termes ἀνάρχω; et ἀεi; du moins est-il clair que notre auteur n'a pas cru possible de les séparer.

Sur l'opinion des Pères, voir Petau. *Theol. doym., De Deo,* J El, c. VI, in-fol., Venise, 1745, 1.1, p. 145 sq.

L'éternité du monde fut remise en question avec l'averroïsme. Les arguments d'Aristote revenaient amplifiés des gloses de ses commentateurs arabes, Avicenne. *De definitionibus et quœsilis,* Venise, 1546, fol. 136. et Averroès, *Destructio destructionum, Opera,* in-fol., Venise, 1550, t. ix, fol. 8. Algazel et Maimonide les réfutent. Ce dernier dont on exagère parlois l'influence sur saint Thomas, Michel. *Philos. Jahrbuch der Gôrres-Gesellschaft,* IV. v. prélude à la sage réserve du docteur angélique, *quando enim defectus et infirmitas rationum illarum detegitur, tum anima debilitatur ad fidem adhibendam ei rei de qua probationes afferuntur,* des raisonnements faibles, à son sens, nuisant plus qu'ils ne servent. *Doctor perplexorum,* part. Il, c. xvi sq.

Saint Bonaventure se prononce avec grande sévérité pour la négative. *In IV Sent.,* L II. dist. 1, p. i, a. I, q. n, Quaracchi, t. n, p. 19 sq. Il rappelle et résout les principales objections tirées d'Aristote, p. 19, 20, et prenant l'offensive, argue des répugnances diverses d'un nombre infini, p. 21, et de la nécessité absolue d'un commencement pour tout être, *quod habet esse post non esse,* qui possède l'existence étant néant de par soi. La question est, dit-il, si claire, *ut nullum philosophorum quantunicumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Ibid.* Chose curieuse, il admet cependant aussitôt que la répugnance cesse dans l'hypothèse d'une matière éternelle. Deux images éclairent sa pensée et, ce semble, le jeu d'imagination qui le séduit : la créature est à la fois et le vestige et l'ombre du créateur; or posez comme éternels et le pied qui puisse imprimer sa trace ou la lumière qui puisse éclairer, et la matière qui puisse recevoir l'empreinte ou l'illumination, rien n'empêche plus que ces deux effets ne soient éternels. — On se demandera sans doute ce que devient dans sa pensée la raison invoquée plus haut *esse post non esse.* Si la contradiction existe pour l'être produit *secundum totum esse,* comment ne se pose-t-elle pas pour une quelconque de ses modifications, et réciproquement, s'il est possible qu'une forme soit reçue *ab ælerno* dans une matière éternelle, comment est-il impossible qu'une forme subsistante, ou même un être quelconque soit produit de toute éternité? Cf. Alexandre de Halés, *Summa,* part. I, q. xn, m. vin; part. II, q. xiv, m. i, a. 1, 2; q. ix. m. ix; Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.,* l. II, dist. 1, q. n, a. 3.

Albert le Grand, après avoir professé la non-éternité comme plus probable, *probabilius etiam secundum rationem,* avec Maimonide, *In IV Sent.,* l. II, disl. 1, a. 10, est beaucoup plus affirmatif dans Ia suite. *Summa,* part. Il, tr. I, q. iv, m. 11, a. 5, partie. 1 sq., in-fol., Lyon, 1651, p. 53, 58, 59 sq., 62. La question est du moins posée avec une netteté parfaite : *ulrum hæc duo sint compassibilia secundum intellectum... factus... et æternus.*

Les averroïstes entre temps enseignaient non seulement la possibilité mais le fait de l'éternité du monde. Nous les voyons condamner par E. Tempier, en 1270. Denitle, *Charlul.,* t. i, p. 486, 487, et en 1277. *Ibid.,* p. 546, 547.

Siger de Brabant expose ses idées sur ce point dans l'opuscule spécial *De æternilate mundi;* cf. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin,* in-4·, Fribourg, 1899, p. 71-84, et dans le *De anima intellectiva,* p. 99-104. Cf. *ibid., Introd.,* p. ci.l sq., ci.xxx sq.; *Ilevue thomiste,* 1896, p. 135 sq. Tout en se retranchant derrière le philosophe, *recitando non asserendo,* il nie la possibilité de la création, *De æternilate,* p.80, affirme l'éternité de la matière, p. 82, du mouvement. *De anima,* p. 101, et du temps, p. 74. Gilles de Rome, dans son bref traité *De erroribus philosophorum,* a très bien noté le principe de ces erreurs : conception de la création comme une *mutation, op. cit.,* p. 5 sq.,

appelant pour cotise immédiate un antre mouvement: d'où série infinie et éternité. L'aulre raison principale est le désir de sauvegarder l'immutabilité divine. *Op. cit.,* p. 80. Cf. M. Worms. *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Well bei den miltelalterlichen arabischen Theologen,* Munster, 1900.

Saint Thomas s'écarte de la solution d Albert dés les Sentences, *mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationen divinam esse habitum et creditum,* et l'on retrouve là un écho de Maimonide, qu'il cite d'ailleurs dans l'article : *et hoc ostendit debilitas rationum quæ ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quæ omnes... sunt solutæ, et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur. In I V Sent.,* l. H, dist. I, q. i, a. 5, sol.. Paris, t. vm, p. 18. Cette position ne va pas sans soulever de vives contradictions, cf. Mandonnet, *Revue thomiste,* 1886, p. 689, et saint Thomas publie son *De æternitate mundi contra murmurantes, où* quelques traits mordants contrastent avec la sérénité ordinaire de sa polémique. Il y voit, ce semble, une question de principe, celle du départ rigoureux entre les questions de foi et les questions libres; de là sa précision dans la position de la question, *Opera,* Paris, t. xxvn, p. 450, et du sérieux dans la polémique, cf. *inde est quod mullorum inexperti ad pauca respicientes enuntiant facile,* p. 451, 452. II se borne à réfuter les objections principales; plusieurs en i lfet sont si faibles que par leur faiblesse elles semblent rendre probable l'opinion contraire, p. 453. Sa position est la même dans la *Somme,* I", q. XLVI, a. 2; enfin le problème est traité avec le rnéme scrupule de méthode. *Cont. gentes,* l. II, c. xxxi-xxxix. Il s'applique à montrer comment aucune des réfutations n'est péremptoire. Voir dansl'édit. Uccelli, les Scholies de Geollroy de fontaine, in-fol.. Rome, 1878, p, 9-11; cf. *Quodlib.,* III, a. 31; *Quodlib.,* XII, q. VI, a. 7; *De potentia,* q. m, a. 13, 14; Th. Esser, *Die Lehre des hl. Thomas von Aq. üher die Môglichkeil einer anfanglosen Schöpfung,* Munster, 1895; Stock!, *Die thomislische Lehre von Weltanfange in Dirent geschichtlichen Zusammenhange,* dans *Der Kalholik,* 1883, t. I, p. 225 sq.

On ne saurait ni suspecter l'authenticité du *Contra murmurantes à* cause des derniers mots, *adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere infinita actu,* qui semblent aller contre l'opiaion ordinaire de saint Thomas sur l'impossibilité du nombre infini, Stentrup, *De Deo uno,* c. vt, th. χι.ιχ, in-8°. Inspruck, 1879, p. 637, ni avec le P. Hontheim, *Institutiones theodiceæ,* 1893, c. xxiv, a. 5, p. 713, note, en appeler de saint Thomas jeune au saint Thomas plus mûr de la *Somme,* I", q. vu. a. 4: q. xlvi, a. 2, ad 8"m; *Quodlib.,* IX, a. 1 : *non admisisset si putavisset inde sequi numerum actu infinitum, ut patebit si Summam legeris.* En elfet, la Somme écrite pour les débutants *hu/us doctrines novitios,* I·, *prolog.,* ne nuance pas sa pensée comme ses traités polémiques ou spéciaux; eide plus, dans la Somme même ou il professe l'impossibilité d'un nombre infini, il tient aussi que la possibilité d'un inonde éternel, *mundus vel saltem aliqua creatura, non autem homo,* I", q. xi.vi, a. 2, ad S"01, ne peut se réfuter par la raison. C'est dire qu'il considère l'objection proposée comme bonne pour un cas particulier seulement.

Pendant que Gilles de Rome, *In IV Sent.,* l. II, dist. I. q. iv, a. 1, 2, et llervée, *De æternilate mundi,* q. n: *In IV Sent.,* I. II, dist. I, se rallient à la pensée de saint Thomas, Scot, *In I V Sent.,* l. 11, dist. I, q. in, considère la question comme douteuse, tout en marquant quelque faveur pour la solution thomiste. Ce sera aussi la position des principaux scotistes.

Entre toutes les objections que le docteur angélique s: appliquait à résoudre, il en était une qui semblait lui faire plus d'impression. Si le monde était créé *ab ætemo,* il s'ensuivrait qu'il y a maintenant, *actu,* un nombre infini d'âmes séparées de leur corps : *ilia objectio fortior est,* dit-il, *In IV Sent., loc cil.,* Paris, t. vin, p. 22, et sa réponse est évasive. Même conduite, *Sum. theol.,* I", q. XLVI, a. 2, ad 8um ; il cite les solutions proposées, parait réserver la sienne et se contente de noter, *hæc ratio particularis est :* c'est une objection dont la force tient à la *nature particulière* de l'âme, non à la *notion générique* de créature ou d'être fini, *unde posset dicere aliquis quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura ut angelus, non autem homo.* Pour lui, abstrayant de ce cas particulier, il prétend ne traiter que le cas général, *intendimus universaliter utrum aliqua creatura fuerit ab ætemo, Sum. theol., ibid.,* et ailleurs, *quod autem de animalibus objicitur difficilius est, sed tamen ratio non est multum utilis quia multa supponit, Coni, genl.,* l. II, c. xxxviii, fin, *non est ad propositum.* Cf. *Contra murmurantes.*

Des difficultés il y en avait en effet de très grandes pour saint Thomas : toutes ces âmes séparées ne restaient individuées dans son système que par leur relation à la matière de leurs corps. Où trouver dans une quantité finie de matière de quoi sauvegarder l'individuation d'un nombre d'âmes infini ? Enfin, et c'est la difficulté qui semble surtout dans sa pensée, toutes ces âmes constituaient un infini réalisé *actu.* Voir Cajetan sur ces paroles *multa supponit. In* 1"", q. xlvi, a. 2. Or saint Thomas voyait, avec beaucoup d'autres, comme une contradiction manifeste dans ces mots, nombre infini. *Sum. theol.,* I», q. vit, a. 4; *Quodlib.,* XII, q. II, a. 2. On peut douter qu'il tint le raisonnement par lequel il le prouve comme apodictique, *Cont. gent.,* I. II, c. xxxvill, ad 6um; *Contra murmur.,* fin ; réservant du moins ce cas particulier des âmes humaines qui occasionnait la difficulté, il ne voyait pas d'impossibilité à admettre ni une infinité de révolutions sidérales, *Cont. gent.,* l. II, c. xxxvill, ad 4um; ni une série de mutations pour un ange ou quelque autre créature, *Sum. theol., l',* q. xlvi, a. 2, ad 8"", l'infini *successif* ne donnant pas lieu aux mêmes difficultés logiques, qu'un infini *actuel* composé d'unités distinctes.

On retint l'objection tirée du nombre infini des âmes, comme la plus forte, on crut même voir une difficulté analogue dans l'infini successif, et l'on pensa les évincer en restreignant la possibilité d'une création éternelle à des créatures immobiles et impassibles comme les anges. Durand, *In IV Sent.,* I. 11, dist. I, q. n, a. 3. Suarez admit cette solution et la compléta en concédant la même possibilité pour des créatures corruptibles à condition d'écarter les causes de corruption ou de changement. *Disp, melaph.,* disp. XX, sect, v, n. 14 sq., Paris, t. xxv, p. 783. On s'étonnera sans doute de pareille réponse, qui s'appuie sur une noie tout accidentelle de la créature, d'élre soit par nature, soit providentiellement immuable, et non sur la sociabilité ou l'insociabilité essentielle des concepts de *création* et *d'éternité,* et qui aboutit à celte conséquence singulière de concéder à Dieu le pouvoir de créer *ab ætemo,* pourvu qu'il garde sa créature sans mouvement pendant l'éternité. Comment le fait d'avoir créé *ab ætemo* pourrait-il lier Dieu à ce sujet? D'ailleurs l'immobilité de la créature ne fait guère échapper aux difficultés qu'on voulait éviter, S. Thomas, *Sum. theol.,* I·. q. x, a. 4, ad 3um : le temps ne mesure pas seulement le mouvement, mais aussi le repos de l'être qui est apte au mouvement et ne se meut pas. Qu'il y ait dune dans le monde une autre créature soumise au changement, elle fournira une unité de temps au moyen ·> laquelle on pourra mesurer l'immobilité de la pr-\·· dente à partir d'un moment donné, et l'on obtiendra précisément un nombre infini *a parte ante,* 'in. *a parte post,* cela même qu'on redoutait. On croit donc

pouvoir dire avec le P. Hurter : on ne voit nulle raison suffisante d'admettre cette possibilité pour les substances incorruptibles et de la nier pour les autres. *Compendium,* in-8°, Inspruck, 1900, t. n, n. 266.

Depuis celte époque, la solution suarézienne semble avoir rallié un assez bon nombre de partisans. Valentia, à ne considérer, dit-il, que les preuves de raison *In* disp. Ill, q. ni, p. n ; Jean de Saint-Thomas, *Physic.,* q. xxiv; Billuart, *Summa,* 1855, t. n, *De op. sex dierum,* diss. I, a. 6; Janssens, *De Deo creante,* p. 201. Quelques-uns tiennent pour l'impossibilité absolue. Tolet, *Physic.,* l. VIII, c. Il, q. Il; Lessius, *De per), div.,* l. IV, c. il, n. 8-11; Tanner, disp. VI, q. I, dub. ni; Palmieri, *De Deo creante,* th. xm; *Cosmologia,* th. xxxi; llontheim, *Jnstit. theod., c.* xxiv, a. 5; Hurler, *i ompendium, loc. cit.* D'autres imitent la réserve de saint Thomas et attendent qu'on ait apporté quelque argument décisif en un sens ou en l'autre. Schilîlni, *Disp, metaph. specialis,* t. n, disp. IV, sect, iv; Liberatore, *Cosmologia,* c. I, a. 6. Cf. Stentrup, *Das Dogma von der zeillichen* II *eltschöpfung,* Inspruck, 1870; Janssens, *op. cit.,* p. 188 sq.

d} Discussion philosophique. — Quelques mots suffiront sur les arguments principaux de l'une et l'autre opinion. On omettra de discuter, comme moins logiques, les solutions mixtes de saint Bonaventure et de Suarez. — *a. Pour la possibilité* théorique d'une création éternelle. — Elle ne parait impossible ni de la part de l'agent, ni de la part de Pellet, ni de la part de l'action. L'agent est en effet tout-puissant *ab æterno in æternum ;* rien ne peut l'empêcher d'exercer sa puissance, ni rien qui existe, ni le manque de quoi que ce soit. L'effet est possible *ab æterno,* puisque la raison de sa possibilité c'est l'existence de Dieu source infinie de l'étre; s'il est impossible qu'il participe de manière adéquate et univoque aux perfections divines, on ne voit pas au contraire pourquoi il ne pourrait y avoir, comme il existe une sagesse créée analogue à l'incréée, une éternité créée purement analogue. L'action enfin, l'acte créateur n'exige pas le temps : en effet, si les actions successives, *mutationes,* le réclament — ainsi réchauffement graduel d'un corps froid — les actions instantanées ne le demandent pas; comme il n'y a pas d'intermédiaire entre rien et quelque chose, entre être et n'élre pas, on naît par exemple ou on meurt instantanément. On ne saurait objecter que « tirer du néant » suppose précisément que la non-existence a précédé l'existence et par conséquent implique commencement temporel. H y a bien une priorité, dit saint Thomas, mais de nature el non de temps, c'est-à-dire que la nature même d'être créé emporte qu'on est étant néant de par soi, *esse ab alio,* et non pas qu'on est ayant été quelque temps néant, *esse post non esse.* Que la première priorité de nature n'emporte pas priorité de temps, l'on en a un exemple non seulement dans la génération éternelle du Verbe, mais dans l'existence éternelle d»s possibles, qui sont dès que Dieu est. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmal.,* in-8», Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. ni, p. 26. Cf. Sertillanges, *L'idée de création dans S. Thomas d'Aquin,* dans la *Revue des sciences philos, et theol.,* 1907, t. I, p. 239-252.

b. Pour l'impossibilité. — Une première raison tirée de la contradiction apparente des concepts, *créé* signifiant appelé du non-être à l'être, *éternel* désignant ce qui a toujours été. On vient de voir la réponse du docteur angélique : créer,c'est faire être ce qui n'est rien de soi, et non pas forcément ce qui n'a pas été. Autre raison tirée des conséquences : il faudrait admettre un nombre infini de révolutions terrestres déjà accomplies, un *in/ini limité* à aujourd'hui et ce nombre infini aurait été *franchi pas à pas* par le monde, au jour le jour, et cet *infini s'accroîtrait* chaque jour; enfin, si la race humaine avait été créée *ab æterno,* il faudrait aussi admettre un *nombre actuel infini* d'âmes séparées.

On remarquera que les trois premiers arguments concernent l'infini successif, et le quatrième l'infini actuel : la réponse doit être tout autre pour ces deux cas.

Les objections que l'on tire de l'infini successif viennent en général d'une confusion de concepts et de mots. On peut bien admettre qu'il peut exister à titre de créature, un infini étendu, quantitatif, dimensif. qui n'est et ne peut être réalisé tout entier à la fois; mais alors ce qui est infini, ce n'est pas une partie de cette étendue, c'est toute l'étendue qui correspond à l'infini véritable. Il y a donc duperie de mots, quand on dit : si Dieu avait créé *ab æterno,* il y aurait aujourd'hui un nombre infini de jours écoules; ce nombre est *incommensurable,* non *in/ini,* précisément parce qu'il ne correspond pas à *toute l'extension virtuelle* de l'éternité. Il faut dire résolument : c'est une partie d'infini; ce n'est pas une partie *proportionnelle,* qui, répétée un certain nombre de fois, puisse servir à évaluer la durée infinie; ce n'est même pas une partie *mesurable* elle-même, puisqu'elle est infinie par un bout, a *parte ante,* et c'est pour cela qu'on peut l'appeler infinie; le mot d'infini cependant n'a pas le même sens appliqué soit à toute l'extension virtuelle de l'éternité, c'est-à-dire à toute la durée créée qui lui correspond, soit à une partie seulement de cette durée.

On répondrait donc : *a.* que le nombre des révolutions terrestres déjà accomplies ne serait pas un nombre, puisqu'il n'y a pas eu de première révolution : aussi haut que l'on remonte, on trouvera un jour, un an, un siècle précédent, mais *précédent* n'est pas synonyme de *premier;* secondement celte quantité, incommensurable déjà par un de ses bouts, n'est pourtant pas strictement infinie, pour la raison signalée plus haut; *b.* franchir une distance infinie, pas à pas, ou compter un nombre infini, un par un, n'est impossible que pour l'infini strict défini plus haut, mais quelle répugnance à ce que le monde, depuis l'éternité, c'est-à-dire dans un temps incommensurable, ait pu en quelque sorte compter ce nombre incommensurable de jours? *c.* Qu'un tel infini puisse s'accroître, cela n'a rien d'étonnant, puisqu'à vrai dire ce n'est pas un infini strict et qu'il s'accroît seulement sous le rapport où il est limité, *a parte post,* à partir du moment présent.

Quant à l'infini actuel, si les réflexions précédentes sont justes, on pourrait dire que ce nombre des âmes, pour n'étre pas *évaluable,* n'est pas non plus un nombre, ni strictement un infini.

e) *Conclusion.* — Si chaque opinion a ses difficultés, il resterait que le problème est encore à débattre, et c'est sans conséquence pour la foi, qui n'est pas obligée d'avoir sur toutes les questions philosophiques des solutions faites. Par contre, c'est à grand tort qu'on arguerait de l'incertitude de ce problème pour affirmer qu'une matière *increée* ne répugne pas. L'étude précédente prouve tout au plus qu'une *matière créée ab æterno* n'est pas évidemment inadmissible; mais les caractères mêmes de la matière prouvent qu elle ne saurait *être increée.* La thèse panthéiste ou matérialiste n'a ici rien à gagner ni rien à perdre. Voir Ami *du clergé,* 1901, t. xxvi, p. 881 sq. ; *Civiltà caltolica,* 1881, 2" série, t. vu, p. 20 sq.

3» *La création est-elle possible en un autre temps:'* — Le monde a toujours existé, il n'aurait pu être cr é ni plus tôt, ni plus tard, S. Augustin, *De civil. Dei,* l. XII, c. xv sq.. *P. L.,t.* xi.i, col. 36i si).; c. xn. col. 359 sq. ; *De Gen. ad. lilt.,* I. V, c. xtx. n. 38. cf. n. 19, P. *L.,* t. xxxiv, col. 335, manières de parler philosophiquement justes, qui n'ont d'autre tort que d'aller au rebours de l'usage vulgaire. Ces expressions sont exactes, parce que le temps et le monde sont deux

notions qui s'appellent l'une l'autre, dans tout système philosophique, qui ne fait pas du temps une forme subjective du connaissant ; ce sont deux corrélatifs qui ne se peuvent séparer que par la pensée. Ainsi en est-il de toutes les relations basées sur la quantité. Sans être quantitatif dans le monde, pas d'espace réel, puisque l'espace se définit par les relations qui existent entre les points matériels; par voie de conséquence, pas de mouvement local possible, et puisque le temps se définit par les relations des divers mouvements locaux entre eux, par exemple par le retour régulier des mêmes révolutions sidérales, sans mouvement local plus de temps. Il est donc certain, comme le répètent après saint Augustin tous les scolastiques, que le monde n'a pas été créé *dans* le temps, mais *avec* le temps. Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, part. V, c. iv. *P. L.*, t. clxxvi, col. 248; disciple de Hugues, *Summa,* tr. II,c. i, col.81 ; Pierre Lombard, *Sent.,* I. II, dist. II, n. 4, 5, *P. L.*, t. cxcn, col. 655; 1.1, dist. XXX, c. i, col. 302; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* I. II, dist. II, Quaracchi, t. n, p. 69; S. Thomas, *In IV Sent.,* I. II, dist. I, q. i, a. 6, ad 3""; *Sum. theol.,* I*, q. xlvi, a. 3; *Opusc.,* IX, q. C.

Si donc l'on parle en rigueur philosophique, la question que l'on pose : Le monde pourrait-il être ou plus jeune, ou plus vieux?à vrai dire n'a pas de sens,comme le note Duquesnoy,/!*nnalesde philosophie chrétienne,* 1894, t. xxxi, p. 55-65. Elle peut cependant prendre un sens raisonnable, que lui concède l'usage courant. Au delà de l'espace et du temps réels, nous concevons le temps el l'espace imaginaires, que nous évaluons en fonction d'unités réelles empruntées à notre monde. L'ne telle question signifie donc : aurait-il été possible de donner au monde de quoi remplir d'une quantité et d'une durée réelles l'espace et le temps imaginaires? S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. xlvi, a. 1, ad 8um. Toutefois, suivant la manière dont on conçoit les choses, cette même manière de parler peut être ou ridicule ou sensée. Supposez qu'il n'existe autre chose qu'une flèche en mouvement, que peut bien signifier dans celle hypothèse la question . pourrait-elle aller plus à droite ou plus à gauche? Mais si l'on prend dans la direclion qu'elle vient de parcourir une distance rectiligne AB, et si l'on demande : peut-elle aller dans une direction qui soit à 45° ou 90° avec ce terme de comparaison, la question prend un sens. Ainsi de l'âge du monde. Le inonde est tout le temps et tout l'espace réels. Pourquoi ne pas le créer plus tôt? Pourquoi ne pas le créer ailleurs? Si l'on ne donne aucun point de comparaison, les deux questions ne peuvent recevoir une solution sensée. Duquesnoy, *loc. cit.,* p. 57. Au contraire, si l'on prend comme point de départ le moment présent ou quelque instant précis, on peut légitimement demander : outre les milliers de révolutions qui précèdent ce temps désigné que nous supposons fixe, était-il possible qu'il y en eût auparavant des milliers d'autres*. La réponse est facile. Kleutgen, *op. cit.,* t. iv, p. 536.

On comprend aussi ce que veulent dire les expressions : avant la création, avant tous les temps, qui peuvent s'autoriser d'exemples illustres. Joa., xvu, 5; Prov., vin, 22. C'est là une vraie priorité non de temps, mais d excellence et de nature. S. Thomas, *Sum. theol.,* I*. q. xi.vi, a. I, ad 8u,n; q. x, en entier; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* 1. Il, dist. II, p. i, a. l, q. ı-m; a. 2, q. i.ii. Quaracchi, I. II, p. 55-67. On sait la différence que ces docteurs établissent entre le temps et l'éternité : elle *est* partout où le temps *arrive el passe,* ayant ainsi dans la simplicité (extension virtuelle) tout ce que le tenuff possède dans l'étendue (extension formelle).

(TVJLa création et le concile du Vatican. — *i. texte.* — Toute la doctrine catholique sur la création se trouve résumée dans les décrets du Vatican. Nous essayerons, en les commentant, de dégager avec précision les doctrines qu'il définit, el de donner ensuite aux opinions ou hypothèses qu'on peut rencontrer sur les questions connexes la note théologique qui convient, nous inspirant surtout des travaux excellents de Granderath, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatae atque illustratae,* in-8°. Fribourg-en-Brisgau, 1692 ; *Geschichte des Vaticanischen Konzils,* 3 in-8(), *ibid.,* 1903, t. n, I. I. c. vi; I. II, c. vi sq. ; trad, franc., Bruxelles, 1907 (en cours de publication), et de Vacant, *Eludes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican, d'après les actes du concile,* 2 in-8°, Paris, 1895. — Nous introduisons dans le texte, pour la commodité de cette étude, des divisions en paragraphes et en sections.

Procœmium. — Après s'être félicité des heureux résultats du concile de Trente, Pie IX déplore les maux très graves que le mépris ou la négligence de ses décrets ont entraînés. Il continue :

iVos *itaque inhaerentes prodecessorum nostrorum vestigiis, pro supremo nostro apostolico munere, veritatem catholicam docere ac tueri, perversasque doctrinas reprobare nunquam intermisimus. Nunc autem, sedentibus nobiscum et judicantibus universi orbis episcopis...innixi Dei verbo scripto et tradito, prout ab Ecclesia catholica sancte custoditum et genuine expositum accepimus, ex hac Petri cathedra... salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus, adversis erroribus potestate nobis a Deo tradita proscriptis atque damnatis.*

Aussi marchant sur les traces de nos prédécesseurs, en raison de notre suprême charge apostolique, nous n'avons jamais cessé d'enseigner et de défendre la vérité catholique et de réprouver les doctrines perverses.A présent, au milieu de tous les évêques de l'univers siégeant et jugeant avec nous, ...appuyés sur la parole de Dieu de l'Écriture et de la tradition, telle que nous l'avons reçue de l'Église catholique, gardée avec piété, expliquée dans sa pureté, nous avons décidé de professer et de déclarer... du haut de cette chaire de Pierre, la doctrine salutaire du Christ, et de proscrire el condamner les erreurs contraires en vertu du pouvoir que nous tenons de Dieu.

C. I. DE UEO OMNIUM CHEATI)HE

§ 1. *a. Sancta catholica apostolica romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum cœli et terræ, omnipotentem, — b. aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; — c. qui cum sil una singularis simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, —d. in se el ex se beatissimus el super omnia qux praeter ipsum sunt et concipi possunt ine/fabiliter excelsus.*

§ 2. *a. Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam bealiludinem, nec ad acquirendam sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quae creaturis impertitur, — b. liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam,— c. spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.*

C. /. DE DIEU CRÉATEUR DE TOUTES CHOSES

a. La sainte Église catholique apostolique et romaine croit et confesse qu'il existe un seul Dieu vrai et vivant, créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant. *b.* éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection; *c.* qui, substance spirituelle unique, absolument simple, immuable, doit être affirmé en fait et de par son essence distinct du monde, *d.* bienheureux en lui-même et par lui-même et indiciblement élevé au-dessus de tout ce qui, en dehors de lui, existe ou se peut concevoir.

a. Ce seul Dieu véritable, en raison de sa bonté et par sa vertu toute-puissante, non pour augmenter sa béatitude, ni pour acquérir quelque perfection, mais puur manifester celle qu'il possédé par les biens qu'il accorde aux créatures, *b.* par un dessein Jument libre ensemble (?rnu commencement du temps a fait de rien l'une et l'autre créature, *c.* la spirituelle et La corporelle, c'est-à-dire tes anges et le monde, pu s La créature humaine «estito-e comme par une partie* pat-oa

§ 3. *Universa vero quæ condidit, Deus providentia tua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt.*

Simultanée à la nature de l'esprit et du corps.

Tout ce qu'il a produit, Dieu par sa providence le garde et le gouverne, atteignant avec force d'une extrémité à l'autre et disposant tout avec suavité. Toutes choses en effet sont à nu et à découvert devant ses yeux, même celles que doit produire dans l'avenir l'action libre des créatures.

C. U. DR REVELATIONE

§ 1. *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humante rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac ætema voluntatis suæ decreta humano generi revelare.*

S 2. *Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in pressenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possunt...*

C. H. DE LA RÉVÉLATION

La même sainte Église, notre mère, tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut, au moyen des choses créées, être connu avec certitude par les lumières naturelles de la raison, car depuis la création du monde [?J ses perfections invisibles se laissent connaître dans ses œuvres qui les manifestent; que cependant il lui a plu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler au genre humain par une voie différente et celle-là surnaturelle, lui et les décrets éternels de sa volonté

Il faut attribuer à cette divine révélation que les vérités concernant Dieu qui ne sont pas d'elles-mêmes inaccessibles à la raison de l'homme, dans la condition présente du genre humain, puissent aussi cire connues de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et sansmélange aucun d'erreur.

C. III. DE FIDE

§ 1. *Quum homo a Deo tanquam creatoreel Domino suo totus dependeat et ratio creata increatæ Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenetur...*

c. m. DE LA FOI

Puisque l'homme dépend tout entier de Dieu comme de son créateur el Seigneur, et que la raison créée est absolument sujette de la Vérité incréée, nous sommes tenus de témoigner par la foi à Dieu qui révèle une pleine obéissance d'intelligence et de volonté.

CANONES. I. DE DEO OMNIUM CREATORE

1. Si *quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem ac Dominum negaverit, anathema sit.*

2. Si *quis prxter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, a. s.*

3. Si *quis dixerit unam eamdemque esse Dei el rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s.*

fi. a. Si quis dixerit res finitas, tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; b. aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; c. aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctum, a. s.

5. *a. Si quis non confiteatur mundum resque omnes, quæ* m *eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; b. aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat -seipsum; c. aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s.*

CANONS. /. DE DIEU CRÉATEUR DE TOUTES CHOSES

1. Si quelqu'un nie le seul vrai Dieu, créateur et Seigneur des choses visibles et invisibles, qu'il soit anathème.

2. Si quelqu'un ne rougit pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière, a.

3. Si quelqu'un dilque Dieu et toutes choses n'ont qu'une seule et même substance ou essence, a.

4. *a.* Si quelqu'un dit que les êtres finis tant corporels que spiriluelsoudu moins les spirituels sont une émanation de la substance divine; *b.* ou que l'essence divine en se manifestant ou en évoluant devient toutes choses; *c.* ou enfin que Dieu est l'être universel ou indéfini, qui constitue en se déterminant l'universalité des êtres en genres, espèces et individus distincts, a.

5. a. Si quelqu'un ne confesse pas que le monde el tout ce qu'il renferme, esprit et matière, dans lo totalité de sa substance a été produit par Dieu du néant; *b.* ou s'il dit que Dieu a créé non par une volonté exempte de toute nécessité mais aussi nécessairement qu'il s'aime nécessairement lui-même; *c.* ou s'il nie que le monde ait été fait pour la gloire de Dieu, a.

II. DE REVELATIONE

1. Si *quis dixerit Deum nnum et verum creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, a. s.*

H. DE LA RÉVÉLATION

1. Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notri· créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude, au moyen des êtres créés, et pur les lumières naturelles de lu raison humaine, a.

HI. DE FIDE

1. Si *quis dixerit rationem humanam ita independentem esse ut fides ei a Deo imperari non possit, a. s.*

4. *Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, a. s.*

III. DE LA FOI

1. Si quelqu'un dit que la raison de l'homme est à ce point indépendante que Dieu ne peut lui commander de croire, a.

4. Si quelqu'un dit qu'aucun miracle n'est possible..., a.

U. VALEUR ET PORTÉE RESPECTIVE DES CHAPITRES ET des canons. — 1° *Les chapitres.* — Le *texte des chapitres* au premier abord ne semble pas à regarder comme une définition dogmatique. Puisque les anathèmes sont réservés aux canons, les chapitres ne seraient-ils pas un pur exposé préliminaire aux définitions? Un examen plus altentif établit le contraire. 1. Les formules qui introduisent les chapitres ne laissent aucun doute sur l'intention des Pères, c. i, S. *Ecclesia credit et confitetur; c.* ii- *Ecclesia tenet el docet;* c. ni, *Ecclesia profitetur;* iv, *Ecclesiæ consensus tëraai cl tenet.* — Le prologue de la constitution témoigne a une volonté expresse non seulement de condamner, mais d'enseigner : le pape, pour justifier son dessein, en appelle au double devoir de la mission apostolique, *docere ac tueri, Christi doctrinam profiteri et declarare·., erroribus notatis.* —3. Les pandes de l'approbation pontificale couvrent les chapitres elles canons, *illa* [dccre/aj *et illos* [canones]. — 4. L'histoire du concile confirme cette manière de voir. Dans la XLV® congrégation générale, « pour réfuter de manière plus expresse l'erreur de ceux [et nommément de Benzinger] qui prétendaient que seul devait être tenu pour délini dans les chapitres ce qui avait son correspondant dans les canons annexés, » *Acta el decreta SS. conciliorum recentiorum, Collectio Lacensis,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. vu, p. 221, un Père proposa d'ajouter au préambule une formule plus explicite. Le rapporteur du concile s'opposa au changement, la pensée étant déjà exprimée suffisamment, *non quiaeni expressis verbis sed vere tamen.* Le texte, disait-il, faisait assez comprendre qu'entre la doctrine des chapitres et celle des canons il n'y avait qu'une différence d'aspect, positif dans les premiers, négatif dans les seconds, *prima* [doctrinal *edicit quid sit de fide tenendum, altera vero quid sit de fide vitandum et damnandum. Acta,* p. 231. Nulle distinction à établir par conséquent entre les uns et les autres. Cependant comme les chapitres sonld'une rédaction plus large, il y a lieu de distinguer avec soin ce qui est directement affirmé des raisons invoquées ou des idées accessoirement consignées dans le texte. Ni les unes ni les autres, à la différence de lout ce qui est parole formelle de l'Eglise, n'ont la garantie d'infaillibilité, *inserta non asserta.*

Quant aux titres des chapitres, puisque « ils ont été promulgués avec la constitution, et qu'ils font corps

avec elle », ils ont la mime valeur que Je texte qu'ils introduisent. Ainsi en est-il en droit canon, quand les titres des décrets émanent de l'autorité même qui les a rédigés. Vacant, *op. cit.,* t. i, p. 56-59.

2“ *Les canons.* — 1. *Leur raison* d'être sembla si discutable â quelques-uns, qu'un Père du concile proposa qu'on se contentât, sans anathématiserles erreurs opposées, d'exposer la vraie doctrine. *Acla,* p. 1647, col. 1. Le rapporteur. Ms' Gasser, lit rejeter l'amendement. *Ibid.,* p. 112, 113, 1671. Il fallait, pensait-il, s'opposer par une affirmation nette à cet esprit flottant et sceptique du siècle qu'elfarouche toute articulation catégorique de la vérité ou du magistère infaillible de l'Église. Il y avait, il est vrai, des raisons spéciales pour nepas ajouter de canons au c. t ; ceux qui professaient les doctrines contraires ne pouvaient en aucune manière appartenir à l'Eglise. L'évêque de Brixen, en citant l'exemple des semi-rationalistes allemands, prouva que des catholiques en pouvaient venir à s'imaginer que le panthéisme même était conciliable avec la foi, *Acla,* p. 100, emend, xxvm, p. 112 sq., et qu'ils faisaient par ces conciliations œuvre utile à l'Eglise, p. 234. Il importait de prévenir ces illusions. — 2. *Leur valeur dogmatique* ne fait aucun doute : ce sont des définitions au sens rigoureux du mot. Toutefois les textes conciliaires sont de stricte interprétation. Nous n'avons pas â rappeler ces règles précises.

3» *L'approbation.* — Il importe peu que la constitution *Dei Filius,* à laquelle appartiennent les textes présents, par suite de l'interruption du concile, n'ait pu recevoir la signature authentique de tous les évêques 1. Ils ont été sanctionnés par le vote formel des Pères el approuvés en session par Pie IX : *Sacro approbante concilio illa* [decreta] et *illos* [canones] *ut lecta sunt delinimus el apostolica auctoritate confirmamus.* Vacant, *op. cit.,* t. II, p. 444; *Acta,* p. 258. 2. L'acte authentique de cette approbation et de cette promulgation a été dressé et certifié conforme par M»r Eessler. « Or, d'après les règles reçues, celte attestation du secrétaire du concile fait foi, comme celle du pape et des évêques qui composaient cette assemblée. »

III. COMMENTAIRE. — Puisque canons et chapitres se correspondent comme les deux faces d'une même question, thèse el antithèse, nous les rapprocherons pour qu'ils s'éclairent et se complètent. (Chaque fois que nous aurons l'occasion de renvoyer aux amendements le 1«· chiffre renvoie dans les *Acta,* I. vu, au texte de l'amendement, le 2* aux observations du rapporteur, le 3e au vote des Pères.)

i·. I. De Dieu créateur de toutes choses, § 4. — Le plan du chapitre est exposé par le rapporteur, Mur Gasser, évêque de Brixen. *Acta,* p. 102. « Le paragraphe ler, dit-il, commence : *a.* par une solennelle profession de foi en Dieu dans laquelle on a réuni les noms de Dieu, dont se sert ordinairement la sainte Ecriture... [Il exprime ensuite] tout d'abord ce que Dieu est en luiméme, et l'on affirme : *b.* tous ces attributs divins que les théologiens disent constitutifs de l'essence divine... éternel, immense, infini en intelligence, en volonté, en toute perfection... La seconde partie de ce paragraphe exprime la distinction de Dieu et de l'univers, et cela doublement, en disant que cette distinction est : c. premièiement essentielle et *d.* secondement infinie... » Ainsi quatre sections traitant : *a.* de l'existence de Dieu ; *b.* de ses attributs; c. des différences essentielles qui le distinguent du monde; *d.* de la distance infinie de l'un à l'autre. Vacant, *op. cit.,* t. 1, p. 159.

Quatre canons furent annexés répondant au § l : le canon 1·Γ condamne l'athéisme, le canon 2« le matérialisme. le canon 3' le principe du panthéisme, le canon 4' ses trois formes principales : panthéisme substantiel ou émanatiste, panthéisme essentiel de Schelling, panthéisme hégélien.

Ces textes. S '1, et canons 1-4, ont une souveraine importance pour le dogme de la création. Il n'est pas d'erreur qui lui soit plus opposée que le panthéisme, puisqu'il affirme l'identité des deux termes créature et créateur; à l'encontre le concile les maintient tous deux et les affirme, en un sens, irréductibles l'un à l'autre.

Les définitions du § I et du canon 1,r déclarent donc dogme de foi catholique : *a.* l'existence de Dieu; *b.* ses attributs essentiels, éternité, immensité, incompréhensibilité, déjà définies dans les conciles antérieurs, infinité définie ici pour la première fois. Les mots de § t, *a. creatorem ac Dominum cæli et terræ omnipotentem* donneraient lieu de croire que la création est ici définie ; mais les déclarations du rapporteur du concile ne laissent pas de doule. Un seul dogme est affirmé dans a, celui de l'existence de Dieu; les autres mots sont en apposition : *solemnis confessio ubi adduntur nomina Dei, Acta,* p. 102, 98, 104, et *omnipotentem* n'est pas rangé par lui au nombre des attributs visés par le concile, p. 102. Les canons l et 2 confirment cet exposé de doctrine en condamnant l'athéisme et le matérialisme. Le monisme divinise ce que l'on avait presque universellement regardé comme l'infime degré dans les manifestations de l'être : la matière. Aussi le concile a-t-il maintenu le mot *erubuerit* qui marque sa répugnance pour de telles conceptions. *Acta,* emend, xxxtv, p. 100, 114, 117. Est condamné par là tout système qui ne reconnaît rien en dehors des substances ou des forces exclusivement matérielles, et par conséquent le matérialisme de Moleschott, Büchner, Hæckel, tout comme celui de Lôwenthal. Vacant, *op. cit.,* 1.i, p. 210.

Le S 1. *c, d,* et les canons 3« et 4· condamnent de manière plus précise le *principe de tout panthéisme en* déclarant de foi, *prædieandus est,* la *distinction de Dieu et du monde.* Le concile donne comme raison de cette distinction trois qualitésde Dieu : I» la singularité de sa nature, qui la rend inapte à être communiquée ou multipliée telle qu'elle est en soi; — à dessein les Pères ont maintenu ce pléonasme *una singularis, Acla, emend.,* xiii,p.99,406,109. pouraffirmerplusexpressémentl'unicité essentielle de Dieu; 2" sa simplicité; 3° son immutabilité opposées toutes deux à la contingence des êtres créés. Invoquer ces trois attributs à titre de preuves n'est certes pas les définir, mais ils sont de foi par ailleurs. — *Distinction reelle, re el essentia,* est-il dit § 1, *c; substantiam vel essentiam,* dit le canon 3', et le concile ici encore se refusa à supprimer ce pléonasme apparent. *Acla,* emend, xvn, xvm, p. 99, 107, 1U9. L'expression *re distinctus* constate un fait *réel :* « ce n'est pas une distinction de *raison,* comme celle que nous faisons entre Léon XlII et l'ancien cardinal Pecci; ce n'est pas une distinction *virtuelle,* comme celle que nous faisons entre l'éternité et l'immensité de Dieu; c'est une distinction *réelle,* en vertu de laquelle Dieu et le monde ne sont pas une chose, mais deux choses. » Vacant, *op. cit.,* t. i, p. 205. — *Distinction essentielle. Progredimur ulterius,* dit le rapporteur, *et dicimus non solum re sed etiam essentia. Acta,* p. 107. Non seulement Dieu et le monde sont deux individus réellement distincts, mais ce sont deux individus essentiellement séparés et par conséquent d'espèce différente. Ici se fait particulièrement sentir l'avantage de celte définition en partie double adoptée par le concile. Le S l J» chapitre affirme une différence essentielle, aspect positif; le canon 3" en condamnant l'erreur, aspect négatif, termine et précise le dogme. Est hérétique toute doctrine enseignant que Dieu et le monde ne sont qu'une seule et même substance ou essence, *unameamdem.p e substantiam vel essentiam.* En définissant seulement une différence, le concile n'atteignait pas les systèn s panthéistes pour qui le monde est un accident ou une modalité de Dieu. En disant que le monde et Dieu constituent

deux substances, il embarrassait inutilement la définition d'une question hors de propos; celle de savoir s'il existe de véritables substances dans le monde; de plus il n'atteignait pas les panthéistes pour qui Dieu est Fàme du monde. En renonçant â l'expression *substantia vel essentia,* si le concilese conformait davantage au langage reçu, pour qui essence et substance divine sont même chose, il laissait une échappatoire aux panthéistes qui distinguaient entre essence et substance. *Acta,* emend, xxxv, p. 100,114, i 1" ; cf. le rapport du P. Franzelin, p. 1619. Le texte adopté exclut ces interprétations en termes simples et précis : la substance ou l'essence de Dieu et des choses n'est pas *una cademque.* « Elle n'est pas *unique;* par conséquent Dieu et le monde ne forment pas un composé substantiel ; Dieu n'est pas un principe vital qui anime le monde, comme la forme des scolastiques anime la matière. Elle n'est pas *la même;* par conséquent sans avoir besoin de savoir si le monde esl fait de substances, nous sommes sûrs que sa substance n'est point la substance divine, par conséquent qu'il n'est pas un mode essentiel de Dieu. » Vacant, op. *cil.,* p. 205, 206. — *Distinction entre Dieu et toute créature possible,* — Le texte primitif portait, en elfet. *ab hoc mundo distinctus.* Sur la proposition d'un Père, le pronom *hoc* fut supprimé, cette correction rendant la pensée plus claire encore, *quia rem longe clariorem facit. Acta,* emend, xvi. p. 99, 107, 109. — *Distinction infinie.* — C'est la conséquence de ce qui précède et ce qu'exprime S 1. *d.* Le concile l'enseigne de deux manières, en affirmant la pleine béatitude et la transcendance absolue de Dieu : *in se et ex sese beatissimus,* ayant tout en soi et de soi, Dieu est à lui-même sa lin el se suffit, à la difference de toute créature, seul à lui-méme; *ineffabililerexcelsus,* étant infini il reste indiciblement au-dessus de toute conception des créatures. De ces deux dogmes de foi le premier, la béatitude absolue de Dieu, contient en germe les vérités que le S; 2 exposera sur les motifs de la création; le second, la transcendance de Dieu et son incompréhensibilité par la créature n'a pas autrement à nous occuper ici. Voir Agnosticisme.

Le principe du panthéisme a été formellement condamné par l'affirmation d'une distinction absolue entre Dieu et le monde S I, c, *d,* can. 3. Quelques Pères ayant demandé de plus qu'on censurât expressément *les formes principales du panthéisme,* la députation de la foi prépara un projet qui fut proposé au concile. *Acta,* p. 76. Après discussion et légères corrections, *Acta,* emend, χχχvι-χι,ι, p. 101, 115, le texte actuel fut adopté, p. i 17, censurant en un seul canon trois formes de cette doctrine : a) le *panthéisme substantiel* explique l'origine des choses par l'émanation. Les êtres ne sont que l'écoulement d'une substance unique qui se dégrade progressivement jusqu'aux êtres les plus humbles : tel le panthéisme néoplatonicien, tel celui de quelques sectes gnostiques et des philosophes arabes du xIi' et du xm' siècle. Chez les sectes gnostiques en particulier, il s'est rencontré associé à des conceptions dualistes: l'âine chez les pneumatiques était émanation de Dieu, la matière relevait du principe mauvais. De là l'utilité de la di-tinction : *tum corporeas tum spirituales,* c'est la forme absolue; *aut saltem spirituales,* c'est la forme dualiste. *Acta,* emend, χχχιχ, ρ. 115. — *b) Le panthéisme de Schelling* est spécialement visé dans *b.* Il est dit *essentiel,* parce qu'il affirme l'identité de l'essence de toutes choses. Toutes, il est vrai, se distinguent entre elles, elles se distinguent aussi de l'absolu, mais elles s'identifient dans l'absolu comme dans leur essence commune. Elles ne sont, en elfet, pour le philosophe, que les manifestations diverses d'une essence unique, qui évolue. — c) *Le panthéisme de l'être universel,* condamné dans *c,* est celui de Hégel. Rien n'existe que l'idée sans limite aucune au premier stade, mais qui se limite suivant le processus triadique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. A tous les termes de son évolution elle appelle son contraire et trouve sa détermination, et donc son être individuel, en s'identifiant avec lui. Nous avons signalé rapidement, col. 2097, l'inlluence de ces thèses sur la pensée contemporaine. — Les *autres formes* de panthéisme, dont il n'est pas fait ici mention, sont atteintes par ce canon, si elles rentrent dans l'une des précédentes; si elles s'en distinguent, elles sont condamnées par le canon 3e. Ainsi en est-il du panthéisme éléatique : rien n'existe que l'Absolu, unique et immuable; les changements ne sont que de pures apparences. Ainsi du panthéisme de Fichte. Est condamnée en un mot toute doctrine qui identifie créature et créateur, ou même qui ne maintient pas entre ces deux termes la distinction définie par le concile. Cette erreur seule d'ailleurs est censurée par notre texte, qui n'atteint nullement la part de vérité mêlée aux conceptions les plus hétérodoxes. — *L'ontologisme est-il* aussi déclaré hérétique? Msr Simor, primat de Hongrie, fit remarquerai! concile dans son rapport que le S 1 et le canon 3e frappaient les ontologistes déjà condamnés parle Saint-Office, le 8 septembre 1861. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1516-1524. *Ontologislæ nempe œque feriendi erant, gui nempe docent quod universa per se considerata non differant ah ipso Deo. Acta,* p.85, 86. On remarquera cependant. Granderath, *op. cit.,* p. 75, que les paroles du concile ne tombent pas de même manière sur le panthéisme et sur l'ontologisme. Malgré les analogies profondes de doctrine, l'ontologisme prétend maintenir la dillérence entre Dieu et les créatures. Dieu est simple, infini; les créatures sont contenues en lui *tanguant pars in loto, non guident in toto formali, sed in toto infinito;* elles sont distinctes de lui, puisque Dieu les produit *actu quo se intelligit et vult tanquam distinctum a creatura,* précisément par l'acte par lequel il voit et veut son être comme distinct de leur être. On peut prouver aux ontologistes qu'ils sont malgré tout obligés de nier ou le dogme de la simplicité divine, ou celui de la distinction de Dieu et du monde : de ce chef, leur doctrine est théologiquement erronée; elle n'est pas hérétique, puisqu'elle n'est pas directement atteinte par notre texte. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1736-1776.

La suite des idées dans le S 2 fut exposée en ces termes par M»r Gasser : « Il traite de la création et cela sous un double rapport : de l'acte de la création et de son effet. Quant à la première partie, elle comporte, elle aussi, deux subdivisions, à savoir exposition de la doctrine catholique sur l'acte créateur d'abord tel qu'il est en lui-même, puis en opposition avec les erreurs de noire temps. A la 1'· subdivision appartiennent § 2, *a,* à la seconde § 2 *b*. Quant à l'autre partie de ce paragraphe, elle concerne l'effet de la création, à savoir la créature spirituelle et la créature corporelle, » S 2. *c. Acta,* p. 109, 110. A ce paragraphe 2 correspond le canon 5e qui condamne, mais dans un ordre inverse, les erreurs opposées : a) sur l'objet et la nature de la création, *b)* sur la liberté du créateur, c) sur les raisons et la lin de la création. Les règles de construction laline ayant seules motivé, ce semble, l'ordre adopté dans le § 2, nous suivons l'ordre du canon 5e, pour traiter du fait avant ses motifs.

Le fait de la créalion et la nature de cet acte sont enseignés dans les termes consacrés depuis les premiers siècles, ἐξ οὐκ ὄντων, *ex nihilo,* et par les scolastiques, *secundum totam substantiam.* Mais le seul concept vulgaire appartient au dogme : faire de rien. Cette action est-elle immanente ou transitive, question libre pourvu que les solutions proposées respectent les autres articles de foi : liberté, immutabilité, toute-puissance.

L'objet de la création est indiqué can. 5 *a.* et plus

explicitement § 2, *c.* Le IVe concile de Latran, contre les albigeois restaurateurs du manichéisme, avait précisé surce point les déclarations des conciles antérieurs. Benzinger, *Enchiridion,* η. 17, 47. C'est le texte de ce concile, Denzinger. n. 355, que le Vatican reproduit en le complétant sur deux points : liberté el fin de la créalion. Le canon 2" avait condamné cette erreur, rien n'existe que la matière; le § 2 c affirme : a) l'existence et la différence de la nature "p' ituelle, de la nature matérielle, et d'une troisième nature intermédiaire, non pas mélange, *communem,* mais analogue à un mélange des deux autres, parce qu'elle participe aux propriétés de l'une et de l'autre, *quasi communem ; b)* la production de ces substances par une création proprement dite.

Quant â la différence de la matière et de l'esprit, il va sans dire que le concile entend parler uniquement de la matière sensible, définie par les qualités que nous connaissons et qui participent toutes de la *quantité dimensive* et locale : résistance, mouvement, gravité, couleur, chaleur. Il n'entend proscrire en rien cette vue d'école qui consiste à attribuer une certaine matière, mais fondée sur la *quantité intensive,* à toute réalité susceptible de déterminations ultérieures. En ce dernier sens, Dieu seul serait immatériel, car il est seul immuable, et les êtres sont de plus en plus matériels à mesure qu'ils ont moins de perfection actuelle et plus de passibilité. Le mot matière est purement *analogue* dans ces deux sens. S. Thomas, *Cont. gent.,* l. II, c. xvi, fi. 8. Les augustiniens et nombre de scolastiques n'avaient pas cru davantage que le décret du Latran, en définissant l'immatérialité des esprits, eût défini par là meme leur simplicité, ou exclu toute composition en eux d'une certaine matière spirituelle et d'une forme. S. Bonaventure, *In IV Sent.,* I. II, dist. Ill, p. I, a. 2, *Scholion,* édit. Quaracchi, t. n, p. 93. Voir Augustinisme, t. I, col. 2505.

La conception, d'ailleurs si naturelle, de l'homme comme d'un intermédiaire entre la matière et l'esprit, se trouve dans Philon, *De opici/io mundi,* n. 51, édit. Wendland, p. 42, n. 146. Saint Grégoire l'avait vulgarisée. *Oral.,* xxxvni, c. ix-xn, *P. G.,* t. xxxvi,col. 320sq. ; *Orat.,* xi.v, c. vi sq., col. 629 sq. Saint .lean Damascene l'exprime après lui dans les termes du Latran. *De /ide orlh.,* l. II, c. n, P. *G.,* t. xciv, col. 864; c.xn, col. 920. Les problèmes anthropologiques tranchés ici par le Vatican : *de nihilo condidit... deinde humanam... ex spiritu el corpore constitutam,* spiritualité de l'âme humaine, son origine par voie de créalion, unité substantielle du composé humain, Vacant,*op.cit.,* p.233sq , ne relèvent pas de notre étude.

L'existence des corps, dillérents des esprits par nature, est définie contre l'idéalisme comme une vérité de foi; encore y a-t-il lieu de remarquer que la définition du concile visant seulement la diltérence des esprits et des corps n'approuve ou n'iinprouve par elle-méine aucune théorie spéciale qui, maintenant celte distinction. s'appliquerait à expliquer leur composition respective.

L'existence des substances est impliquée très nettement dans ces mots, *condidit secundum lotam suam substantiam,* mais ce n'esl pas là une de finition. Le phénoménisme pour qui toute la réalité, esprits, corps et monde, est constituée par le pur apparaître des choses n'est donc pas atteint directement par ce texte. Cependant l'existence de substances, au sens vulgaire d'une réalité distincte des apparences, est manifestement dans la foi de l'Eglise et théologiquement certaine du fait de sa doctrine sur la transsubstantiation dans l'eucharistie.

L'existence d'au 1res substances que les trois substances énumérées, ou d'autres mondes distincts de notre momie, n'est pas touchée par le concile : il affirme sans rien exclure; la question est simplement hors de sa pensée. Ortolan, *Astronomie et théologie,* in-8", Paris. 1893.

Deux vérités importantes sont affirmées au § 2, *b,* et au canon 5e, opposées toutes deux à des erreurs qui découlent logiquement <lu panthéisme : a) contre l'(t<rnité du monde, sa créalion dans le temps; *b)* contre la nécessité de l'acte créateur, sa pleine liberté.

Le commencement temporel du monde est défini par ces mots *ab initio temporis.* C'est la question de fait affirmée contre le matérialisme et le panthéisme, *Acta,* . 520, note 5; la question réelle de possibililé d'une création *ab æterno,* la question logique de la possibililé de résoudre un tel problème par la raison seule demeurent problèmes libres.

Comme *indication de temps* le texte porte encore : *simul ab initio temporis... spiritualem et corporalem.* Le sens obvie est que les anges et le monde matériel ont été créés ensemble, à la même époque. C'est l'interprétation que de fait ont suivie le plus grand nombre des théologiens depuis le concile de Latran. 1215. Silvestre de Ferrare prétend même que ce point esl de foi, *De angelis,* L I, c. >1l, n. 13-15, et Suarez pense qu'il serait au moins téméraire de le contester. *De Deo creatore,* l. I, c. ni, n. 15, Paris, t. n, p. 7. L'assertion est cependant très discutable. Le concile de Latran, dit-on, avait en vue cetle erreur de l'origénisme : la matière a été créée après la faute des âmes pour servir d'instrument à leur punition et à leurs épreuves. Mais, même dans cette hypothèse, on voit qne le mot *simul* offre une réfutation suffisante de l'origénisme, qu'on le traduise par *en même temps* ou par *semblablement,* dans un même dessein et un plan unique. Plus certainement le concile avait en vue les albigeois. Pour ces hérétiques c'était le démon qui avait créé le corps et la matière, l'un et l'autre mauvais en soi. Il y avait donc lieu d'affirmer que la matière *tout comme* l'esprit avait une commune origine, que les esprils mauvais, et l'homme lui-même, sont devenus tels parleur faute; de là le texte : *simul... condidit de nihilo... sed ipsi per se facti sunt mali.* Le mot *simul* n'affirmerait donc pas *même date de création,* mais même *plan du créateur el même auteur.* C'est ainsi qu'il s'explique d'ordinaire dans Lech., χvιιι,I : *Deus creavit omnia simul.* Cf. Ps. xm, 3. 1l est vrai qu'au xti' siècle, si nous en croyons Hugues de Saint-Victor, l'on tenait plutôt pour une simultanéité de temps, *fere omnes doclores. In Epist. Il ad limolh.,* q. m, *P. L.,* t. clxxv, col. 603; cf. Suarez, *loc. cit.,* n. 6, p. 8, *theologi communiter... et omnes moderni.* Cependant Hugues préférait l'opinion contraire, *loc. cil.* Saint Thomas.59ans après le concile, parait juger qu'on n'avait pas défini autre chose que l'unité du plan divin, *In I Decretal.,* . n, Paris, t. xxvil, p. 429, et il enseigne,*Hum. theol.,* I", q. LXI, a. 3, que la doctrine de la création des anges avant le monde, bien que peu probable, n'est pas â tenir pour erronée. Cf. *De potentia,* q. lit, a. 18. Suarez reprenait Silvestre de Ferrare de donner l'opinion comme de foi, *loc. cit ,* n. 14, p. 11; Vasquez, *In 1·",* disp. CCXXIV, c. iv, juge que cetle doctrine non seulement n'a pas été définie, mais ne peut pas être l'objet d'une définition, n'étant appuyée ni sur {'Écriture, ni sur la tradition. Plusieurs Pères grecs avaient professé l'opinion contraire, cf. Lequien, dans saint Jean Damascène, *P. G.,* t. xciv, col. 873, noie 53, et les autorité-s pour et contre dans Suarez, *loc. cil.,* c. Ill en entier, p. 7 sq. A cette objection que deinde dans le texte du concile indiquant certainement le temps, *simul* doit avoir un sens analogue, il est aisé de répondre que l'opposition d'époque entre les deux créations est suffisamment indiquée dans ab *initio tenip·'»* ı: dacs *deinde.* Le P. Hurter juge que la créalion simultanée des anges et du monde n'est pas définie, mais ua

muni Iheologicecerta. Theologiæ compendium, 10'édit., 1900, t. n, p. 331. n. 401,402. H est sûr en tout casque cette thèse n'est point définie en aucun des deux conciles. « D'ailleurs, disait le P. Franzelin, consulteur du concile, en note de son rapport à la seconde session de la députation, même si [le mot simul] est considéré comme un adverbe *de temps, il* est certain qu'une particule incidente de cette sorte ne peut contenir la définition du temps auquel les anges furent créés. » *Acta,* p. 1625, note2; Granderath, *op. cit.,* p. 75, note3.

Le temps de la création de l'homme, c'est au moins la partie de l'opposition faite §2, *ab initio... deinde...,* est affirmé comme séparé par un intervalle de la création des anges et du monde.

Y a-t-il eu *création distincte du règne végétal et du règne animal,* le texte n'en dit rien. Voir Hexaemeron.

L'entière liberté de l'acte créateur est enseignée au § 2, *b,* et au canon 5« en termes si précis, que loute insislance a été jugée superflue. *Acta,* emend, sxvi, p. 100, 111, 112. Les erreurs de Günther et d'Hermès ont ainsi provoqué cette définition que nul concile général n'avait encore portée. Quant à sa justification par les preuves historiques, voir col. 2140sq. Il est de foi catholique que la créalion est un acte pleinement libre.

Les différentes causes de la créalion sont exposées au § 2 *a* et au canon 5«, *c.* La *cause efficiente* ou l'auteur, c'est ce Dieu que confesse l'Église, § 1, *a,* can. I; et il en est l'agent exclusif : *hic solus Deus.* Il est donc de foi catholique que *de fait* Dieu seul a créé notre monde. Que *de droit* ce pouvoir soit propre à Dieu, c'est ce que le consentement unanime des Pères el des théologiens permet d'affirmer à tout le moins comme théologiquement certain. Il reste licite de penser, si maigre que soit la probabilité de cette thèse, que Dieu puisse communiquer par faveur exceptionnelle, *ex potentia obedientiali,* à une simple créature une partie au moins de sa puissance créatrice.

La *cause exemplaire* est indiquée §2, *a,* par les mots *ad manifestandam perfectionem suant.* Une rédaction plus explicite, il est vrai, sur la causalité finale a été écartée par les Pères, précisément parce qu'elle ne signalait pas la causalité exemplaire de l'essence divine, *guia... sermo est solummodo de fine movente, non vero de fine quie descendit ex causa exemplari. Acta,* emend, xxm, p. 100,111, 112.

La *raison finale* de la création est double. Le §2, *a,* l'indique : a) *ad manifestandam perfectionem suam,* c'est, pour Dieu, de proposer sa perfection infinie à l'admiration qu'elle mérite; c'est sa propre gloire, comme le définit encore contre les hermésiens le canon 5, *c; b) bonitate sua... per bona quæ creaturis impertitur;* c'est aussi un motif de bonté, celui de faire du bien à ses créatures en les appelant, par l'existence, à la participation de ses propres perfections et, par la récompense promise, au partage de son bonheur infini. L'exprc»i:on *per bona,* en montrant que Dieu cherche la gloire *par le moyen* du bien qu'il fait à ses créatures, indique que les deux fins se compénétrent, et donne par là la clef des difficultés : elle venge Dieu de lout soupçon d'égoïsme. Bien que la doctrine ainsi proposée réponde pleinement aux thèses scolastiques qui distinguent fin première, la gloire de Dieu, el fin secondaire, le bien de la créature, et montrent, au lieu d'une juxtaposition de deux buts, l'union intime de ces deux intentions, il est clair qu'un seul fait est défini : la création a pour motif et la gloire et la bonté de Dieu. Libre aux théologiens de chercher le meilleur système pour expliquer ces deux motifs tout en sauvegardant les autres attributs de Dieu; ils sont encore plus libres, car la question a des rapports moins évidents avec les points définis, de discuter si Dieu peut borner ses œuvres à des créatures matérielles et se contenter d'une gloire objective, sans gloire lormelle.

Le S 3 n'existait pas dans le premier projet soumis, à l'étude du concile, *Acta,* p. 72, mais le §1,6, portait parmi les attributs de Dieu, *providissimum.* Un Père proposa de donner au dogme de la providence l'importance qu'il méritait en lui consacrant un paragraphe spécial. Son texte légèrement modifié est le § 3 actuel. *Acta.,* emend, vin, p. 99, 105, 109. Un autre amendement proposait de définir la doctrine de la *conservation,* dans les termes mêmes de saint Grégoire devenus classiques chez les théologiens scolastiques. La proposition, *quamvis omnia sint verissima,* fut écartée comme n'ayant pu être à loisir discutée et mûrie par le concile, *quia est materia utique gravissima quæ conciliariter tractata non fuit. Acta,* emend, xxn, p. 99, 110, 112.

La cognoscibilité naturelle de la création est traitée, c. tt, § 1, et can. 1. — Les mots *Deum rerum omnium principium et finem* donneraient lieu de croire que cette cognoscibilité naturelle est ici définie. Il n'en est rien. Cependant du dogme ici exposé la thèse de la cognoscibilité naturelle découle, semble-t-il, comme une conclusion théologiquement certaine. En effet : le but du concile : a) est de *définir la possibilité naturelle de connaître l'existence de Dieu.* La députation de la foi l'a expressément affirmé en exposant aux Pères dans quel esprit avait été remanié le texte de la commission prosynodale. *Schema,* c. n, lit, tv; cf. *Acta,* p. 507. Est directement visé le traditionalisme strict, pour qui nulle connaissance de Dieu n'est possible sans révélation. *Acta,* p. 520, n. 6; cf. p. 79. 129. Le traditionalisme mitigé à qui quelques amendements paraissaient favorables, .Ida, emend, ni. tv, p. 120, 130, 134, tandis qu'un autre réclamait sa condamnation directe, emend, vm, p. 121, 130, 131, se trouve lui aussi atteint, comme le notait Ms' Gasser, par la condamnation du principe général. A plus forte raison, sont censurés l'agnosticisme spencérien et l'opinion qui nierait toute possibilité d'une connaissance certaine. *Acta,* p. 79. — 6) Le concile *réserve au contraire la question de la création.* « Bien que dans le canon se lise le terme *creator,* disait la députation, .il n'est point défini par là qu'une création proprement dite puisse être démontrée par la raison; maison retient ce mot dont l'Ecrilure se sert pour révéler celte vérité, sans rien ajouter qui en détermine le sens. » *Acta,* p. 79. En s'appuyant précisément sur cetle déclaration, un Père demanda la suppression des mots *creatorem ac Dominum* du canon 1«. Le texte, à son avis, malgré les explications fournies, restait obscur et avait l'air d'une définition. Le rapporteur en rappelant le texte Sap.. xm, 5, a *magnitudine speciei et creatura: poterit creator horum videri, Acta,* emend, xlvii, p. 149, déclara que, traitant le même sujet de la connaissance de Dieu, il ne se croyait pas permis d'omettre le qualificatif de créateur précisément employé par l'Écrilure. *Acta,* except, cxvm *bis,* p. 229, 243, 245. — c) De même, le concile ne considère que *la question de droit,* omettant à dessein de décider si *de fait* dans le passé l'humanité est parvenue à ce résultat etquelles sont les *conditions* requises pour y atteindre. *Acta,* p. 520, n. 6. Sur la connaissance naturelle de Dieu, voir Dieu.

Conséquences sur la cognoscibilité de la création. — Il est de foi définie par le concile, c. It, can. 1, qu'il existe quelque moyen d'arriver à connaître *l'existence* du vrai Dieu par la raison; or le seul moyen de l'atteindre comme vrai Dieu, c'est de l'atteindre comme créateur, donc la raison naturelle peut l'atteindre comme tel. Par ailleurs, si la majeure de ce raisonnement est dogme de foi, si sa mineure est une proposition certaine, la conclusion qui en découle mérite la note que nous lui attribuons.

Cette mineure demande à être expliquée et prouvée.

Le moyen de connaissance affirmé par le concile ne peut être la vision immédiate en Dieu que proposent les ontologistes, puisque ce système, déjà condamné en 186'!, Denzinger, *Enchiridion,* n. I5I6sq., et condamné après le concile en 1887, *ibid.,* n. 1736 sq., était justement suspect et devait être jugé par lui. *Acta,* p. 85, 86; *entend.,* n, p. 120, 128, 134; *entend.,* i.xii, p. 127; 153; *postal.,* ni, p. 849. Ce ne peut être non plus en aucune manière une expérience immédiate du divin, puisqu'il s'agit dans notre texte d'une connaissance parfaite et réflexe aboutissant à faire savoir que l'on connaît Dieu, ce qu'on ne sait nullement lorsqu'on est affecté du divin, lorsqu'on le goûte directement par le senliment, ou l'instinct; puisqu'il s'est agi dans toutes les discussions du concile d'une connaissance discursive, rationnelle, et par voie d'argumentation. Il reste qu'en raisonnant sur les choses linies, *per ea quæ facta stint,* ce qui est la seule voie rationnelle possible, il faut nécessairement atteindre Dieu ou comme antécédent nécessaire, ou comme raison suffisante, ou comme cause première de tout ce qui est ; à chacun de ces titres on l'atteint comme créateur, puisqu'il est dans ces cas l'origine première et absolue de la réalité finie dont on cherche l'explication.

De fait, les livres multiplient les arguments : cosmologique, psychologique, historique, téléologique; mais ordre du monde, providence de Dieu dans l'histoire, finalité des êtres, tout cela est lini et donc ne nous mène pas directement à un principe premier distinct du monde par tous les attributs signalés dans le texte du concile, c. I, §1. La loi morale absolue ne justifie elle-même son absolutisme aux yeux de la raison, que si elle procède d'un principe ou législateur absolu : pour obliger de la sorte, il doit être distinct de celui à qui il commande, indépendant, premier en tout et sans limites, ou bien il dépasse ses droits. Aucune de ces preuves ne mène donc à Dieu à moins que l'on ne cherche la raison dernière qui explique tout sans avoir besoin d'être expliquée, et cette raison c'est la cause première, l'Être qui crée de rien.

Cette conception de Dieu comme cause première et créateur peut être atteinte de trois manières, *a)* Sans même sentir la difficulté d'une création *ex nihilo, du comment,* un homme peut se contenter d'une réponse *de fait* : il y a quelqu'un qui a tout produit. Est-ce de rien ou de quelque chose? Le problème ne se pose pas. Ce cas est sans doute très fréquent. — *b)* D'autres, précisément parce qu'ils raisonnent, sont au rouet : il faut une cause pour produire quelque chose, et il faut quelque chose à l'agent pour produire; ce sont là deux certitudes presque invincibles. D'aucuns satisfont aux exigences apparentes de la raison en attribuant à une cause première toutes les prérogatives qui conviennent, et en imaginant une matière préjacente, réduite à presque rien, mais suffisante en somme pour servir de « matière première » au grand ouvrier. Si des philosophes comme Platon et Aristote se sentent encore mal à l'aise d'une solution qu'ils sentent vaguement incohérente, beaucoup peuvent s'en tenir pour satisfaits. — *c)* Solution ardue, mais la seule qui n'implique pas de contradiction : Dieu crée tout de rien. Il nous est aisé à nous de le dire : *plus scit modo una vetula... quant quondam omnes philosophi.* Uccelli, S. *Thomæ et* S. *Bonaventuræ sermones anecdoti,* Modène, 1869, p. 71, dans Mandonnet, *Siger de Brabant,* p. cxxvt; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. II, dist. I, p. i, a. 1, concl., Quaracchi, t. n, p. 16. La raison seule est-elle capable de faire ce pas?

Le texte du concile nous oblige à dire oui. En effet, il ne traite d'une connaissance de Dieu, ni purement subjective et respective, *a;* ni d'une connaissance mêlée d'erreur, *b;* mais d'une connaissance rationnelle et certaine du vrai Dieu, *c.* Il dit possibilité de connaître le vrai Dieu *qui est créateur,* et cela seul est de loi; mais logiquement il est impossible *d'arriver à une certitude,* autrement qu'en connaissant Dieu *en tant que créateur :* il s'ensuit, comme une conclusion théologiquement certaine, qu'il est possible à la raison humaine, sinon à tous les individus, d'arriver par elle-même, *naturali lumine,* à saisir la nécessité d'une création stricte *ex nihilo.*

Objections. — Comme on opposait à Me* Gasser qu'aucun philosophe avant Jésus-Christ n'était parvenu à connaître la création, le rapporteur cita quelques passages d'Aristote, *Morale à Eudème,* l. VII, c. xiv, n. 23; c. xv, n. 15, 16, édit. Didot, in-4«, 1850, t. n, col. 240, 242, qui lui semblaient établir le contraire.

Or l'authenticité de ces textes est contestée, Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote,* in-8°, Paris, 1856, m, p. 465. De plus le concile s'appuie sur une exégèse discutable du texte, Rom., i, 20. Cf. Comely, *Cursus..., in h. I.,* p. 85. Il faut dire de cette exégèse, que le concile a interprété Rom., i. 20. *invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt,* en un sens dont la contradictoire ne pourra jamais être vraie, puisqu'il fait du sens qu'il lui donne une définition de foi; mais il n'a pas forcément entendu le texte au sens de l'original.

Pour l'une et l'autre erreur, si erreur il y a, c'est le cas de rappeler les principes du cardinal l'ranzelin, alors théologien consulteur au concile. L'assistance que le Saint-Esprit donne aux Pères n'est pas une inspiration : c'est une direction extérieure des événement.-, un appel intime à la conscience, par lesquels il fait en somme qu'aucune décision ne soit prise sans une *prudence humaine* non pas *parfaite,* mais *suffisant·',* c'est-à-dire sans que les Pères n'aient travaillé de m i-nière à retrouver, de quelque manière que ce soit, sur les points contestés, la doctrine traditionnelle, l'ranzelin, *De Script, et tradit.,* 3e édit., in-8», Rome, 1882. th. xxv, p. 30I. Pour cette raison les motifs ou les ꞉ n-sidi'rants de toute définition ne sont pas des dogmes définis.

Quant à la question *de droit,* il serait facile d'établir que les Pères et les scolastiques ont professé· n-t'e cognoscibilité de la création, *creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.* S. Thomas, *In IV Sent.,* I. II, dist. I, q. I, a. 2, Paris, t. vm. p. 9; *ratione demonstratur el fide tenetur, De potentia,* q. nt, a. 5, t. xiii, p. 50; Alexandre de Hales. *Summa,* part. II, q. vi, a. 6; Scot, *In IV Sent.,* I. II. dist. l. q. i. C'était donc par une erreur grossière, confondant leur doctrine sur la cognoscibilité naturelle d'un *commencement temporel* du monde avec leur théorie sur la cognoscibilité naturelle de son *origine créée,* que Gunther accusait les scolastiques d'avoir nié cette cognoscibilité. Kleutgen, *Philosophie scolastique,* t. tv, p. 433 sq. Cf. Suarez, *Disp, metaph.,* disp. XX, sect. I, Paris, t. xxv, p. 745.

Quant à la question *de fait,* saint Bonaventure doutait qu'Aristote lui-même en fût arrivé à reconnaître une création stricte; saint Thomas notait cependant que son opinion sur l'éternité du monde n'entraînait pas qu'il professât une matière *incréée,* et même sel. n lui, d'après le P. Serlillanges, sans la création au moins *ab æterno,* le système aristotélicien n'a pas ,i sens. .*Revue des sciences philos, et théol.,* 1907. t. . p. 250, 25I. Suarez discute longuement ce point : toire, *Disp, met.,* disp. XX, sect i. n. 23 sq t xxv. p. 751 sq. Au fait, l'opinion de Platon et d'Ari-t. · - - ï'Être véritable, αγέννητο , immuable, eic.. la t aristotélicienne de l'antériorité de l'acte sur ı sance sont peu compatibles avec la these d un-increée. Les recherches du Philosophe sur les . -· - de l'être en tant qu'être, ses doutes sur le commence-

ment temporel du monde, problème insoluble à son sens, et au sujet duquel on peut invoquer des raisons pour et contie. sont assez, significatives. « Toutefois, dit fort bien le P. Kleutgen, si l'on ne peut affirmer que quelqu'un ait professé toutes les erreurs qu'on peut déduire de ses opinions, on ne peut non plus soutenir qu'il ait connu toutes les vérités qu'il est possible de prouver par ses doctrines. » *Op. cil.,* p. 4i3. Le fait qu'il ne nous reste dans la littérature antique aucune preuve péremptoire sur ce point, ne prouve nullement que le dualisme ou le panthéisme fussent la seule solution reçue, surtout des simples qui voyant moins de difficultés arrivent souvent plus vite au terme; il n'établirait pas que la pensée philosophique ayant approché avec ces derniers philosophes si prés du terme ne fût arrivée quelque jour à aller par elle-même au bout de leurs principes.

A relever enfin le lien que le concile établit, c. ni, § 1, et can. 1, entre le souverain domaine du Dieu créateur el le devoir de la foi dans la créature; dans une pensée analogue sans doute il affirme dans le can. 4 la possibilité du miracle : c'est parce que le créateur dépasse son œuvre de toute son infinité et qu'il est maître de tout ce qu'il fait, qu'il a droit de commander l'obéissance de l'intelligence comme celle de la volonté, qu'il a le pouvoir d'intervenir avec sagesse dans son œuvre, sans être lié irrévocablement par les lois qu'il lui a originairement données.

V. PLACE DE LA CRÉATION DANS LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE, LA PHILOSOPHIE, L'APOLOGÉTIQUE. — *1. HARMONIE avec les autres DOGMES chrétiens.* — A. prendre individuellement les dogmes, on esl frappé, même après démonstration, des difficultés qu'ils présentent; â les voir dans l'ensemble de la dogmatique, on les comprend les uns par les autres. Il convient de considérer la création dans l'ensemble du symbole.

l» Limitée *dans son être,* la création apparaît comme une œuvre indigne d'un ouvrier infiniment parfait. On a vu comment les plus grands penseurs ont été impressionnés par cette considération. Si l'on prouve que hors de Dieu rien ne peut exister que de limité et d'imparfait, la raison reste encore mal à l'aise de n'avoir pas rencontré un acte adéquat à l'énergie infinie. — Le dogme de la trinité vient en ce point compléter celui de la création, en montrant dans la procession immanente des personnes divines une activité digne enlin d'une pareille nature. C'est un mystère de plus, dira-t-on. Sans doute, mais la raison, quoi qu'on dise, ne rejette que la contradiction, non le mystère, et deux mystères, si leurs données se concilient, s'éclairentau moins d'autant. s'ils ne s'expliquent, et cela même est un soulagement.

2» Limitée *dans son bonheur,* la créature raisonnable semble dans certaines conjonctures plutôt le jouetd'un autocrate impassible, que l'objet d'une providence paternelle. L'affirmation catholique, que Dieu a créé par pure bonté, fait sourire ceux que leur éducation premii.e n'a pas accoutumés à ce langage. Or, (P) le dogme ne la vie future ici encore complète celui de la création : en enseignant que la fin de la créature raisonnable n'est pas dans ce monde sensible, *non hujus creationis,* Heb., tx, 11, elle fait tomber l'objection; en apprenant que cette tin dernière est une participation au bonheur de Dieu, il rend vraisemblableque le créateurait pu vouloir, comme lieu d'épreuve momentanée, un monde ou l'on est en fait très mal pour être heureux, mais, dans le mélange présent des jouissances et des soulfrances, juste assez bien pour prendre patience et très bien, en fin de compte, pour être éprouvé. —(2?) Le dogme de l'élévation à l'ordre surnaturel vient confirmer les deux précédenis en montrant un créateur qui concède une participation de lui-mème au delà des exigences et des puissances naturelles de sa créature. La vision intuitive, le bonheur spécifiquement divin qui caractérisent cet ordre nouveau ne sont, il est vrai, tant que dure ce monde, qu'une promesse, mais il suffit à la démonstration présente que cette promesse nous révèle un même dessein de munificence dans le créateur et nous apparaisse comme le prolongement merveilleux de ce mouvement qui l'a porté à appeler des êtres à l'existence · sa bonlé resplendit, son litre de Père, πατὴρ τῶν δλῶν, rayonne d'un éclat nouveau et incomparable et les objections trouvent une solution plus aisée. — 3. Le dogme de l'incarnation parachève la réponse en montrant un créateur qui n'hésite pas, pour instruire et relever la créature, à lui envoyer son Fils unique, sic *Deus dilexil mundum,* Joa., m, 16, et à faire annoncer par son propre Fils, avec l'Évangile du royaume, la double paternité dont il se glorifie, *Patrem meum et Patrem vestrum.* ,loa., xx, 17.

3» Limitée dans *sa perfection morale,* la créature raisonnable semblerait incapable de procurer à Dieu cette gloire qu'il a, dit-on, cherchée dans la création. Les cieux peuvent chanter ses louanges, Ps. xvm, 2; bien peu les entendent, et beaucoup soupçonnent qu'il y a mieux à dire. Les mêmes dogmes font tomber les objections, non qu'ils soient la réponse unique el nécessaire, mais parce qu'ils sont la réponse surabondante, du moins en ce qui concerne l'ordre surnaturel. 1. C'est dans la vie future que celte glorification doit être atteinte : le monde présent ne dit de Dieu que ce qu'il en faut pour le faire soupçonner et désirer. — 2. L'élévation à l'ordre surnaturel, en donnant aux créatures ainsi divinisées le moyen de connaître et d'aimer Dieu d'une manière spécifiquement divine, montre une seconde fois le même dessein du créateur de se communiquer pourse faire connaître et par conséquent pour se glorifier lui-même. — 3. L'incarnation apporte la dernière lumière en montrant dans le composé théandrique le chef-d'œuvre du souverain ouvrier. C'est par cette voie d'une union hypostatique avec la créature que Dieu supplée à l'impossibilité métaphysique de créer une créature infinie, en qui il épuise à la fois tout ce qu'il a de puissance, tout ce qu'il a de bonlé, pour recevoir d'elle toute la gloire qu'il mérite. Et remarquons-le, dans le Christ aussi apparaît cette intime union que nous avons signalée entre l'utilité de la créature et la gloire du créateur. Que Dieu s'incarne, rien n'est plus utile à l'homme, et rien non plus n'est plus glorieux à Dieu, que de manifester, par tant d'abaissement, tant de miséricorde et de bonté. En lin de compte, comme l'infini ne peut s'accroître, la créature est seule à tirer un profit réel de toutes ces œuvres de Dieu. Cf. Monsabré, *Conférences de Notre-Dame,* in-8", Paris, 1877, 25e conf., p. 3 sq.

Ainsi c'est dans l'Homme-Dieu que s'achève toute la création et que doivent se résoudre toutes les objections. Encore une fois tes *difficultés* du comment n'y font rien, dès que la raison ne peut articuler une *contradiction* évidente, si elle esl acculée par ailleurs à conclure à la *nécessité* du fait. De ces dogmes dont nous indiquons très imparfaitement l'harmonie, les uns s'établissent par la raison, d'autres par l'histoire, d'autres par la voie d'une autorité authentiquement démontrée : à chacun sa preuve. Par contre, si chacun individuellemmt, fait merveilleux, isolé comme un bloc erratique dans l'histoire du monde, nous déconcerte par son étrangeté, un groupe de faits qui se répondent, où se dévoile une même pensée, diminue quelque peu cette épouvante naturelle de la raison en présence du mystère : c'est un langage qui devient plus intelligible parce qu'il se répète, et auquel on commence à entendre quelque chose.

il. place dans la théologie. — Les considérations précédentes laissent voir que le dogme de la création

n'est pas le dernier mot de la dogmatique chrétienne : l'incarnation, la rédemption, la filiation adoptive, l'eucharistie... ont une tout autre valeur religieuse et morale, par cela même que l'amour de Dieu s'y manifeste d'une manière plus évidente et plus attrayante. Mais tous ces articles de foi n'ont pas de sens, si l'on ne suppose à la base, la distinction absolue de Dieu et du monde, et la production *ex nihilo.* Sous ce rapport de même que. dans l'ordre ontologique, notre création personnelle est la condition première pour que nous profilions des grâces ultérieures de Dieu, de même, dans l'ordre logique, la connaissance de la *création ex nihilo* est la condition première pour que nous arrivions à la profession normale du symbole. En ce sens, le dogme présent est fondamental, aussi important comme vérité d'ordre naturel que comme article de toi. Il reste donc à signaler :

m. place OS.VS *la piiilosopihr.* — 1« *Problème inévitable* avant tout. On a beau dire qu'on se contente d'enregistrer les rapports des êtres sans se préoccuper de leur origine, de leur nature et de leur lin, historiquement c'est une position qu'un homme n'a jamais su tenir, philosophiquement c'est une attitude que la morale et la raison condamnent et à laquelle la pente naturelle de notre esprit ne nous permet pas de nous tenir longtemps. l.a raison en est dans la nature même de Fa question présente. — 2° *Problèmefondamental,* en effet. I. *En métaphysique.* Les mots d'être, d'individu, de nature, qui ne le voit, prennent un sens tout différent dans la doctrine créatianiste et dans le système moniste. Origine et nature sont ici inséparables : si Dieu produit les êtres en soi, tout est Dieu ; s'il les tire du néant, ils sont autre chose que lui et souverainement dépendants de lui ; dans le premier cas, phénomènes et lois sont des maladies de l'Être nécessaire, dans le second, des accidents hors de lui. Il faut donc se résoudre au phénoménisme, ou adopter l'une des deux solutions; et nul n'a le droit de s'en tenir au phénomène, par cela même que cette attitude pratique absolue suppose un principe spéculatif absolu, et donc un dogmatisme justiciable, comme tout autre, de la raison. S'il arrivait par ailleurs que sur ce point capital on adoptât une solution fausse, sur une base de cette sorte, on le voit, les constructions philosophiques du génie le plus puis-ant ne peuvent être que ruineuses. En ce sens, s'il est vrai que le dogme de la création est la seule solution non contradictoiredu problème des origines, il devient juste de dire qu'il est le premier mot de la science. C'est dire qu'avec cette solution vraie, la philosophie chrétienne dépasse toutes les philosophies panthéistes ou dualistes avec leurs irréductibles incohérences; c'est dire encore qu'ayant respecté la raison au point de départ, elle peut, en restant fidèle â cette solution, s'agréger par la suite tout ce qu'elle découvrira de solide et de profond dans les philosophies hétérodoxes anciennes et modernes : elle a son critère. Telle est en fait son histoire. De Margerie. *Théodicée,* t. Il, p. 358 sq. — 2. *En morale,* les conséquences sont aussi graves. L'obligation morale est aussi bien supprimée dans le monisme matérialiste que dans le monisme idéaliste. Il faut applaudir â l'élévation de certaines âmes qui. par un heureux illogisme, autrefois comme aujourd'hui, bâtissent une morale sévère et pure sur des principes faux, mais on ne peut voir dans ces systèmes une morale scientifique. Que peut-il rester de l'éthique, si, en supprimant la distinction de Dieu el du monde, on supprime en fait le législateur souverain, l'individualité des substances, la liberté, l'immortalité personnelle et la sanction? — 3. *En théodic 'e,* mêmes remarques â faire. Avec le créateur personnel et transcendant disparait logiquement tout culte et toute religion. « Le panthéisme n'est que la forme savante de l'athéisme. Le monde divinisé est le monde sans Dieu. » .l. Simon, *La religion naturelle,* préface de la 1" édit., 1873, p. tx. Nous n'avons ici qu'à le rappeler.

Il paraîtrait que cette importance capitale du dogme de la création n'est pas pour rien dans la guerre qu'on lui déclare. On a quelque honte à citer ces lignes : « Toute-puissance de la loi de substance. Notre *ferme conviction moniste,* que la loi fondamentale cosmologique vaut universellement dans la nature entière, est de la plus haute importance. Car non seulement elle démontre positivement l'unité foncière du Cosmos et l'enchaînement causal de lotis les phénomènes que nous pouvons connaître, mais elle réalise négativement le suprême *progrès intellectuel,* la chute définitive des *trois dogmes centraux de la métaphysique :* Dieu, la liberté et l'immortalité. » Hieckel, *Les énigmes de l'univers,* Paris, 1903, p. 265. Cet idéal de progrès intellectuel explique assez bien certaines diatribes extra-scientifiques de fauteur. Serait-il sans influence sur ses conclusions scientifiques ellesmêmes?

On voit par là comment la défense du créatianisme intéresse non seulement lechristianisine, mais le spiritualisme et toute doctrine philosophique qui n'a pas. comme M. Hæckel, cette conception du suprême progrès. Avant d'être article de foi, la création est une vérité rationnelle et qui commande toute la philosophie. Qui blesse l'une blesse l'autre. De Margerie, *op. cit.,* t. il, p. 362 sq.

IV. LA CRÉATION ET L'APOLOGÉTIQL'B CATHOLIQUE.— On sait à quel point ce dogme est attaqué dans les publications populaires d'allure scientifique, Delépine. *L'enseignement populaire et la vulgarisation scientifique,* dans la *Revue pratique d'apologétique,* Paris. 1" août 1906, et quel est son discrédit presque absolu dans le monde savant. La gravité de ce fait exige qu'on se rende compte de ses causes et qu'on essaie d'y porter remède.

1° « Avant tout, les savants contemporains, écrivait Miud'Hulsl, ignorent jusqu'aux éléments de la philosophie. Ce n'est pas leur faute, c'est le malheur des temps. » *Mélanges philosophiques,* 1892, p. W9. Parole sévère, à qui bien des faits semblent cependant donner raison. Et cela se traduit entre autres : 1. par une confusion presque reçue entre l'image et l'idée, comme si la possibilité ou l'impossibilité d'imaginer une notion équivalait à l'impossibilité ou à la possibilité de la penser. De là des notions irreprésentables par des images propres, parce qu'elles sont, comme la création, hors de l'expérience, sont tenues pour impensables et rejetées *a priori;* 2. par une inaptitude plus ou moins grande à mesurer la portée philosophique des faits. D'une érudition étonnante, d'une merveilleuse rigueur de méthode dans l'élude des sciences physiques et naturelles, nombre de savants manquent de cette formation philosophique et dialectique générale qui permet de déjouer les sophismes. Leur dogmatisme est par ailleurs d'autant plus intransigeant, qu'il se croit légitimement appuyé sur des recherches plus méticuleuses.

2" N'y a-t-il pas lieu de signaler aussi la manière souvent défectueuse dont on présente le dogme? —1. Le manque de sympathie intellectuelle. Le zele des âmes ne la donne pas toujours. Familiarisé que l'on est avec la solution chrétienne, on oublie les difficultés trop réelles qu'elle offre à l'imagination et à la raison : les esprits se ferment ne pouvant croire qu'on leur réponde, quand on n'a pas l'air de les comprendre. Ne convient-il pas de rappeler que les plus grands philosophes ont senti plus vivement la gravité du pr› .· me' Ne doit-on pas avoir toujours présent à l'esprit sur quel abîme on prétend ainsi jeter un pont avec ces trois mots si vite dits, *creavit ex nihilo?* — 2. Le- systèmes étroits d'exégèse biblique compliquent encore U diiû-

culte. Au lieu d'imiter la prudente réserve des Augustin et des Thomas d'Aquin, cf. Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticæ,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. m, . 31-35, n'arrive-t-il pas que l'on confonde le *dogme* avec des concordismes privés ut aventureux, avec des *opinions* exégétiques contestables? Ne mêle-t-on pas maladroitement la question de fait et celle du mode, l'interprétation des jours génésiaques avec l'enseignement biblique de la production *ex nihilo,* au lieu de faire ressortir que ce dogme n'a rien à craindre des opinions diverses sur l'âge de l'univers, ou sur l'antiquité de l'homme sur la terre, ou sur la pluralité des mondes ni de la théorie de l'évolution, ni decelledela nébuleuse initiale. Le créateur est-il moins nécessaire pour un atome que pour une nébuleuse, pour une seule cellule primitive, que pour un monde peuplé dès la pren ière heure de milliers d'espèces? — 3. Les réponses philosophiques arides, étriquées, font déplus mauvaise figure auprès des synthèses monistes. Il est très vrai que ces constructions sont ruineuses, mais leur faux air de simplicité et d'unité leur donne parfois une apparence séduisante de grandeur. Ne serait-il pas à souhaiter qu'on opposât synthèse à synthèse? Les scolastiques du xin* et du xvif siècle ont dessiné la synthèse catholique de telle sorte qu'elle n'a rien â craindre d'aucune comparaison. Qu'on laisse tomber leur physique surannée, et tout ce qui est subtilité dialectique; il y a dans leurs vues sur l'acte pur, le Verbe, les idées exemplaires, le processus des créatures de Dieu â Dieu, assez de profondeur el d'élévation pour satisfaire, à défaut de mieux, de bons esprits. Et sans doute la synthèse scolastique n'est pas le dernier mot de la philosophie, mais c'en est une bonne ébauche. Peut-être nombre de savants gagneraient â se familiariser avec elle, autant qu'elle gagnerait à ce que leur travail consciencieux la remit â jour. Nous ne croyons pouvoir mieux faire que de renvoyer pour le développement de ces idées à la parole autorisée de Mor d'ilulst, *Mélanges philosophiques,* 1892, p. 393-432, *La science de la nature et la philosophie chrétienne,* publié dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 1885.

Voir les ouvrages cités dans le corps de l'article; nous ne rappellerons que les principaux.

I. Au point de vue historique. — L'index très défectueux de Aligne. P. *L.,* t. ccxi.x, col. 29 sq. : Thomassin, *Dogmata theologico* in fol., Venise, 1730, t. l, l. V; t. n, l. V; t. ni, tr. I, . xvm; n. n, c. x; Petau, *De theologicis dogmatibus,* in-fol.. Venise, 1745, t. i, *De Dco, loc. cit. :* t. n. *De Trinitate,loc. cit.;* t. m. *De opificio sex dierum,* p. 113 sq., reproduit dans Migne, *Theologiæ cursus completus,* in-4·, Paris, 1841. t. Vil, p. 913 sq. ; H. Klee. *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens,* trad.franç., in-8·, Paris, 1848, t. i, part. II, c. m. p. 313 sq.; Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique,* in-8·, Paris, 1852, t. l, l. VI, c. vu sq., p. 482 sq.; t. Il, I. X, c. ni sq.;l. XI, c. ix sq., p. 313 sq., 534 sq. ; Zockler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Théologie und Naturwissenschaft,*2in-8·, Gutersloh, 1877-1879; Klcutgen, *Philosophie der Vorseit,* 2" édit., in-8', Inspruck, 1878; trad. Sierp. *La philosophie scolastique,* in-8·, Paris, 1870, *loc. cit. ;* Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Degert, in-8·, Paris, 4903, 1.1. appendices 7"·, 26b'·.

F. A. Lange, *Geschichte des Materialisnius und seine Bedeutung in der Gegenmnrt,* in-8', Iserlohn, 1866; *Histoire du matérialisme,* trad. Pommerol, 2 in-8·, Paris. 1877-1879; L. Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique,* in-8·, Paris, 1895; Lukas, Die *Grundbegriffe in den Kosmogonien der allen Volker,* in-8·, Leipzig, 1393; *Vestiges of the natural history of creation,* 2* édit., in-12, Londres, 1844; A. Bastian, *Vorge-Schichtliche Schdpfungsliede?·n ihren ethnischen Elementargedanken,* in-8·, Berlin, 1893; G. Saint-Clair, *Creation records discovered in Egypt. Studies in the « Buok of the deal s,* in-8·, Londres, 1898: *The seven Tablets of creation or the Babylonian and Assyrian legends concerning the creation,* in-8·, Londres, 1902.

II. En relation spéciale avec Gen., i. η. — F. de Hummelauer. *Commentarius in Genesim,* in-8·, Paris, c. I, p. 49-75; Pelt. *Histoire de ΓAncien Testament,* 4' édit., in-12. Paris. 1904, t. I, p. 21-45; Guiberl, *Les origines,* édit., in-8·, Paris, 1905. p. 1-47. et les nombreux auteurs cités chez les précédents. Voir Hexaemeron.

III. Études théologiques. — Pour les premiers scolastiques, voir les scolies des éditeurs de saint Bonaventure, Quaracchi, *In IV Sent..* I. II. ·* st. I sq., t. n. p. 14 et *passim. ;* pour les derniers : Suarez. *De divina substantia,* I. III. c. v sq., in-4·. Paris, 1856, t. I. p. 210 sq. : *De opere sex dierum,* t. m. p. l sq.; *Disp, metaph.,* disp. XX, t. xxv, p. 745 sq.; Valentia, *Commentariorum theologicorum libri IV,* 3· édit., in-toL, Lyon, 1003. t. i. disp. Ill, p. 793 sq. ; Lessius, *Opuscula varia,* in-fol.. Lyon. 1651, *De perfectionibus moribusque diuinis,* spécialement l. III. X. XIV. p. 14 sq.: in-12. Paris, 1881, *loc. cit.,* p. 36 sq.; en abrégé dans *Theologia Wirceburgensis,* 2· édit., in-8·, Paris. 1852, t. n, p. 491 sq. ; *Collegii Salmanticensis cursus completus,* in-8·, Paris. 1876. t. II, tr. IV. disp. Ill, V, VII, VIII. p. :5 sq. ; A. Pisanus, *Theses de creatione mundi circa c. t... Geneseos,* in-4·, Ingolstadt. 1564; J. Le Prévost, *Commentarii in /·· part. S. Thomæ de Deo, de opere sex dierum,* in-fol.. Douai, 1631 ; J. Der-Kennis. *De Deo uno, trino, creatore,* in-8·, Bruxelles, 1655; Cl. J. Montagne. *De opere sex dierum,* in-12, Paris. 1732, reproduit dans Migne, *Theologiæ cursus,* t. vu, p. 1201 sq. ; Billuart, édit. Lequette, in-4·. Paris, 1872, *De opere, sex dierum,* t. n, p. 85 sq. ; J. Conradi, *De opere sex dierum.* in-4", Olmütz, 1761; B. Skrzynecki, *De opere sex dierum,* in-4·, Posen, 1762: H. Scholliner, *De Deo mundi, angelorum et hominum creatore,* in-8·, Salzbourg, 1764; Al. a Bulsano, *institutiones theologiæ theoretic*,* in-8·, Turin. 1875, t. n ; Schrader, *De Deo creante,* in-8·, Paris, 1875; J. Scheeben. *Handouch der katholischen Dogmatik,* in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1878, t. n, I. III. c. i; trad. Belel, La *dogmatique,* in-8". Paris, 1881. t. m, part. I, c. l sq.; *Die Mysterien des Ch>-istenturns,* 2' édit., in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 175 sq.. 657 sq. : Palmieri, *Dt Deo creante et elevante,* in-8· Rome, 1878: Mazzella, *De Dm creante et elevante,* in-8·, Rome, 1880; J.-B. Heinrich, *Dogmatische Théologie,* in-8·, Mayence, 1888, t. v, I. I, c. i; J.-B. Liagre, *De Deo creatore,* in-8·. Tournai, 1888; L'rraburu, *Cosmologia,* in-8·, Valladolid, 1892, diss. II. c. ir. a. 2, p. 188sq. ; Hontheim, *Institutiones theodiceæ,* in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 7U5-717; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* 2 in-8·, Paris, 1895, *loc. cit.;* T. Peach, *Institutiones philosophiae naturalis,* in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1897; P. Einig, *De Deo creante,* in-8·. Trêves, 1898; Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* t. m, *De Deo creante et elevante,* in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1899; P. Minges, *Compendium theologiæ dogmat. specialis,* in-8", Munich, 1901,p. 91 sq.; P. Mannens, *Theologiæ dogmat. institutiones,* in-8·. Ruremonde, 1902. t. n, p. 198 sq. ; G. van Noort. *De Deo creatore,* in-8-, Amsterdam. 1903; Fr. J. Lottini, *Institutiones theol. dogmat. specialis,* in-8·, Paris,1903, t, i,c. Livsq., p. 367 sq.; H. de Dorlodot, *Quaestionum quodlibetalium,* q. i. *De vera rerum creatarum notione,* in-8·. Louvain, 1903; Hurter, *Compendium,* in-8·, Inspruck, 1903, t. n. p. 201 sq. ; Lahousse. *De Deo creante et elevante,* in-8·, Bruges, 1904; dom L. Janssens. *De Deo creante et elevante,* in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1905; Pignataro. *De Deo creatore,* in-8·. Rume, 190.'·; Souben, *La création selon la foi et la science,* in-8·, Paris, 1906: H. del Val, *Sacra theologia dogmatica,* in-8·. Madrid, 1906, p. 343 sq. ; et les autres manuels de dogmatique catholique.

Pour la dogmatique protestante, de Pressensé, *Les origines.* Paris, 1883; boumergue, La *création et l'évolution,* Lausanne. 1884; J. Bost, *Création et évolution,* thèse, in-8·, Montauban, 1885; W. H. Dallinger, *The Creator and what we may know of Ute method of creation.* Londres. 1887: trad. J. Hérivei. *Le créateur et la méthode de la création,* in-18, Paris, 1889; G.-J. Durmeyer, *Le programme du créateur,* thèse, in-8·, Tunis. 1894; Zockler, *Darwinismus und Materialisnius beim Beginn des* xx *Jahrhunderts,* Gütersloh, 1900, 1902, 1903; E. G. Stende, *Christentum u. Naturwissenschaft,* Gütersloh. 1895, et les ouvrages cités dans la *Healencyklopadie.* art. *Schôpfung.*

IV. Ouvrages d'apologétique. — Cardinal de la Luzerne, *Œuvres,* in-8·, Paris. 1842. *Dissertation sur l'existence et les attributs de Dieu,* t. vu, p. 51 sq., p. 192 sq. ; A. Henry, *Les magnificences de la religion,* 1·· série, t. îv, La *création,* in-8·, Paris, 1866; Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik,* in-8n. Munster, 1888, p. 120-216; Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique,* 3· édit., in-12. Paris, 1890, p. 132-209; *Apologetische Vortrage,* in-8·, München-Gladbach. 1904, p. 41 sq.; F. Hettinger, *Apologie aes Christentums,* in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1905, t. i; *Apologie du christianisme,* trad. J. Lalobo de Felcourt, in-8·, Bar-le-Duc, 1869, t. i, p. 113 sq.; H. Schell, *Apologie des Christentums,* in-8", Paderborn, 1905, t. n : Γ. Schanz, *Apologie des Christentums,* Fribourg-en-Brisgau, 1905, t. II.

V. Traités et articles divers. — Bossuet, *Élévations,* 3· semaine, *(Euvres,* in-4·, Bar-le-Duc. 1863, t. ix. p. 20 sq.: Heydenrelch, *Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo,* in-4·, Leipzig, 1790: II. Gerdii. *Opere,* in-4·, Bologne. 1784, t. n, p. 414 sq., 429 sq.: t. m. *Démonstration mathématique contre l'existence éternelle de la matière,* p. 7 sq.; H. Maret, *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes,* in-8·, Paris. 1840; Tits, *Théorie de la création,* dans *Choix de mémoires de la Société littéraire de Louvain,* in-8·, Louvain, 1842 ; Ulrici, *Dieu et la nature,* Leipzig. 1862; A. Vanhoonacker, *De rerum creatione ex nihilo,* in-8·, Louvain, 1866; E. Caro, *Le matérialisme et la science,* 2' édit., in-12, Paris, 1868; P. de Broglie, *Le positivisme et la science expérimentale,* 2 in-8·, Paris, 1880-1881 ; C. Gutberlet, *Das Sechstagewerk,* in-8·, Francfort, 1881 ; Epping. *Der Kreislauf im Kosmos,* Fribourg, 1882; Paul Janet. Le *matérialisme contemporain,* 5* édit., in-18, Paris, 1888; E. Pesnelle. *Le dogme de la création et la science contemporaine,* 2· édit., in-8·, Arras, 1891; L. Bremond. *L'origine du monde,* dans la *Science catholique,* 1892, t. vi, p. 762 sq.; Constant./.a *création devant la science et devant la foi, ibid.,* p. 289 sq.: *L'univers d'après la science et d'après la révélation, ibid.,* p. 193 sq.: Constans, *La conception scientifique de l'univers et le dogme catholique,* in-8·, Paris, 1892; T. Pesch, *Die grossen Weltratsel,* 2 in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1893 ; Ortolan, *L'erreur géocentrique, la pluralité des mondes habités et le dogme de l'incarnation,* in-8·, Paris, 1894: Braun, *Kosmogonie,* in-8·, Munster, 1895; F.. M. Gaucher, *Essai sur les six jours de la création, leur symbolisme,* etc., in-16, Paris. 1896: E. Combe, Le *panthéisme moderne, exposition et réfutation directe et indirecte,* in-12. Paris, 1896; A. Cros, Les *nouvelles formules du matérialisme,* in-8·. Paris, 1897; Kaufmann, *Die Methode des mecanischen Monismus,* dans le *Compte rendu du Congrès des cathol. de Fribourg.*1897, *Sciences philosophiques,* p. 196sq.; Serlillanges, *La preuve de l'existence d·· Dieu et l'éternité du monde, ibid..* p.590sq. ; G. Mivart, Le *monde et la science,* trad, franç., in-12, Paris, 1897 ; Meyer, *Das Weltgebaüde,* Leipzig, 1898 ; Plassmann, *Himmelskunde,* Fribourg-en-Brisgau, 1898; Pohle, *Die Sternenwelten und ihre Bewohner,* Cologne, 1899; Desfaux, *Genèse de la matière et de l'énergie, formation et fin du* monde, dans les *Annales de philos, chrét.,* 1900, p. 490 sq.; Alaux, *Dieu et le* monde, ibid., 1901, p. 680; de Kirwan, Le *véritable concept de la pluralité des mondes,* dans la *Revue des questions scientifiques,* 1902, p. 5-40; de Ligondès, Les *dimensions de l'univers, ibid.,* 1904, p. 71-88; Lechalas et de Ligondès, *Le problème des mondes semblables, ibid.,* 1904, p. 597-604; Le *matérialisme contemporain,* dans l'Ami *du clergé,* 1903, p. 929 sq., 1153 sq., 1185 sq.; J. Mausbach. *Weltgrund und Menscheitsziel,* München-Gladbach, 1904; F. Ballard, *Hœckefs monism false,* Londres, 1905; G. Wobbermin, *Ernst Hœckelim Kampf gegen die chrislliche Weltanschauung,* Leipzig, 1906; E. Dennert, *Hæckels Weltanschauung naturiuissenschaftlich-kritisch beleuchlet,* Stuttgart, 1906: Lamine, L'univers d'après *Hœckel,* in-18, Paris, collection *Science et religion);* de Lapparent, *Science et apologétique,* in-16, Paris, 1906; *La providence créatrice,* in-16, Paris, 1907 (collection *Science et religion);* W. Mann, *Christenlum >md Hæckeltum,* Dresde, 1907; J. Engert. *Der naturalistische Monismus Hæckels auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft,* dans *Tneologische Studien,* Vienne, 1907, t. xvn; T. Brandt, *Der naturalistische Monismus der Neuzeit,* in-8·, Paderborn. 1907 ; E. Wasmann, *Der Kampf um das Entuicklungsproblem in Berlin,* in-8·, Fribourg-en-Brisgau, 1907.

VI. Dictionnaires des sciences religieuses. — *Dictionnaire de la Bible, de* Vigoureux, art. *Cosmogonie,* t. il, col. 1084; *Création,* col. 1101 ; *Dictionary of the Bible,* de Hastings, art. *Cosmogony,* t. ı, p. 506 sq.; *Creature,* p. 516; *Encyclopaedia bibhea,* de Cheyne el Black, art. *Creation,* t. I, col. 9o8; *Realencyklopadie,* art. *Schbpfung,* t. XVII, p. 684 sq.; *Kirchenlexikon,* art. *Schôpfung,* t. X, p.1851.

II. Pinard.

CRÉDIBILITÉ. — I. Définition. II. Caractères généraux. HI. La crédibilité dans la genèse de la foi : sa place et ses degrés. IV. Particularités -de la crédibilité rationnelle. V. La démonstration de la crédibilité. VI. Les suppléances subjectives de la preuve de la crédibilité. VH. Les motifs de crédibilité. VIII. La crédibilité et l'apologétique. IX. Décisions canoniques. X. La crédibilité dans l'Écriture sainte. XL Chez les saints Pères. XII. Dans la théologie scolastique. XIII. Étal moderne de la question.

L Définition. — La crédibilité peut se définit* : l'aptitude d une assertion â être crue. En philosophie, ce sens varierait en fonction du sens que l'on donnerait au mot croyance. Voir ce mot. En théologie, ce sens est déterminé par le sens précis du mol *foi divine* auquel il correspond. La foi divine est la vertu théologale par laquelle nous croyons ce que Dieu révèle, parce que c'est Lui. le Dieu absolument véridique, qui le révèle. La crédibilité sera donc, en théologie, l'aptitude d'une assertion révélée par Dieu â être crue de foi divine, c'est-à-dire parce que Dieu l'a révélée.

Deux choses sont à remarquer dans celte définition : la première est que la crédibilité se rattache strictement à cette sorte de vérité qui résulte du témoignage, *verum ex testimonio.* Il ne faudra donc pas la confondre avec d'autres qualités objectives, qui ont de l'affinité avec elle. Par exemple,les « raisons du cœur », l'harmonie de la révélation avec nos dispositions morales intimes, peuvent nous rendre aimable ou vénérable une vérité de foi ; elles ne la rendent pas précisément croyable, *eredibilis.* Pour engendrer la crédibilité, il faut que de telles raisons fassent un détour en passant par l'antécédent obligatoire de la crédibilité qui est la véridicité du témoignage. On dira, par exemple, avec Pascal : « Qui donc a si bien connu le cœur de l'homme si ce n'est Dieu?» Et ainsi, les raisons du cœur, transformées en arguments à l'appui de l'existence du témoignage divin, deviendront des motifs de crédibilité. Auparavant elles n'étaient que des moteurs d'origine subjective, qui pouvaient écarter les obstacles et favoriser l'adhésion, mais étaient impuissantes à la légitimer adéquatement. En résumé, la crédibilité n'est ouverte que du côté de sa cause propre. Elle est essentiellement du vrai ressortissant â un témoignage.

Et, deuxième remarque, ce témoignage est le témoignage divin. Tant que la foi surnaturelle aura pour motif formel le témoignage de la Vérité première qui est Dieu, la crédibilité ne signifiera, à strictement parler, en théologie, que le *verum ex testimonio divinn.* Et comme le mot crédibilité n'a cours qu'en théo>ogi<\ et est, même étymologiquement, emprunté au vocabulaire de la traduction latine officielle du Ps. xcn, 5, ou il est pris, il est vrai, dans un sens large, il se trouve que la définition donnée renferme le sens usager t premier du mot crédibilité.

Cajetan. *In Sum. theol.,* II· II·, q. i, a. 4. n. 2 sq.; Billot, *Tr. de Ecclesia,* introd., S 3, p. 47; Gonet. *Clypeus, De fuie,* disp. I*. 8·, 1, prob. 2, S 2, obj. 1*. n. 227-229; Wilmers, *De fide divina,* l. I, c. i, a. 4, p. 10 sq.; Kipalda, *Deente supernatural!, de fide divina,* disp. VI, sect, i, n. 1, 2; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol. de. tide,* q. I, a. 3, n. 1-3; Suarez. *De virtute fidei,* disp. IV, sect. H, n. 2, 4; Coninck. *Adu.< supernal.,* disp. XIII, n. 1; Ditton, *La vérité de la religion chrétienne,* c. vi, vu, dans les *Démonstrations évangéliqu'sâe* Migne, t. vu, col. 363 sq., spécialement prop. 15, col. 3o2 sq.; Vacant, *De certitudine judicii,* etc., p. 43.

II. Caractères généraux. — 1° La crédibilité se présente comme une propriété objective intellectuelle des assertions révélées. Quelle que soit, en elle!, la part de métaphore que contiennent ces expressions *témoignage divin, parole de Dieu,* etc., l'acte révélateur n'en est pas moins une manifestation de la science de Dieu, qui s'adresse directement â la connaissance, en lui donnant un objet, objet qu'elle n'avait pas auparavai t, du moins dans son significat essentiel. L'esprit peut être en possession, par exemple, des données de Verbe et de Dieu par l'elfet de sa propre fécondité; mais le sens de ces mêmes données, qui résulte de cette révélation : *Et le Verbe était Dieu,* Joa., l, 1, est dû à l'initiative de l'acte révélateur, lequel a donc, par soi. une vertu d'illumination intellectuelle et objective. Cf. A. Gardeil, *La relativité des formules dogmatiques,* dans la *Revue thomiste,* 1904, t. XII, p. 52. A rapprocher la proposition 20du décret *Lamentabili sane exitu* du 4 juillet 1907 : *Revelatio nihil aliud esse potuit quam*

ac.'/uisita ab homine suie ai! Deum relationis eonscientia. La crédibilité, se présentant de prime abord comme une relation des assertions révélées à celte vertu illumiuatrice, participera de son caractère objectif et intellectuel.

2“ La crédibilité est une propre té *commune* de toutes les assertions révélées. « L'objet de foi, dit saint Thomas d'Aquin, peut être considéré en deux manières : d'abord, dans ce qui le constitue spécialement; ensuite, en général, sous la raison commune de crédibilité. » *Sum. theol.,* П* II”, q. I, a. 4, ad 2“m. Sous le premier aspect, les assertions révélées relèvent de la dogmatique spéciale; sous le second, elles fondent une propriété générale analogue à la propriété transcendantale de vérité que fonde l'être en général; celte propriété est le vrai de crédibilité, qui s'attache à tous les dogmes, sans égard pour leur contenu intrinsèque, parce qu'il ne les considère que dans leur rapport avec l'antécédent commun â tonies les vérités révélées,letémoignagedivin.

3° La crédibilité nenonce qu'une *vérité extrinsèque.* Elle dit que telle assertion, en tant qu'attestée et témoignée, est vraie; elle ne découvre pas sa vérité intérieure. Par là, la crédibilité diffère de la vérité scientifique, au sens large et traditionnel de ce mot. Celle-ci résulte de l'évidence interne des choses connues, premiers principes dont les termes s'incluent, démonstrations rigoureuses ou faits manifestes. L'irréductibilité entre ces deux sortes de vérités est absolue. Quelles que soient la véridicité d'un témoin et la certitude du fait de son témoignage, lors même que cette véridicité serait métaphysiquement nécessaire et ce fait manifeste, la vérité conséquente au témoignage ne change pas de nature. Elle est nécessairement vraie *comme attestée;* mais je n'en ai pas la science, la vision intellectuelle; elle n'est pas *vraie,* absolument parlant, pour moi. Cajetan, *hi Sum. theol.,* 11« II”, q. t, a. 4.

4° La crédibilité a une signification *pratique.* Elle n'est pas pure vérité spéculative. Elle énonce qu'une assertion est bonne pour la foi divine. D'ailleurs, cette bonté pratique n'est donnée que si l'assertion en question est *évidemment* apte à être crue. Et celle-ci ne sera véritablement apte à être crue que si le fait du témoignage véridique divin ne fait pas de doute au point de vue spéculatif. II s'agit, en effet, d'autoriser l'acte de foi divine qui est une adhésion absolue de l'intelligence à l'assertion révélée, et l'on comprend qu'une adhésion intellectuelle absolue exige du jugement de crédibilité qui l'autorise pratiquement des garanties non seulement morales mais intellectuelles, qui excluent toute hésitation de l'esprit. La crédibilité, bien qu'appartenant à l'ordre du vrai pratique, doit donc, pour être adéquate à ce qu'elle autorise, pour offrir une bonté vraie, qui légitime l'acte absolu de la loi, présupposer la certitude intellectuelle de son bien fondé, que cette certitude soit le résultat d'une illumination divine, comme c'est le cas pour ce que nous appellerons la crédibilité surnaturelle, ou qu'elle provienne d'un examen rationnel portant sur les motifs dits de crédibilité, comme c'est le cas pour la crédibilité naturelle.

Ces quatre propriétés d'ailleurs conviennent toutes aussi bien à la crédibilité surnaturelle, qui ressortit au témoignage intime de la vérité première, qu'à la crédibilité naturelle qui ressortit à la preuve rationnelle de ce témoignage. Voir plus loin.

Billot, *De vi'tutibus infusis,* th. xvn, § 2, p. 296; S. Thomas et Cajetan, *loc.cit.*; Guillaume d'Auvergne, *Tr. de fide,* p.15, des *Opéra omuia,* 1591; Vacant, *Études tMologii/ues sur la const. Dei Filius,* η. 561 ; Perrone, *Predict. theol.,* t. it, col. 1362; Tolet, *In Sum. theol.,* II· 11·, q. t, a. 4, concl. 3 ; Albert le Grand, *In IV Sent.,* l. I1l,dist. XXIII, litt. G; (list. XIll, ad 2—; Itipalda, *De /Ide divina,* disp. VI, sect, v, η. 43 sq. ; Ferré, *Tr. de fide,* q. tv, sect, t, n. 2.

III. La crédibilité dans la genèse de l'acte de foi; SA PLACE CT SES DEGRÉS. — *I. SA PLACE.* — L'aCte de foi, tout surnaturel soit-il. ne laisse pas d'être un acte humain. Il doit, de ce chef, rentrer dans le dynamisme général des actes organiquement liés, dans la dépendance de notre fin ultime et obligatoire, qui constitue notre vie psychologique et morale. La raison de lin suprême, en effet, fait abstraction des notions de naturel et de surnaturel qui la divisent analogiquement. Elle est notre bien sans épithète, et la réalisation de ce bien s'impose à nous comme le devoir absolu et premier. L'adhésion à la prédication évangélique dont l'objet représente un bien particulier dont la connexion nécessaire avec la tin ultime reste à établir doit, à ce titre, être considérée comme appartenant à l'ordre des moyens. Le premier acte inaugurant cette adhésion, à savoir la perception de l'assertion révélée, *auditas fidei,* suppose donc déjà existants et en exercice les quatre mouvements psychologiques qui intègrent l'ordre suprême de l'intention humaine, à savoir : la connaissance de notre bien en général, son amour également général, la dictée de la syndérèse nous intimant de ne rechercher notre bien propre que dans une fin en rapport avec notre nature rationnelle considérée non seulement dans ses exigences de nature, mais aussi dans ses capacités obédientielles, l'adhésion de la volonté à cette dictée par une intention efficace. Voir Acte humain, 1.1, col. 3i3. C'est une vie morale déjà en activité que la proposition de la doctrine révélée vient surprendre pour lui ouvrir de nouvelles perspectives.

La proposition de la vérité révélée contient deux assertions principales : 1“ Vous devez croire telle vérité qui a rapport à votre fin ultime, à votre salut; 2“ vous devez la croire, parce que Dieu la révèle. Ces deux assertions font appel aux deux principes de la syndérèse, à savoir : le principe de l'obligation qui incombe à tout homme de tendre à sa lin ultime; le principe de l'obéissance que la nature intellectuelle créée doit à Dieu, obéissance qui se rattache elle-même à l'obligation de tendre à la fin dernière dont elle représente l'une des issues. Il n'y a rien dans l'énonciation el la reconnaissance de ces principes qui dépasse la portée de la syndérèse complétée par la science morale. Si l'entrée en scène de la prédication évangélique nous suggère d'y avoir recours, la raison seule suffit à les justifier. Ils renforceront donc la dictée de la syndérèse nous intimant de ne rechercher noire bien propre que dans une fin rationnelle, et ce dietamen, explicité par ces deux jugements, se traduira aussitôt, dans la volonté, rectifiée par l'appétit du bien rationnel, par une intention efficace de croire à la parole d'un Dieu qui révèle une vérité salutaire. L'ordre d'intention morale présupposé par la foi est dès lors intégral.

il faut noter que la dictée de la syndérèse ainsi complétée, et l'intention conséquente, tout en étant en soi d'ordre naturel et rationnel, peuvent dans certains cas, spécialement celui où un homme est prédestiné efficacement à croire, être déjà sous l'inlluence de la grâce qui aboutira à la foi. Dans le cas cité, en ellet, les jugements en question *expediunt ad salutem el,* pour autant, sont visés par le 7' canon du II' concile d'Orange, Denzinger, *Enchiridion,* n. 150, où il est dit que nous ne pouvons avoir la pensée, *cogitare,* d'un bien qui a •rapport au salut éternel, *ut expedit ad salutem,* sans une illumination et une inspiration du Saint-Esprit. Il semble bien, d'ailleurs, que la pensée du devoir de croire pour réaliser sa fin ultime el pour obéir à Dieu est celle d'un bien qui a rapport au salut éternel. Cf. concile du Vatican, const. *De fide,* c. ni, au commencement et passim. Chez ceux qui doivent aller jusqu'à la foi, ces jugements el la volonté de croire qui les suit, encore que cette volonté soit conditionnelle quant à l'adhésion à une vérité déterminée et malgré leur

teneur objective purement rationnelle, doivent donc être regardés comme étant sous l'excitation de la grâce : *Etenim benignissimus Dominus... et errantes gratia sua excitat atque adjuvat ut ad agnitionem veritatis venire possint.* Concile du Vatican, *loc. cit.*

De cette intention générale il s'agit de passer â l'adhésion à telle vérité salutaire proposée de la part de Dieu. A l'ordre d'intention succède l'ordre d'élection.

L'acte de foi, étant un acte humain, suivra dans ce second stade les phases psychologiques des actes humains ordinaires. De fait, tous les théologiens admettent dans la genèse de l'acte de foi des mouvements psychologiques qui ont une analogie frappante avec ceux de l'acte humain en général. Le conseil est représenté par la recherche de la crédibilité; celle-ci aboutit à un jugement pratique ferme et obligatoire, le jugement de crédentité, l'analogue du jugement obligatoire qui termine le conseil; le consentement et l'élection qui suivent sont représentés par le *pius credulitatis affectus; Vimperium fidei* et *Vobsequium intellectus* final ont leurs noms en toutes lettres dans la psychologie de l'acte humain. Il est facile de faire cadrer toutes ces données avec le tableau descriptif des éléments psychologiques d'un acte humain complet que nous avons établi d'après saint Thomas. Voir Acte humain, t. J, col. 343. Justifier ce tableau nous entraînerait sur le terrain du mot Foi. Il est nécessaire cependant de le présenter ici pour manifester le rôle de la crédibilité. Pour sa justification, voir A. Gardeil, *La crédibilité,* dans la *Revue thomiste,* mars 1905, . 3-16, et dans *La crédibilité et Vapologétique,* I. I, . i, Paris, 1907.

RÉSUMÉ DE LA GENÈSE DE L'ACTE DE FOI

z. ACTES QUI REGARDENT LA FIN
ORDRE DE L'INTENTION

Actes d'intelligence.	*Actes de volonté.*
1· Idée de notre bien.	2· Volonté de notre bien *(simplex velle).*
3· Jugement rationnel proposant le bien rationnel total comme objet nécessaire de notre volonté. Ce jugement s'explicite dans les deux jugements suivants (raisons de croire) : *a)* Tout homme doit vouloir sa fin dernière, son salut. b) Tout homme doit l'obéissance intellectuelle au Dieu révélateur.	4· Volonté efficace, *intentio,* d'adhérer au bien rationnel total comme à son objet nécessaire. Cette intention s'explicite dans les deux intentions suivantes : *a)* Je veux efficacement ma fin dernière, mon salut. *b)* Je veux obéir intellectuellement à Dieu s'il me révèle quelque vérité.

N. B. Chez ceux qui doivent croire effectivement, ces deux actes 3· et 4· sont surélevés par l'illumination et l'excitation de la grâce.

AUDITUS FIDEI : INTERVENTION DU MESSAGE DIVIN PROPOSANT LA VÉRITÉ SALUTAIRE

II. ACTES OUI REGARDENT LES MOYENS

1 Ordre de l'élection.*

5· Conseil touchant le rapport de la fui au message avec le bien total de l'homme. *a)* Avec le devoir de tendre au salut. *b)* Avec le devoir d'obéir à Dieu révélateur. La détermination de ce rapport se fait au moyen des motifs dits de crédibilité qui doivent établir que Dieu révèle véritablement l'assertion. Ils aboutissent à deux jugements : *a)* Jugement rationnel de crédibiiité : *Credibile est, crédibilité simple.* *b)* Jugement rationnel qui constate que le rapport cherché est établi, que l'adhésion à l'assertion révélée constitue pour une raison un *bonum, honestum.*	6· Consentement de la volonté au rapport de la foi au message avec le devoir de tendre au salut, avec Je devoir d'obéir â Dieu. Ce consentement s'explicite dans les deux consentements subordonnés suivants : *a)* Croyance naturelle de la vérité intrinsèque de l'assertion, *foi scientifique.* *b)* Consentements à la foi à l'assertion comme représentant un *bon moyen :* 1) de tendre à la fin dernière; 2) de remplir le devoir d'obéissance au Dieu révélateur.
7· Jugement surnaturel de crédentité. *Credendum est, crédibilité nécessitante.*	8· Élection surnaturelle de la foi à l'assertion proposée, *pius affectus.*

2 Ordre de l'exécution.*

9* Commandement. *Crede, imperium fldei, crédibilité impérative.*	10· Acte exécutif de la volonté *(executio activa fldei).*
11· Acte de foi, émis par l'intelligence spéculative : *executio intellectus — obsequium fldei ; crédibilité impérée actuelle ou consommée.*	12· Jouissance, qui, dans l'acte de la foi vive, est un eftet de la charité, dans l'acte de la foi informe, est la délectation qui accompagne toute opération normale.

il. DEGRÉS DE LA CRÉDIBILITÉ. — Dans le tableau précédent on voit la crédibilité intervenant â quatre reprises en qualité de moteur objectif des actes de volonté correspondants, avec une progression d'efficacité qui détermine une croissance proportionnelle de l'adhésion volontaire. Nous avons caractérisé ces degrés de la crédibilité par ces expressions : *crédibilité simple, crédibilité nécessitante, crédibilité impérative, crédibilité impérée.* Nous devons maintenant expliquer ces expressions.

1° *Crédibilité simple.* — C'est la propriété que l'assertion révélée manifeste devant l'intelligence naturelle â la suite de la recherche et de l'examen rationnel des motifs de crédibilité. Les motifs de crédibilité sont des arguments d'ordre spéculatif, destinés directement à établir le fait de l'attestation par Dieu de l'assertion proposée comme révélée. Indirectement et par contrecoup, ils meuvent la raison pratique â juger que l'assertion proposée peut être crue de foi divine, et cela sans aucune imprudence, attendu que, autant que la raison spéculative peut se prononcer en pareille matière, c'est vraiment Dieu qui la révèle. Vis-à-vis du fait du témoignage divin, les motifs de crédibilité sont donc des *preuves;* vis-à-vis du jugement rationne) pratique de crédibilité et surtout du jugement conséquent qui déclare l'assertion proposée bonne pour la foi divine, ce sont des *motifs.* D'où leur nom.

Nous donnons à la crédibilité ainsi obtenue le nom de *crédibilité simple,* parce qu'elle répond, adéquatement et sans la dépasser, à la signification du mol *crédibilité,* lequel, d'après la synonymie et l'homonymie, ne dit qu'une pure *possibilité* vis à-vis de la foi divine. C'est là, en ellet, tout l'aboutissant du jugement de crédibilité en tant que basé sur les seuls motifs de crédibilité. Il rend la foi divine *possible* pour un être humain, agissant selon ses exigences rationnelles; il ne la rend pas nécessaire. Elle esl, de ce fait, *rationi consentanea,* concile du Vatican, const. *De fide,* c. m. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1639 : rien de plus. C'en serait assez pour nécessiter un acte de foi naturelle, où Dieu serait considéré comme un témoin ordinaire; c* n'est pas suffisant pour nécessiter un acte siirnaturellement motivé et libre, comme est l'acte de foi divine. C'est peut être en considérant le droit à la foi naturelle qu'implique la preuve de la crédibilité que certains théologiens parlent de la crédibilité simp> comme d'une crédibilité nécessitante, comme saint Thomas dans ce passage : *non crederet nisi ridem esse credendum vel propter evidentiam signorum rei aliquid hujusmodi. Sum. theol.,* Il· II», q. i. a. i. ad 2um. A moins que l'on ne préfère expliquer cette crédentité anticipée par une manière spéciale de consi-

durer la crédibilité simple et les motifs de crédibilité eux-mêmes, qui consisterait à les envisager, non dans leur teneur naturelle, mais comme des instruments au service des grâces actuelles qui préparent l'acte de foi, ou de la foi déjà existante, dans ce cas, le mot *credendum* désignerait un véritable droit à la foi surnaturelle, ayant sa source non pas uniquement dans la vertu propre des motifs de crédibilité, mais dans cette même vertu, pour autant qu'elle est déjà sous l'empire d'autres influences, de l'ordre surnaturel. Il reste que, prise en soi, la crédibilité simple, résultant du motif de crédibilité, rend la foi divine humainement possible el ne l'exige pas.

Le jugement de crédibilité sous sa formule native, *credibile est,* ne répond qu'implicitement à la question pratique proposée à la délibération du conseil par l'intervention du message évangélique. Cf. .l. Pontius, *In Scot. Sent.,* part. 111. dist. XXV, q. π *lateralis,* n. 124. D'où la transformation que nous proposons dans notre tableau n. 5 de la formule a) en une autre *b)* équivalente, mais où est mise en relief la relation pratique de moyen à lin. qui existe entre la foi à l'assertion reconnue croyable et le devoir de croire. Celte formule pratique n'est pas encore le jugement de crédentité. lequel édicte un droit et un devoir, mais elle le prépare cependant en ménageant la transition. Avec elle, la crédibilité garde vis-à-vis de la foi son caractère en quelque sorte *facultatif* en raison du caractère surnaturel de l'adhésion de la foi divine qu'elle conditionne. Le mouvement de volonté qui suit, consacre cette constatation, par un consentement conditionnel, qui porte sur le moyen en tant qu'il est utile et bon pour la fin. *bonum honestum,* non en tant qu'obligatoire.

C'est le jugement de crédentité qui va le déclarer obligatoire, et c'est la pieuse affection qui, recueillant l'arrêt de la raison pratique, va. par une démarche libre, le fixer en termes de volonté.

2° *Crédibilité nécessitante.* — La crédibilité nécessitante, qui constitue la modalité de l'objet du jugement de crédentité, est ainsi nommée parce qu'elle manifeste, dans l'assertion proposée comme révélée, une aptitude à la foi divine qui rend cette foi, non plus seulement possible, mais *exigible.*

Les jugements de crédibilité simple, sous ses deux formules, ne sauraient être qu'un jugement provisoire subordonné à l'issue du conseil, semblable à ces jugements successifs que, dans un conseil formé dp plusieurs personnes, on émet, sans préjudice de la décision finale, en regard de chacune des solutions qui peuvent convenir au cas proposé. Le jugement de crédentité clôt le conseil et contient celte décision finale. Gomme tout jugement prudentiel, il lie la mineure fournie par les recherches du conseil avec la majeure de principe formulée antérieurement dans la syndérése et son verdict est, par conséquent, absolu et obligatoire, de tout l'absolu et de tout l'obligatoire de son principe.

Dans l'espèce, la majeure, formulée antérieurement par la syndérése et acceptée par la volonté (actes 2 et3), édicte les droits de la fin dernière et l'obligation d'obéir intellectuellement à la révélation divine, surtout si elle révéle ce qui concerne la fin dernière; la mineure formulée par les jugements provisoires du conseil, acceptés par la volonté, atteste qu'une assertion déterminée, portant d'ailleurs sur une .vérité salutaire, est vraiment révélée par Dieu, ou, en d'autres termes, que la foi à cette assertion est le moyen de satisfaire au devoir exprimé dans la majeure. Dès lors, sous l'empire de la nécessité contenue dans cette majeure, et des consentements antérieurement accordés à la majeure et à la mineure, la raison prudentielle conclut : *il faut croire de foi divine l'assertion présentée.* C'est le jugement de crédentité. Avec lui la crédibilité, de simple possibilité qu'elle était, est devenue nécessitante.

Le jugement de crédentité est surnaturel. En effet, autant que l'intelligence peut être cause efficace vis-à-vis de la volonté, ce jugement doit gouverner de si lumière l'acte d'élection, qui, sous son intluence, choisit la foi divine. Or, un acte de volonté qui décide de l'acte de foi divine ne peut être que surnaturel. Cette essence surnaturelle du jugement de crédentité peut s'expliquer de deux manières. Si l'on admet, comme nous l'avons proposé col. 2207, que le jugement de la syndérése qui édicte le devoir de croire était déjà surnaturel, le caractère surnaturel du jugement de crédentité s'explique de lui-même. Si l'on admet au contraire, ce qui est possible à ne considérer que sa teneur objective, que le jugement de la syndérése est le fruit de la raison naturelle, comme le jugement de crédibilité simple est lui-même naturel, c'est avec le jugement de crédentité que le surnaturel devra débuter dans la genèse de l'acte de foi, sous la forme d'une illumination, d'un affermissement, d'une surélévation de ce jugement. Cela est de tonte nécessité, car un jugement purement naturel ne peut édicter une obligation catégorique à l'égard d'un acte qui dépend de causes divines. La première solution est la plus conforme à l'économie de la préparation à la foi telle qu'elle a lieu d'ordinaire. La seconde est logiquement possible.

La crédibilité nécessitante s'impose à la manière d'un verdict de conscience, verdict qui laisse place à la liberté tant d'exercice que de spécification. C'est une proposition urgente de mon devoir; ce n'est pas encore un ordre contraignant. La volonté peut non seulement se dérober mais encore opter pour un parti contraire; mais, ce ne sera qu'en allant contre la conscience, ou en se mettant en contradiction soit avec l'intention vertueuse par laquelle elle adhérait antérieurement au devoir d'obéir â la Vérité première lui révélant son salut, soit avec le consentement légitime donné au jugement de crédibilité simple, c'est-à-dire à la vue de l'aptitude à être crue de foi divine qu'offrait l'assertion proposée. Elle est libre absolument parlant : elle ne l'est pas moralement, c'est-à-dire, si elle veut tenir compte des droits sanctionnés par le jugement de crédentité et de son acquis légitime antérieur.

Si l'on admet que l'intention ferme de croire au Dieu révélateur du salut, tableau, n. 4, qui constitue la partie fondamentale de cet acquis, est déjà surnaturelle, l'élection de la foi qui la consomme l'est à plus forte raison. Si l'on considère, au contraire, cette intention comme l'effet d'un jugement naturel de la syndérése, il faut en pareil cas reconnaître comme surnaturelle l'élection de la volonté qui suit le jugement surnaturel de crédentité et précède le commandement de croire. C'est pourquoi les canons 5 et 7 du H' concile d'Orange déclarent œuvre du Saint-Esprit ce pius *credulitatis affectus quo in eum credimus qui justificat impium, l'élection,* le *consentement* catégorique à la prédication salutaire.

C'est à ce caractère de verdict prudentiel proposé à un choix libre et à celte intervention nécessaire de la grâce dans ce choix libre que sont dus d'une part ces iluctuations des convertis arrivant au moment décisif, ces retours en arrière vers les motifs de crédibilité, vers l'urgence même du devoir de croire, pour en opérer une suprême vérification, et, d'autre part, chez ceux qui font le pas, le sentiment d'une démarche spontanée et cependant obligatoire, l'expérience du « coup de grâce ».

La conséquence de cette liberté et de cette intervention surnaturelle qui caractérisent l'élection de la foi à une assertion déterminée, c'est que la *crédibilité nécessitante* n'est pas encore *immédiate.* Elle nécessite objectivement la résolution de faire l'acte de foi ; mais

elle n'a de rapport avec l'acte de Toi lui-même, que par l'intermédiaire d'une élection libre et surnaturelle. Moralement parlant, celle élection est chose due; elle n'en reste pas moins libre et, de plus, incapable de se produire sans un secours divin Iris spécial. C'est un intermédiaire soi *juris* à ce double point de vue, et duquel dépend l'efficacité définitive de la crédibilité obligatoire.

3' *Crédibilité impérative.* — Dans la psychologie de l'acte humain (voir ce mot), nous avons distingué entre le jugement pratique obligatoire et le commandement. C'est, quant au fond des choses, les modalités mises à part, la distinction du verdict, *sententia,* et de l'arrêt, decretum, dans le processus de la justice humaine. Le premier jugement concerne la décision intérieure que prend la volonté; le second, qui suppose cette décision, oriente vers l'acte extérieur la volonté déjà décidée : d'où son caractère impératif. Dans la psychologie de la foi. nous retrouvons ces deux moments : après s'être décidée intérieurement à la foi, la volonté doit mouvoir l'intelligence à la foi. Dans cet ordre exécutif, la raison ne lui dit plus senlentieusement : *Credendum est,* mais, prenant acte de sa décision antérieure, elle lui dit impérieusement : *Crede.* La volonté toujours libre dans son fond, dès qu'il s'agit d'un bien particulier, peut résister à ce commandement : elle a la liberté de contradiction; mais, s'étant interdite toute autre issue par l'élection libre qu'elle a faite de la foi. elle n'a plus, à moins de tout remettre en question, ce qui est un acte de la liberté de contradiction, la liberté de contrariété ou d'option. La crédibilité impérative, que d'-veloppe le jugement contenu *dans l'imperium fidei,* est en ce sens *immédiate.* L'acte de l'intelligence obéissant à la volonté, l'acte de foi proprement dit, *l'obsequium fidei,* reconnaît dans la crédibilité impérative son justificatif objectif immédiat. Dans *l'imperium* la crédibilité est en plein exercice de crédibilité. Cf. S. Thomas, *De virtutibus in communi,* q. I, a. 7.

La crédibilité impérative est, au point de vue concret, l'équivalent de la crédibilité actuelle, et d'ordinaire on les confond. Cependant, au point de vue de l'analyse psychologique, elle en diffère. Un acte d'intelligence comme est *l'imperium fidei* ne saurait actionner un autre acte d'intelligence comme est *l'obseqttium intellectus* sans un acte intermédiaire d'utilisation. C'est par la médiation indispensable de cet acte volontaire que la crédibilité impérative est séparée et distinguée de la crédibilité actuelle, terme propre de l'acte de foi.

4" *Crédibilité impérée.* — Les théologiens se servent constamment du mot *credibile* pour désigner l'objet de foi lui-même, l'article de foi. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Π" II®, q. t. a. 6 : *Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda.* Le mot *credibile* est, dans ce cas, équivalent de *creditum.* ll n'en dill'ère que par son mode de signification qui est celui, non d'une chose réalisée, mais d'une aptitude à la foi sinon potentielle du moins encore virtuelle. Y a-t-il place dans cet emploi du mot *credibile* pour un quatrième degré de la crédibilité?

Nous ne pouvons en douter et l'expliquons ainsi. La crédibilité impérative peut être considérée de deux manières : d'abord, dans le rapport du décret qui la formule à l'acte de volonté antérieur de l'élection, *imperium est actus formalite)· intellectus virtualité)· voluntatis :* ainsi considérée, elle participe de la nature agissante de *l'imperium* lui-mème; ensuite, dans le rapport immédiat qu'établit el impose *l'imperium fidei* entre i‹ vérité de foi et l'illumination de la Vérité première, rapport qui la rend actuellement recevable en vertu du témoignage de cette Vérité première. C'est de la vérité de foi ainsi conçue que saint Thomas dit : *Non habet quod sil actu CREDIBILIS nisi ex veritate prima sicut culer est visibilis ex luce. In Il' Sent.,* I. III, dist. XXIV, q. i. a. l. sol. l. Dans le premier sens, elle devait la modalité de sa crédibilité au contre-coup sur l'intelligence de l'acte volontaire de l'élection, elle était une cause de l'acte formel de foi; entendue dans le second sens, elle fait corps avec lui,elle devient son terme *actuel;* là agissante, ici agie : là impérative, ici *impérée.* Considérée comme impérative, elle spécifie l'acte dénommé *imperium fidei;* considérée comme impérée, ou comme actuelle, selon le mot de saint Thomas, elle spécifie l'acte dénommé *obsequium intellectus.* Ce dernier acte n'est autre que l'acte formel de foi dont l'objet propre est la vérité *crédita.* Entre le *credibile actu* et le *creditum,* il n'y a que la distinction qu'établissent les intermittences de l'acte de foi. Une fois la vérité de foi dans l'état de crédibilité impérée, sans nouvel *imperium,* puisque celui-ci est acquis, par l'effet d'une simple motion applicalrice mettant en acte l'habitus de foi, elle passe à l'état de vérité actuellement crue. La crédibilité impérée ou actuelle peut être donc considérée comme l'achèvement de l'ordre de la crédibilité, comme une crédibilité *consommée.*

Avec la crédibilité consommée, nous avons achevé de justifier les quatre formes étagées de la crédibilité : la crédibilité simple, nécessitante, impérative, impérée ou actuelle.

Si nous considérons ces degrés au point de vue spécifique, nous les voyons se partager en deux espèces irréductibles. La crédibilité simple est, en effet, de l'ordre naturel comme ses deux antécédents : le devoir de croire et la preuve rationnelle du fait de l'attestation divine. La crédibilité nécessitante, la crédibilité impérative. la crédibilité actuelle ou consommée ne sonl.au contraire, que trois degrés d'intensité d'une seule et même crédibilité, la crédibilité surnaturelle, qui s'accentue à mesure que le progrès du fonctionnement psychologique de l'acte de foi, sous l'action divine, voit s'affirmer de plus en plus urgents et immédiats les droits de la Vérité première. Il y a donc seulement deux *espèces* de crédibilité.

Dans ces deux acceptions spécifiques, la crédibilité constitue une propriété de l'objet de foi relative à l'intelligence humaine, propriété analogue à la propriété transcendantale de *visibilité* que développe l'essence divine vis-à-vis de l'intelligence du bienheureux et que saint Thomas, *Sum. theol.,* I», q. xn, a rangée parmi les attributs de Dieu, et à la propriété de *cognoscibilité* que l'être divin manifeste en regard de l'intelligence créée capable de connaître l'être universel. S. Thomas, *ibid.,* a. 12.

La crédibilité surnaturelle sera donc la propriété transcendantale que possède la révélation divine objective en regard de l'intelligence enrichie, ou en voie d'être enrichie, de la vertu de foi surnaturelle. *La crédibilité rationnelle* sera la propriété transcendantale que possède la révélation divine objective en regard de l'intelligence naturelle.

L'intelligibilité divine se proportionne par ces quatre propriétés : cognoscibilité naturelle, crédibilité rationnelle, crédibilité surnaturelle, visibilité, à l'effort continu de l'intelligence créée, soutenue par une illumination divine progressive, pour entrer dans la connaissance de l'Être divin, et assure ainsi la soudure des quatre ordres de connaissances par lesquels elle l'atteint: métaphysique, apologétique, théologie, science des bienheureux.

I. S. Thomas, *Sum. theol.,* I· 11·, q. vm, xi-xvu; Π· II·. q. ι-v; *Quiestiones disp., De veritate,* q. xiv, *De fide;* Salm:·Licenses, *De fide,* disp. l. dub. V, S 3. η. 200 sq.; S. Antonin. *Summa theol.,* part. IV. *De fide,* c. I, col. 425; Sylvius, *In* .Su m *theol.,* IP 11·, q. t, a. 4, t·; Bafiez, *In Sum. theol.,* U· U·.q. t. a. 4, dub. n, concl. 3·, 4·, col. 47; Conînck, Actus *sup-.·* isp. XIII, dub. il, n. 12, 15; Alexandre de Halés, *Sum. th-* . art. 111. q. Lxviii. a. 2; Poncius, *Suppl, in* comment. *Scoti* :n-

Sent.. l. III. dist. XXV, q. n *lot.,* n. 122-124; J. de Lugo. *De fide divitia,* disp. V, sect, n ; Seheehen, *La dogmatique,* l. 1, c. VI, n. 42, "56 sq. ; Mazzella, *De virtut. infusis,* disp. 111. a. 6, n. 7'i'J sq. ; Kilber. *Tract, de fide,* pari. II. c. 1, a. 1-2: Wilmers, *De fide divitia,* I. IV, c. I, prop. 71: Zigliara, *Propœdeutica,* l. I, c. xvi sq.; de Groot, *Summa apotog.,* q xx, a. 3; Billot, *De virtutibus infusis, Proleg. de fide,* S3, p. 201 sq. ; J. Didiot, *Logique surnaturelle objective, c.* it. sect, lit, a. 3; Hurler, *Theolog. dogm, compend.,* t. I, n. 85 sq., 467.

II. Salmanticenses, *ibid.;* Jean de Saint-Thomas. *Cursus theol. de fide,* disp. Ill, a. 2; Suarez, *De fide,* disp. V, sect. VIII, n. 12; disp. VI, sect. Vlll, n. 12-14; disp. IV, sect. 11, n. 8; Itipalda, *De ente sup.. De fide divina,* disp. XV, sect. 11, n. 39; sect, in, n. 50; sect, iv, n. 72; J. de Lugo, *De fide divina,* disp. XI, sect, t, n. 3, 25; Coninek, *Act. supern.*. disp. Xlll. dub. nt, n. 21 ; Schiflln i, *De fide divitia,* disp. III, sect. Vlll, n. 156, p. 280 ; Scheeben, *Dogmatique,* t. I, c. VI, n. 799 sq.

III. S. Thomas, *Dr virtutibus in communi,* a. 7. *in corp. ;* cf. *Sum. theol.,* I* II·, q. xvu. a. 6.

IV. Itipalda. *De ente sup., De fide div.,* disp. VI. sect, v, n. 41, 42; G. de Valentia, *De fide,* disp. 1, q. i, p. i, S ", 8; Mazzella, *De virtutibus infusis,* disp. Ill, a. 6, n. 749 sq.

IV. Particularités he la crédibilité rationnelle. — La crédibilité rationnelle ou crédibilité simple demande un examen spécial. Elle est située, en effet, au nœud de la psychologie tie l acte de foi, là ou s'entrecroisent l'illumination divine prête à le fonder surnaturellement, et les lumières rationnelles qui l'autorisent moralement. Elle constitue, dans le genre *crédibilité,* l'une de ces espèces de transition qui dans les sciences naturelles attirent davantage l'attention des savants à raison de la lumière que leurs caractères mixtes semblent appelés â projeter sur la genèse des êtres.

La crédibilité rationnelle, comme toute crédibilité, voir plus haut, col. 22(13. est une propriété pratique. Elle ne résulte pas uniquement, comme une conséquence logique, de son antécédent spéculatif, de la seule preuve du fait de la révélation divine. Mais, conformément à ce que nous avons exposé, col. 2204, elle suppose de plus, reconnu et accepté par la raison, ce principe : ce que Dieu révèle, c'est un devoir moral de le croire. C'est sous cette majeure qu'elle conclut que la foi représente pour l'homme un bien honnête et dont la réalisation, toutes conditions de possibilité posées, s'imposera comme un devoir moral. On ne doit donc jamais considérer la crédibilité rationnelle solitairement, dans son seul rapport spéculatif à la preuve du fait de l'attestation divine.

Mais il ne faut pas non plus supprimer cet antécédent rationnel. Sans doute, des suppléances même totales sont possibles et nous verrons que *per accidens,* lorsqu'il n'y a pas moyen de faire autrement, elles s'imposent. Mais nous parlons ici selon la loi ordinaire qui veut que la grâce ne perfectionne qu'une nature en son plein exercice. A ce point de vue, la crédibilité simple n'est pas une propriété morale quelconque, comme celle, par exemple, qui suffit à motiver moralement un acte d'aumône ou d'humilité. Ce qu'elle doit justifier, c'est un acte d'adhésion *intellectuelle.* Or, un pareil acte ne saurait se dispenser de garanties spéculatives. Il serait immoral pour un être rationnel de gager en aveugle son assentiment rationnel. Sauf donc le cas, qui est une exception, où Dieu lui-même, par des moyens à lui, fait pour ainsi dire la preuve, la véridicité du témoignage humain qui, au nom de Dieu, présente les vérités à croire, doit être soumise à un examen rationnel.

A ces considérations se rattachent plusieurs particularités de la crédibilité rationnelle : valeur pratique intrinsèque, absolue; relativité possible intrinsèque de son antécédent spéculatif considéré isolément; valeur absolue de l'antécédent spéculatif et de l'antécédent pratique réunis sous la raison de motifs de crédibilité.

l» La valeur pratique de la crédibilité rationnelle est absolue, car elle est la garantie du jugement surnaturel de crédentitê, qui, moralement nécessitant vis-à-vis de l'élection de la foi surnaturelle, veut être autorisé absolument au point de vue de la moralité humaine. Tout acte qui ne procède pas de la vue certaine de mon devoir est un péché. Je ne puis m'imposer catégoriquement, sans esprit de possibilité de retour, un acte de soumission intellectuelle, surtout à une assertion qui concerne ma fin dernière obligatoire, comme je le fais dans le jugement de crédentitê, que si cette assertion m'est *évidemment* croyable. Et comme les grâces illuminatrices qui surnaturalisent le jugement de crédentitc ne font pas d'ordinaire la lumière sur ce que je dois croire, c'est à ma raison de mettre l'objet qui m'est proposé dans cette lumière où croire m'apparaîtra comme un acte souverainement moral. La crédibilité rationnelle devra donc être absolue par le côté ou elle conditionne le jugement de crédentitê, c'est-à-dire en tant que propriété pratique, mais d'un caractère pratique spécial, ne l'oublions pas, puisque c'est un acte intellectuel absolu qu'elle garantit.

2° L'antécédent spéculatif de la crédibilité, la preuve rationnelle du fait du témoignage divin, considéré dans sa valeur intrinsèque, peut être *relatif.* De fait, la plupart des motifs de crédibilité en sont là. En droit, il doit en être ainsi. Car. ce n'est pas dans un but de science spéculative et abstraite que cette preuve rationnelle est incorporée au processus de la genèse de l'acte de foi, mais dans un but pratique et concret. Il s'agit de fixer intellectuellement une conscience éveillée vis-à-vis du devoir de croire sur ce que la parole d'un prédicateur lui représente en regard de ce devoir. Or, cette conscience sera fixée dans le sens de l'affirmative si ses exigences en fait de preuves sont satisfaites. Mais rien de plus variable que ces exigences. Les esprits rigoureux sont en nombre infime, et d'ailleurs de nombreuses causes subjectives peuvent limiter leurs exigences rationnelles. La rigueur apodictique nous apparaît donc comme la limite d'une force probante spéculative relative, exigible seulement dans un cas donné. Pratiquement, elle est l'exception tout comme les suppléances totales de la preuve rationnelle de la crédibilité. Relative aux exigences intellectuelles du sujet appelé à la foi, telle est la note de la preuve rationnelle du fait de l'attestation, considérée dans sa valeur probante intrinsèque.

3"· Cette relativité n'a aucun contre-coup sur l'évidence de la crédibilité. Si la preuve rationnelle du fait de l'attestation divine est vraiment proportionnée aux exigences intellectuelles du sujet, elle ne laisse en lui aucune prise à une opinion *raisonnable* contraire; elle l'établit dans un état de certitude, qui pour n'être pas scientifique, n'en a pas moins le caractère d'une certitude spéculative et spéculativement fondée, qui d'ailleurs est la seule dont il soit capable. Certain du devoir de croire à un Dieu qui révéle, certain d'autre part, autant qu'il peut l'être, que Dieu révèle celte vérité, l'homme voit avec évidence que cette vérité a droit à son assentiment, *videt esse credendum,* et c'est seulement parce que l'acte de foi divine dépasse sa capacité naturelle, que, renfermé dans ses limites, il se borne â le déclarer apte à être cru, *credibile.* La valeur probante des deux prémisses est donc absolue en ce qui regarde la manifestation de l'évidence de la crédibilité.

Dans le concret, des grâces actuelles prévenantes, puis coextensives à tout ce labeur psychologique intellectuel et moral, concourent souvent à la formation de l'évidence de la crédibilité et en sont la garantie supérieure. Ces grâces vont plus loin, car elles sont ordonnées à l'acte de foi lui-même, mais, en passant, pour ainsi parler, elles complètent, par des renforcement-surnaturels, ce qui pourrait manquer à l'objectivité des arguments qui prouvent la crédibilité. Au rebours de ce qui se passe dans la formation de la foi humaine, s'il

y a des erreurs spéculatives dans l'appréciation des motifs de crédibilité, ces erreurs ne rejaillissent pas nécessairement sur leur résultat, et il pourra arriver que l'on ait l'évidence de la crédibilité à la suite d'une preuve défectueuse, non certes par la vertu d'une telle preuve, mais par reflet de la grâce du Dieu véridique dont l'action fait prime dans la genèse de la foi.

I. Peur l'évidence de la crédibilité : S. Thomas, Sum. *theol.,* II· II", q. i, a. 4, ad 2"· ; cf. le commentaire de Cajetan: Capreolus, *In IV Sent.,* I. III. dist. XXXI-XXXII, q. 1, a. 3, S 2, ad 3··; Baùez.'fn *Sum. theol.,* IP II*. q. 1. a. i.dub. III. conci., col. 49: Cano, *De locis,* 1. II. c. vm, S *quarto prius,* 1. 1, p. 53-57 ; Valentia, *Comment, theol.,* q-1, p tv; Suarez, *De fuie div.,* disp. IV. sect. H, n. 3-7; sect. V. n. 7: Granado, *Comment, in Sum. theol.,* tr. II, disp. Ill, sect. t. n. 3; De Lugo. *De fide divitia,* disp. V, sect. 1. n. 3. p. 244: Ripalda. *De ente sup., de pile div..* disp. VI, sect, v, n. 43, 48: Viva, *Damnatœ theses ah Innoc. XI,* prop. 49, 20. n. 12. p. 49: Patuzzi, *De virtutibus theol.,* Ir. IV, § 5, n. 15, S *tamen;* S *at vero hœc,* p. 5: De .Marinis. *Expositio comment, in* D·· *IT.* q. v, c. vi ; .lean de Saint-Thomas, Cars, *theol., de /Ide,* q. t. disp. Il, a. 3, n. 45 sq.; Hurter, *Theol. dogm. cornpend.,* t. i. n. 98; Vacant, *De certitudine assensus,* etc., c. ni, a. I. p. 116: Schifiini. *De virt. infusis,* disp. Ill, sect. vil. n. 450-152. p. 268.

IL Pour la relativité de la preuve de l'attestation divine : S. Thomas, *Sum. theol.* Il- II*, q. vi, a. 4 : S. Bonaventure, *In IV Sent.,* 1. Ill, diet. XXIV. a. 2, q. il, conci.; Capreolus, *loc. cit.* ; Baùez, *loc. cit..* ad 3··: Th. Sanchez. *Theol. mor.,* I. Il, c. I, n. 7; De Lugo. *loc. cit.,* sect. n. n. 25, 36, 37; Paluzzi, *loc. cit.,* c. 11. n. 44. 44. 45: Jean de Saint-Thomas, *loc. cil..* n. 5 sq., p. 46; Lefranc «le Pompignan. n. 734, 759, 849, Aligne, *Curs. theol.,* t. vu. col. 4070: Kilber, *Tr. de fide,* part. Il, c. I. a. 2, Migne, Curs, *theol.,* I. VI, col. 472; Vacant, *Etudes sur la const. Dei Filius,* η. 690 sq. ; *De certitud. assensus,* etc., *loc. cit.;* Scheeben, *La dogmatique,* 1. I, c. vi, s 4*2: Hurter. *Theol. dogmat. comp.,* I. I, n. 469, § 4. 471, g G, p. 494; Schifiini, disp. Ill, sect. vit. n. 450-152; Billot, *De virt. inf.,* thés, xvt, § 3, p. 300 sq. : S 4, p. 304; Wilmers, *De fide divina,* I. II. c. 1, prop. 22: Gardeil. *La crédibilité et l'apologétique.* 1. 1, c. lit; Bainvel, *La foi et facte de foi,* part. Il, c. n. S3.

V. La démonstration m: i.a crédibilité. — La relativité de la force probante spéculative des motifs de crédibilité admet une exception. C'est lorsque les exigences intellectuelles d'un sujet donné sont telles que la crédibilité ne peut être pour lui évidente que moyennant une démonstration rigoureuse du fait de la révélation divine. D'aucuns ont affirmé la nécessité absolue de cette démonstration, tandis que d'autres onl contesté sa possibilité. Nous devons donc examiner la question sous ces deux aspects contradictoires.

I. LA DÉMONSTRATION DE LA CRÉDIDILITÉ EST-ELLE NÉCESSAIRE? — Celte nécessité peut être envisagée, soit en regard de la foi individuelle, soit en regard de la foi collective de l'Eglise.

I» *Au point de vue individuel,* nous n'avons que fort peu de choses à ajouter à ce que nous avons dit plus haut, col. 2211 sq., à savoir : I. L'on ne doit pas mesurer l'absolu de l'assentiment de foi divine à la force probante des motifs rationnels d'adhésion. — 2. Le but moral des motifs de crédibilité est atteint du moment que le croyant a l'évidence de l'aptitude d'une proposition à être crue de foi divine, évidence qui est celle d une donnée pratique très spéciale, requérant des motifs de l'ordre intellectuel, mais non des motifs nécessairement démonstratifs. — 3. Les raisons demonstratives ne sont nécessaires que dans le cas d'exigences intellectuelles rigoureuses. — 4. Encore est-il que, dans ce cas, comme dans les autres, c'est l'illumination directe de la Vérité première qui communique la certitude spéculative absolue à l'acte de foi.

L'absence de démonstration rigoureuse de la crédibilité· n'autorise jamais le rejet de l'assentiment de la foi déjà accordé, car, entre l'évidence de la crédibilité et l'acte de foi, Dieu intervient, d'abord pour inspirer le jugement surnaturel de crédentilé dont le principal motil n'est pas l'évidence de la crédibilité, ensuite pour mouvoir la volonté au *pius credulitatis affectus,* enfin pour motiver l'acte de foi proprement dit. Une fois donc que l'évidence de la crédibilité a rempli son rôle prudentiel de garantie morale dans l'ordre intellectuel, c'· st Dieu qui a repris l'œuvre de la foi commencée par lui et qui, directement, a inspiré la conviction de la foi, *argumentum non apparentium.* Ileb.. xt, 1. C'est à cause de cette conviction surnaturellement produite n nous par Dieu que le rejet de la foi est toujours coupable.

C'est ce que manifeste la lecture des propositions condamnées par Innocent XL La condamnation de la proposition 20e, laquelle autorise le rejet de la foi antérieurement acceptée, n'est que la conséquence de la condamnation de la proposition précédente, â laquelle elle est reliée par le mot *him·,* laquelle affirme que la volonté (surnaturalisée, évidemment, *pius affectus* consommé) ne peut rendre plus ferme l'assentiment de la foi naturelle que ne le comportent les motifs de crédibilité. Ce n'est donc pas la thèse de la relativité probanti? des motifs de crédibilité considérés dans leur teneur intrinsèque qui est condamnée, mais la prétention de faire passer cette relativité dans l'assentiment de la foi. La proposition 20e interdira de même de la faire passer dans la *connaissance subjective, nolilia,* du fait de la révélation, laquelle doit être certaine pour chaque sujet individuel, et produire en lui l'évidence rationnelle de la crédibilité. Et c'est, ce qu'a marqué à son lour le concile du Vatican, lorsque, aprèsavoir exposé les motifs de crédibilité dans toute leur force probante, avant de conclure à l'illégitimité du rejet de la foi contractée, il a intercalé ce passage : *Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute,* etenim *benignissimus Dominas, el eos quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur.* Le mot *etenim* appelle l'attention sur la vraie cause de l'illégitimité du rejet de la foi ; c'est la légitimité d'une conviction surnaturelle qu'opère dans l'âme la grâce de Dieu.

L'expérience des âmes atteste, d'ailleurs, que ceux qui sont tentés d'infidélité, à cause de l'imperfection de leurs motifs de crédibilité, même au milieu des plus profondes ténèbres, éprouvent ce sentiment et entendent ce verdict intime de conscience, à savoir que, s'ils désertaient leur foi, ils feraient une mauvaise action.

2» *Au point de vue de la foi collective de toute l'Église,* l'urgence d'une démonstration semble s'imposer davantage. En ellet, le fidèle, pour justifier l'insuffisance objective de ses motifs personnels d'adhésion, peut toujours en appeler aux motifs d'adhésion supérieurs de la collectivité dont il fait parlie, et c'est ce qu'il fait d'ordinaire en invoquant les lumières des *majores* qui font partie de l'Église et de l'Eglise elle-même. Pour que ce recours soit fondé, il semble que ces lumières doivent être telles que le bien fondé rationnel delà foi de l'Église soit au-dessus de tonte discussion, cequi ne peut être que si sa crédibilité est démontrée en permanence.

Nous répondrons par une distinction : à prendre la chose en elle-même, la foi de l'Eglise n'élant rien de plus, subjectivement, parlant que la somme des *foi* individuelles et dépendant, par suite et uniquement, de l'illumination divine et non des motifs de crédibilité, rien ne nous oblige absolument à admettre que la preuve scientifique et évidente de l'attestation divine lui soit nécessaire. Mais il semble cependant nécessaire, de celte nécessité qui relève de la suavité du gouvermment de la divine Sagesse, que quelques hommes aient reçu de Dieu la révélation des choses de foi, de telle sorte qu'ils aient eu l'évidence de leur révélation divine, et devinssent ainsi les docteurs attitrés des autres hommes. « Il est dans la nature de l'homme de sins-

truire auprès des hommes, cl il est dans l'ordre de la providence de Dieu de gouverner les inférieurs par ceux qui leursont supérieurs. S'il n'est pas nécessaire qu'une époque déterminée ait cette évidence, il est nécessaire que l'Eglise l'ait ou l'ait eue : autrement, dans son quant-à-soi. l'Église ne serait pas, humainement parlant, certaine des choses de la foi. ne possédant parmi ses membres aucun témoin oculaire. Si, au contraire, ceux qui n'ont pas vu peuvent s'appuyer sur ceux qui ont vu, les uns et les autres vivent en toute sécurité dans la foi. en régie avec les garanties que suppose ce mot de saint Jean : *Ce que nous avons vu, nous le témoignons et vous l annonçons.* » Cajelan, *In Sum. theol.,* II· 11®, q. ct.xxi, a. 5. n. 5.

Les faits semblent appuyer cette manière de voir. Il était bien difficile au prophète, que l'on nous présente recevant immédiatement la révélation, de ne pas percevoir évidemment, dans certains cas tout au moins, le fait de cette révélation. S. Thomas, *Sum. theol.,* II· II"·, q. ci.XI, a. 5 ; q. ci.xxil, a. 4; *De veritate,* q. Xll, a. I, ad 4"m. La bienheureuse Vierge n'a-t-elle pas eu, dans la conception miraculeuse du Christ, un motif de crédibilité évident de sa divinité '? *De veritate,* q. xtv, a. 9, ad 7"m. Saint Paul et Moïse, à entendre saint Thomas, ont eu des preuves directes dans des ravissements intellectuels, *et satis congruenter nam sicut Moyses fuit primus doctor Judaeorum, ita Paulus fail primus doctor gentilium. Sum. theol.,* II· II®, q. ct.xxxv, a. 3, ad I»™. Enlin le cas typique d'un prophète qui ressuscite un mort en témoignage de sa parole n'a-t-il pas été le cas des apôtres en présence des miracles? D'où cette constatation de saint Thomas que tous les moyens par lesquels la foi nous esl parvenue sont au dessus de tout soupçon, *suspicione carent,* car nous ne croyons aux prophètes et aux apôtres qued'après le témoignage que le Seigneur leur a donné de la vérité de sa doclrine par ses miracles, et à leurs successeurs qu'autant qu'ils nous redisent ce que les apôtres ont laissé dans leurs écrits. *De veritate,* q. xtv, a. 10, ad 11·"".

Si la preuve démonstrative de la crédibilité n'est pas absolument nécessaire, même à la foi de l'Eglise, elle est cependant de la plus haute convenance du point de vue providentiel. Il ne faut pas d'ailleurs oublier que, selon le concile du Vatican, l'Eglise est par elle-même une preuve permanente, vivante et convaincante de la crédibilité de son enseignement. Ne serait-ce pas, entre autres motifs plus personnels, parce que, point de convergence de tousles motifs de crédibilité, *ad solam enim Ecclesiam catholicam ea pertinent omnia, quæ ad evidentem /idei christiame credibilitatem tam mulla et tam mira divinitus sunt disposita,* const. *Dei Filius,* c. m, elle peut toujours rendre compte rationnellement à tous ceux qui le demandent, et donc d'une manière démonstrative, là où cela est exigé, de la divinité de ses origines et de ses droits. Il semble bien que ce complément soit indispensable à la dignité de son divin magistère et à l'efficacité de son ministère universel.

Pour la première conclusion on pourra consulter les ouvrages indiqués col. 2213; Durand de Saint-Pourçain, *In l V Sent..* I. lit, dist. XXVI, q. m. p. 224 ; Salmanticenses, *Curs, theol., de fide,* disp. I, dub. V,§3, n. 172: Suarez. *De fide div.,* disp. IV, sect. V, n.7; Wilmers, op. *cit.,* I. 11. c. I. prop. 21, *coroll.* — Pour la seconde conclusion : Cajetan, toc. *cit.;* Salmanticenses, *Cars, theol., de fide, toc. cit.,* n. 169; Suarez, *ibid.*

n. possibilité o'ι:μ : dé.voxsrdation de la crédi-IUt.lTÉ. La crédibilité rationnelle est, comme nous l'avons dit, située enlre la preuve du témoignage divin qui la fonde et l'assentiment surnaturel et libre de la foi dont elle est la condition. L'impossibilité d'une démonstration de la crédibilité ne pourra provenirque du côté de ces antécédent et conséquent, auxquels elle est essentiellement relative. Si la preuve du témoignage divin ne peut avoir de vertu démonstrative, â l'endroit de la crédibilité, ou si la liberté et le surnaturel de l'acte de foi sont incompatibles aver une crédibilité démontrée, il ne peut plus être question de cette démonstration.

l» *Possibililé d'une démonstration de la crédibilité du côté du témoignage divin.* — Toujours, la théologie a reconnu que le plus grand nombre des motifs de crédibilité n'ont qu'une valeur probable, suffisante pour mettre le commun des esprits dans l'état de certitude pratique qui légitime prudentiellement la foi, incapable de causer l'assentiment scientifique, ou d'oll'enser en quoi que ce soit le caractère spécifique du vrai de crédibilité. Toujours, cependant, elle a réservé et mis à part, comme étant doués d'une efficacité plus grande en soi, les miracles et les prophéties. Dieu a voulu joindre aux secours inférieurs de l'Esprit-Sainl des preuves extérieures de sa révélation, dit le eoncile de Vatican, à savoir les effets divins, principalement des miracles et des prophéties, qui, en montrant clairement l'inlervention de la toute-puissance et delà sagesse infinie de Dieu, sont des marques de la divine révélation très certaines el adaptées aux exigences de tous les esprits. Const. *Dei Filins,* c. m, Denzinger, *Enchiridion,* n. 1639. C'est donc sur l'un de ces motifs principaux que nous devons faire porter l'épreuve de la possibilité d'une démonstration évidente du fait divin de l'attestation. Pour fixer les idées, puisque aussi bien il est nécessaire de faire un choix, nous choisirons le miracle.

La preuve par le miracle soulève deux difficultés : la première, qui n'est pas de notre ressort, a trail à s i possibilité ontologique, à la possibilité de son discernement d'avec les phénomènes analogues, â la possibililé de sa constatation par l'histoire; la seconde concerne sa force probante en matière de doclrine, nous nous attacherons à la seconde, nous contentant de donner, relativement à la première, quelques indications de solution. Voir Mir a c l e.

1. *Première difficulté. — a)* Le *déterminisme* nie la possibilité du miracle au nom de la nécessité des lois naturelles. — *Solution.* — Le déterminisme des lois naturelles est l'œuvre de la sagesse et de la liberté divines, el Dieu, pour un but supérieur, peut déroger aux lois qu'il a établies; le déterminisme absolu est convaincu d'erreur par le contingentisine que les derniers progrès de la méthode scientifique regardent justement comme la condition naturelle des lois physiques. Cf. Poincaré, *La valeur de la science,* Paris, 1905; Duhem, *La théorie physique,* Paris, 1907, etc. L'ne fois dégagée du déterminisme absolu, la question du miracle demeure avant tout une question de fait : *contra factum non valet ratio.*

b) Le contingentisme scientifique professe que les lois de la nature, telles que la science les formule, ne sont jamais qu'approchées. Elles sont donc toujours ouvertes à des exceptions. Sur cetle base le conlingentisme *philosophique* contemporain établit une théorie de l'indiscernabilité du miracle, lequel peut toujours être, à l'entendre, une des exceptions prévues par l'idée de la loi naturelle. Ci tte conception est appuyée par quelques philosophes appartenant à la religion catholique, sur certains textes des Pères de l'Eglise. particulièrement de saint Augustin, *In.loa. Evang.,* tr. IX. η. I, *P. L.,* t. xxv, col. 1458. — *Solutions.* — *Le* contingentisme scientifique n'est ouvert aux exceptions que dans certaines limites conditionnées par le point de vue de chaque science, parses hypothèses, par ses emprunts conscients ou inconscients à d'autres sciences ou théories, elles-mêmes relatives et hypothétiques : il n'a aucun rapport avec des exceptions qui sont en dehors de son point de vue et en dehors des hypothèses que suggère la science. Certains miracles pourront être critiqués par lui, mais non tous. Par exemple, la gué-

rison de la belle-mère de saint Pierre pourra être interprétée comme une exception explicable, mais non la résurrection *ad nutum,* par un simple commandement oral, d'un mort vraiment mort. Ce fait appartient au domaine de l'observation brute antérieure à l'interprétalion des théories, se présente dans des conditions telles qu'il est logiquement impossible de le ranger parmi les *faits scientifiques.* Le conlingenlisme philosophique manque donc du fondement scientifique qu'il revendique, lorsque,, transformant en doctrine explicative universelle les théories hypothétiques de la science, cf. Duhem, op. *cil.,* il nie *a priori* la discernabilité du miracle. — Sa doublure patristique, peu nourrie, et faite de textes triés, isolés des contextes, interprétés à un point de vue moderne, subtil et non soupçonné par les Pères, n'a aucune solidité objective. On peut, par exemple, commenter le texte cité de saint Augustin par le texte du serin, cxxvt, n. 5, *L.,* t. xxxix, col. 708. qui le reproduit et y ajoute des commenlaires qui réduisent à néant les conclusions qu'on en tirait. On peut opposer des textes, en bien plus grand nombre et formant une trame traditionnelle suivie, de l'Ecriture. des Pères, de l'enseignement officiel de TEglise, devant lesquels il est étonnant que des catholiques n'aient pas renoncé à leur invraisemblable thèse, surtout après que le concile du Vatican s'est prononcé si nettement. Const. *Dei Filius,* c. m, can. 3. Cf. plus loin col. 2232 sq.

Enfin certaine critique historique, qui regarde « *priori* tout récit de miracle comme invraisemblable, soutient l'impossibilité de la constatation et de la transmission historique du miracle. Langlois et Seignobos, *Introduction aux éludes historiques,* 2e édit., Paris, 1899, p. 176 sq. — *Solution.* — Le miracle, s'il existe, est un fait comme les autres, constatable dans ses modalités sensibles, enregistrable dans des documents et, partant, transmissible. L'historien comme tel n'a pas de philosophie spéciale. Il doit reconnaître le fait brut s'il se présente avec des garanties historiquesqiii feraient d'un fait ordinaire un fait historique. L'interprétation métaphysique ne le concerne pas. Or, si la mort d'un individu donné peut être un fait historique, pourquoi la résurrection sensible et la survie visible avec toutes les circonstances de ces événements, ne le seraient-elles pas? De Smedt. *Principes de la critique historique,* Paris, 1883, c. Il, p. 35 sq.

Deuxième difficulté. — Saint Thomas a mis en scène la force probante du miracle en matière de doctrine dans un passage typique et que nous prendrons comme thème.

La volonté, dit-il, peut émouvoir l'intelligence à (assentiment de deux manières : d'abord, par l'elfet de la tendance de la volonté au bien : et dans ce cas, l'acte de foi est vertueux; en second lieu, par l'etlet d'une conviction purement intellectuelle : l'intelligence juge ‹n ce dernier cas que l'on doit croire à ce qui est affirmé, bien que ce ne soit pas l'évidence de la chose affirmée qui convainque. Si, par exemple, un prophète prédisait au nom du Seigneur un événement futur, et faisait la preuve de ce qu'il avance en ressuscitant un mort, ce signe convaincrait l'intelligence du témoin, en sorte qu'il connaîtrait que ce que prédit le prophète est manifestement dit par Dieu qui ne ment point; encore que l'événement futur qui est prédit ne fût pas -identen lui-mêine : la raison d'être de la foi ne serait donc pas supprimée. » *Sum. theol.,* 11“ Ilæ, q. v, a. 2. Le cas n'est pas chimérique. Il semble être inspiré à '‹ lettre du I. III des Bois. c. xm, comme le remarque Nicolai dans ses notes sur cet article, bien que le signe utilisé par le prophète dans ce récit ne soit pas une resurrection. Si l'on veut un cas de résurrection, on a celle de Lazare qui est mise en relation dans l'Évangile avec la mission divine de Jésus, *uteredant quia tu me misisti.* Joa., xi. 42. Dans le même ordre de choses, la guérison du paralytique est donnée comme signe du pouvoir de remettre les péchés, Malth., ix, 6; Marc., Il, 10; Luc., v, 24: pouvoir qui vient d'être proclamé par les assistants n'appartenir qu'à Dieu. Marc., n. 7 ; Luc., v, 21. On peut dire que le lien du miracle et de la vérité de l'assertion qu'il confirme est fondamental dans l'Evangile de saint Jean, v, 30: i.x.33; XIl,37;xv, 24, etc. Cf. const. *Dei Filius,* c. ill, *Quare Moyses et prophetæ.*

La solution de saint Thomas est nette : *ex hoc signe convinceretur intellectus ridentis, ut cognosceret »mnifesle hoc dici a üeo qui non mentitur.* Il s'agit bien d'une conviction intellectuelle et le saint docteur a du reste mis sa pensée hors de cause par les expressions du contexte qui l'illustrent. Les démons qui sont, à l'entendre, des témoins oculaires de premier ordre, *vident mulla indicia ex quibus percipiunt doctrinam Ecelesite a Deo esse quamvis res ipsas quas Ecclesia docet non videant.* C'estdonc une perception équivalente à une vision claire. *Dæmonum fides est quodammodo coacta ex evidentia signorum... Dæmones... coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.* Le miracle a donc, selon saint Thomas, une force probante nécessitante, comme léserait celle d'une démonstration.

Celle solution parait, au premier abord, difficile à concilier avec la nature de phénomène purement physique qui est celle du miracle. Admettons que les miracles sont en rapport immédiat et nécessaire avec la toute-puissance de Dieu, comme le dit le concile du Vatican : *miracula et prophetias quæ cuit. Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent,* quel rapport peuvent-ils bien avoir à la vérité de la révélation? Ils sont aussi bien des indices de la sainteté du personnage qui les accomplit. *Sum. theol.,* III', q. XLIII, a. 1, et, de fait, on voit saint Thomas les considérer de cette manière dans plusieurs passages de la vie du Christ. *Ibid.,* et a. 4.

On répond que la jonction entre le miracle et la crédibilité d'une doctrine s'établit par l'affirmation du thaumaturge, qui déclare opérer le miracle pour la prouver. Il n'en faudrait pas conclure que cette jonction dépend de la véridieité du témoignage du thaumaturge et ne donne ainsi qu'une certitude morale. Tout au contrahe, la preuve de la crédibilité par le miracle, dans le cas considéré, a un caractère d'évidence expérimentale et de nécessité métaphysique.

En effet, l'affirmation du prophète et tout ce qu'elle renferme : énoncé à croire, affirmation mettant cet énoncé sous la garantie de l'attestation divine, présentation du miracle comme motif à l'appui de cette affirmation, tout cet ensemble, dis-je, est un fait physique, et accessible à l'expérience. De même, c'est un tait physique que l'apparition *ad nutum* du miracle. Or. ce deuxième fait physique est, par définition, en relation nécessaire d etl'et à cause avec une intervention efficiente libre de Dieu, en sorte que l'on peut considérer cette intervention *hic et num-* comme physiquement évidente. De ces deux faits physiques rapprochés l'un de l'autre, d'une part l'affirmation d'un prophète attestant qu'il parle au nom de Dieu et que Dieu va intervenir pour l'appuyer, d'autre part l'intervention divine survenant, on conclut nécessairement que l'énonciation du prophète est vraie. Car autrement, Dieu serait témoin en faveur d'une fausseté et d'un mensonge. ‹ · qui est métaphysiquement impossible. Celle explication exclut tout élément moral : le témoignage y est pris lui-même comme un fait physique; elle rapprocl. deux faits physiquement existants et conclut, en vertu d'un principe métaphysique, à savoir l'impossibilit qu'il va pour Dieu à mentir, que, si le miracle a lieu, l'énonciation est vérifiée. La non-vérification de l'énonciation du prophète est inconciliable, *incomposs'b-.li..*

avec l'exislence objective el de fait du miracle. Ce sont deux positions physiques contraires et qui s'excluent nécessairement.

Telle est la doctrine de saint Thomas sur la force probante du miracle en matière de doctrine : « Personne, dit-il, ne fait de véritables miracles contre la foi, car Dieu n'est pas le témoin de la fausseté. Quelqu'un, donc, qui prêcherait une fausse doctrine, ne pourrait faire de miracle. » *In II Thés.,* c. il, lect. H. C'est sur elle qu'il fonde sa « démonstration de la divinité » du Christ. « il ne peut arriver, dit-il. qu'un homme qui annoncerait une fausse doctrine fasse de véritables miracles, qui ne peuvent être que l'elfet de la puissance divine : car, ainsi, Dieu serait le témoin de la fausseté, ce qui est impossible. Puis, donc, que le Christ se disait Fils de Dieu et l'égal de Dieu, cette doctrine est prouvée par les miracles qu'il faisait; et, dés lors, les miracles qu'il faisait prouvaient sa divinité. » *Quodlib.,11,* a. 6, ad 4"™; *Sum. theol.,* III", q.xi.ni, a. 4. Et c'est sans doute à cause de l'immédiat de cette conclusion que le saint docteur rnet sur le même rang la force probante du miracle à l'égard de la puissance divine et de la divine vérité : « Le miracle, dit-il, est une indication divine de la puissance el de la vérité divines. » *Quæst. disp., De potentia,* q. vt, a. 5. C'est une signature, c'est le sceau même de Dieu. *Sum. theol.,* Ill", q. xt.m, a. 1.

On pourrait objecter le texte : *Videntium enim unum et idem miraculum et audientium eamdeni prædicalionem quidam credunt et quidam non credunt, Sum. theol.,* Il·' llæ, q. vi, a. 1 ; mais,le contexte et les termes de ce passage témoignent manifestement que ce n'est pas une insuffisance de la preuve de la crédibilité qui est ici relevée, mais seulement l'incapacité de cette preuve, alors même qu'elle est suffisante, de produire l'assentiment de la foi surnaturelle elle-même.

Albert le Grand. *In IV Sent.,* l. HI. dist. XXIV, a. 2. ad 4"·; Suarez. De *fide divina,* disp. IV. sect, ni, iv; Salmanticenses. *De fide,* disp. II. dub. m, n. 59-81; Scheeben, *lm ilogm.,* t. i, c. vi, § 42. n. 748 sq., 755; Vacant, *Études sur la const. Dei Filius,* a. 99-103, t. u, p. 40 sq.

2° *Possibilité de la démonstration de la crédibilité du côté de l'acte de foi.* — Nous avons vu que l'aboutissant de la démonstration par le miracle nécessitait l'adhésion de l'esprit. Comment celte nécessité toute naturelle se concilie-t-elle avec la liberté naturelle et la transcendance surnaturelle de l'acte de loi?

La réponse à celte question est donnée dans le passage de saint Thomas que nous avons cité. Le témoin du miracle, dit-il, serait convaincu que l'assertion du prophète est la parole même de Dieu qui ne ment point : *hoc dici a Deo qui non mentitur.* Il y aurait donc foi naturelle nécessitée et obligatoire, mais cette foi naturelle aurait pour objet non pas la vérité intrinsèque de l'assertion, mais l'évidence du fait de l'attestation divine et par suite l'évidence de la crédibilité, *convinceretur hoc dici a Deo.* Tant que la vérité qui ressortit au témoignage ne sera que la vérité qui ressortit au témoignage on ne pourra tirer rien de plus de sa force démonstrative; son dernier mot est : crédibilité nécessairement déduite et évidente.

Il *y* a donc forcément de l'obscurité dans la proposition de la vérité révélée, quelle que soit l'évidence de sa crédibilité. La nécessité métaphysique de la véridicité du témoignage divin n'y peut rien changer renforcer les motifs d'adhésion à la parole de Dieu, ce n'est que renforcer les droits de l'obscur à être accepté par notre esprit : ce n'est pas l'éclaircir. Saint Thomas l'a dit : *Convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc diei a Deo qui non mentitur, licet illud futurum quod prædicilur in se evidens non esset.*

D'où, conclut le saint docteur, la raison d'être de la foi ne serait pas supprimée. En eifel, certain par une preuve extérieure que telle formule de la foi est vraie, j'ai encore à adhérer â cet objet dans tout ce qu'il est intérieurement. Qu'est-il intérieurement? Je ne le sais pas, mais Dieu le sait. Il me faut donc me tourner, avec respect et obéissance intellectuelle, vers ce Dieu qui sait ce que j'ignore, et adhérer à ce que j'ignore parce que Dieu le sail. Les démons n'ont pas ce second mouvement qui part de la spontanéité libre, d'une volonté sous l'empire de l'amour surnaturalisé de la lin dernière et de la règle supérieure de ses pensées. Ils en restent à la foi naturelle et contrainte d'un objet incomplet. Le fidèle, au contraire, fût-il pécheur, a cette adhésion intégrale et libre qui l'incline à croire de foi divine, sous l'inlluence de l'amour du Bien. *Sum. theol.,* Il» llæ, q. v, a. 2, réponse aux objections.

La démonstration rationnelle de la crédibilité n'est donc pas contradictoire à la liberté et au surnaturel «le l'acte de foi, pourvu que l'on entende la crédibilité dans son sens théologique d'aptitude d'une assertion à être crue de foi divine. Même démontrée croyable, l'assertion révélée demeure obscure, et *cette obscurité requiert nécessairement, pour* être levée, une communication de la science de Dieu qui ne nous est pas donnée ici-bas. Mais la volonté droite et surnaturellement aidée peut et doit incliner l'intelligence à adhérer à la révélation toute entourée d'obscurité que le Dieu véridique nous fait de sa science. Cette adhésion au mystéredivin dans tout ce qu'il est en lui-même, à cause de la révélation divine, est la foi, *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.*

S. Bonaventure, *In IV Sent.,* I. IV. dist. XXIV, a. 2. q. m, obj. 4, *in corp.,* ad 4··: Cajetan, *In Sum. theol.,* Il- H', q. v, a. 2; Banez, *tn Sum. theol.,* II* IP, q v. a. 1, 2* conel., col. 421 ; Suarez, *De fide divina,* disp. Ill, sect, vm, n. 3; .lean de Saint-Thomas, *Cursus theol., De tide,* q. i, disp. II, a. 2. n. 4 sq. ; a. 3. n. 10, p. 48; Boyvin, *Theol. Scoti, De tide,* q. II, quæres 5; Salmanticenses, *Cursus, De fide,* disp. I, dub. v, S 6, n. 196.197 ; disp, lit, dub. i, n. 1-32; Siri, *Universa thomistica theol.,* syntagma xi. q. u. *De fidei pugna cum evidentia,* col. 505; Ferré, *De virtutibus, tr, de fide,* q. iv, §3, p. 65; §9; Gonet, *Clgpeiis. De fide, disp.* I, a. 7; Hurler, *Theol. compendium,* t. i, n. 477, p. 503; Schiftini, *De virtutibus infusis,* disp. II. sect. IV, th. xn, p. 124; Bainvel. *La foi et l'acte de foi,* spécialement c. vu,

VI. Les suppléances seujectives de la preuve de i.a crédibilité. — C'est un principe incontestable que les arguments ordonnés à un but pratique impressionnent différemment notre intelligence selon les différentes dispositions où elles nous trouvent. L'intelligence, en elfet, toutes les fois qu'il s'agit d'un but pratique, n'a pas â réaliser son égalisation propre à l'être des choses, mais elle doit bien plutôt apprécier et déterminer le rapport de convenance d'un objet à l'appétition du sujet. Or, avec les dispositions changeantes de l'être humain, ce rapport varie sans cesse. *Talis unusquisque est talis finis videtur ei,* dit l'Ecole, écho d'Aristote et de l'expérience universelle. Ce qui est le bien du vertueux, n'est pas le bien du criminel; à un homme foncièrement honnête parleront toutes les délicatesses de l'honneur; on n'en pourraitdire aulantd'un aventurier. Aussi les dispositions dessujetsont leur retentissement dans les objets, elles les « teignent de leurs qualités ». comme dit Montaigne, elles émigrent pour ainsi dire, en masse, dans les objets qui nous flattent, s'y installent, et deviennent autant d'amorces jetées à nosappélilions. S'il s'agit de vérité, quelle avance n'a pas sur toute autre une proposition qui nous agrée? Ainsi se renforce la puissance nue de la vérité de toutes les convenances de l'ordre du bien, qu'elle offre à nos besoins et à nos convoitises. Car l'esprit n'est pas isolé dans l'organisme humain; c'est une de ses puissances, et, s'il a son objet propre qui est le vrai, toutes les fois que ce vrai recouvre un bien, l'homme tout entier est

aux aguets. A un point de vue abstrait, ces influences a *tergo* sont mauvaises ouvrières de vérité. Mais, il est au moins deux cas où, tout au contraire, leur action s'exerce dans le sens d'un accroissement de. vérité. Ces deux cas sont d'abord le cas d'une vérité dont la portée est morale, et ensuite le cas d'une vérité dont la portée est surnaturelle.

Si j'hésite sur la valeur morale d'un énoncé, rien ne peut davantage faciliter à mon regard intellectuel la vue du vrai comine la rectitude antérieure de mon état d'âme vis-à-vis des principes certains de la morale. L'habitude de la sincérité, la haine du mensonge, le dépouillement des tins illusoires, l'amour des fins véritables, la *veritas vitæ,* pour me servir d'un mot énergique de saint Thomas, sont autant de dispositions morales dont le contre-coup se fait ressentir dans l'objet vraiment moral et exalte son aptitude à être ou à ne pas être accepté comme tel.

Si je me trouve en présence d une vérité de l'ordre surnaturel difficile à admettre, se peut-il rencontrer un meilleur adjuvant de ma docilité que l'action antérieure et vécue du surnaturel dans mon âme? N'y a-t-il pas, dans la correspondance habituelle aux sollicitations divines, une réserve de lumière qui réserve l'acuité de mon intelligence, ou encore la ferme, par une sainte obstination, aux attraits de ces lumières troubles, ennemies de Dieu, qui tirent â elles le regard de celui qui est moins bien partagé?

Il n'est pas douteux que ces considérations ne soient applicables aux vérités de la foi et que leur application ne manifeste des suppléances de crédibilité qui, pour être subjectives dans leur origine immédiate, n'en sont pas moins légitimes ouvrières de vérité.

La crédibilité, en effet, toute spéculative qu'elle soit dans son fondement, à savoir la recherche et la preuve de l'attestation divine, est la propriété d'un objet dont la portée est morale et qui relève de l'ordre surnaturel, l'objet de foi.

La présentation de l'objet de foi, avons-nous dit, n'est pasun phénomène isolé et comme erratique : elle vient s'intercaler dans le processus d'une vie morale en exercice; elle prétend lui ouvrir sur le terrain du surnaturel de nouvelles issues, c'est-à-dire de nouveaux devoirs: devoir intellectuel d'obéissance aux manifestations spéciales de la Vérité première, principe premier de notre puissance de penser; devoir moral de consentement â de nouveaux aspects du bien, en connexion avec notre fin ultime, raison dernière de notre puissance de vouloir. Il est bien évident qu'une âme à la moralité intégrale sera plus accessible à cette présentation qu'une âme fruste ou mal disposée. Or. l'éveil du côté de la fin ultime, de la règle première, des droits de Dieu sur l'intelligence et la volonté constitue l'appoint foncier de cette moralité intégrale. Impuissante dans certains cas à se démontrer la vérité de l'assertion proposée, l'âme moralisée lui accorde cependant toute son attention, car elle saisit tout ce qui se joue d'important pour elle dans cette intervention d'un Dieu qui parle : elle sent tout ce qu'il y aurait de calamiteux à passer à côté de la parole d'un Dieu et, peut-être, à manquer ainsi sa fin dernière; car il n'y a rien en ce monde à quoi elle soit plus accessible, plus impressionnable, qu'aux barmonies du bien. De là des sympathies plus ou moins consciemment ressenties pour tout ce qui lut parle du *salut,* un flair, un tact, une divination des éléments de moralité supérieure contenue dans une doctrine, autant de dispositions secrétes, mais puissantes, qui, selon le mécanisme expliqué plus haut, ont leur retentissement dans l'objet présenté, qu'elles font valoir dans tout son attrait moral, et dans lequel elles produisent un renforcement de crédibilité, non plus spéculative mais humaine, dont la valeur peut être déterminante.

Qui n'a renconlré sur sa route de ces âmes sincères, éprises du bien, fidèles à Dieu comme par nature, pré*-destinées à saisir partout les rayons de sa face, réagissant sous son empire avec la ponctualité de l'aiguille qui sc tourne vers le pôle, fermées au mal, le regard lucide à force d'être imprégné par des rectifications intérieures? Or, ces âmes, c'est surtout parmi les simples, parmi les ignorants qu elles se trouvent. Elles ont comme un sens de la Beauté, de la Vérité, du Bien. Et lorsque l'Evangile se présente à elles, elles vont à lui comme à la lumière. Donnez-leur une garantie tant soit peu sérieuse du fait de l'attestation divine, et l'accent convaincu, l'attitude sainte du prédicateur suffisent. elles ne la discutent pas; la crédibilité renforcée de tout ce qui se remue en eux de moralité effective, leur apparait évidente : elles sont conquises d'emblée. Il y a en elles comme deux forces, venues de directions différentes mais non opposées, qui se rencontrent el se combinent pour se fonder en une résultante unique et victorieuse. Le dogme est le point de leur convergence et c'est lui qui s'impose à l'intelligence avec la toute-puissance convaincante d'un objet bon pour la foi, apte, à n'en pas douter, à être cru de foi divine.

Il importe de noter que ces suppléances morales, si elles sont souvent décisives, ne sauraient déterminer dans le détail les vérités à croire. Sans doute, en soi, le bien coïncide toujours avec le vrai; mais nous pouvons nous tromper dans l'appréciation de cette coïncidence. La crédibilité rationnelle ne saurait être supplantée totalement par elles. Leur rôle est de l'ordre moteur; c'est à la crédibilité rationnelle de déterminer objectivement l'objet à croire. Pour que leur intervention soit infaillible, il faut que Dieu la dirige. C'est, du reste, ce qui ne manque pas d'arriver lorsque les âmes ont eu une bonne volonté totale. Et c'est ici un second ordre de suppléances, auxquelles nous devons donner d'autant plus d'attention qu'elles se mêlent souvent, dans le fait concret, aux recherches de la crédibilité les plus rigoureusement entreprises.

« Si le Christ, dit saint Thomas, n'avait pas fait de miracles visibles, il resterait d'autres moyens d'an eaer à la foi auxquels les hommes devraient se rendre, d'abord l'autorité de la loi et des prophètes. Puis la vocation intérieure à laquelle ils ne devraient pas résister, cette vocation dont Isaïe a dit : « Le Seigneur « m'a ouvert l'oreille; et moi je n'ai pas dit non. je ne « recule pas, » comme ceux dont il esl dit ailleurs : « Vous, vous avez toujours résisté au Saint-Esprit. » *Quodlibet,* II, a. 6.

Il semble bien, si l'on pèse les termes de ce passage et le sens qui ressort de ces conjonctions : *d'abord, puis,* qu'à défautdes signes de crédibilité extérieure, miracles ou prophéties, l'appel intérieur puisse, selon saint Thomas, remplacer en certains cas les motifs de crédibilité. Mais, au fond, il ne les remplace que parce qu'il en est un lui-même, le plus direct et le plus efficace, car, continue saint Thomas, « parmi les œuvres que le Christ a faites pour prouver sa mission conformément au texte : *Si opera non fecissem in eis ‹piæ nullus alius fecit, peccatum non haberent,* Joa.. xv, 24, il faut compter l'appel intérieur, par lequel il a attiré certains, appel dont saint Grégoire a dit dans une de ses homélies que le Christ par sa inisêricord a attiré à lui intérieurement Madeleine, tandis qu'a .c clémence il l'accueillait devant tous. » Cet app·I intérieur se présente d'ailleurs avec une valeur int· l - tuelle et objective : « Cette touche intérieure par laquelle le Christ, sans miracles, pouvait se fa Connaître, relève de l'efficace de la Vérité premi-re qui illumine et instruit intérieurement les homme?. .

Ces renforcements et ces suppléances de la en : .-lité qui ont un caractère d'exception et quasi miracu-

leux lorsqu'il s'agit de croire pour la première fois, deviennent au contraire la loi unique du croyant dont la Vérité première «claire habituellement l'intelligence. La lumière de la foi, en effet, si elle laisse à la pensée toute liberté de se reporter aux motifs de croire, exerce comme en arrière et en dessous de cette recherche une inlluence illuminatrice, d'ordre supérieur et divin, prête à corroborer ses résultats positifs. *Fides habet inquisitionem quamdam eurum per </i(æ inducitur ad credendum puta quod sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. Sum. theol.,* 11“ II*, q. n, a. I, ad Iura. « La lumière de la foi fait voir ce que l'on croit. De même que par les autres habitudes, l'homme voit ce qui lui convient en vertu de cette habitude, ainsi pur l'habitude de la foi l'esprit de l'homme est incliné à donner son assentiment à ce qui convient â la vraie foi et à elle seule. » *Ibid.,* q. I, a. 4, ad 3""‘; cf. a. 5, ad 1“"; q. n, a. 3, ad 2“”.

Il est clair que ces influences subjectives n'ont pas de valeur scientifique. Ce serait une erreur que de leur donner la portée d'un critère précis destiné à apprécier la crédibilité. Ces instincts surnaturels n'atteignent la crédibilité que dans son harmonie avec une foi secréte et déjà agissante, *ut conditio fidei non ut objectum.* Jean de Saint-Thomas, *De fide,* disp. II, n. 15, 16, 21. Ce sont des arguments individuels. Les apologistes catholiques qui systématisent abstraitement les preuves de la révélation devront n'accepter les motifs de crédibilité qui leur sont suggérés sous cette inlluence qu'après une sérieuse critique objective de leur valeur. La pratique contraire est une cause fréquente de caducité pour les arguments apologétiques, les incroyants n'y retrouvant pas ce que la foi des croyants leur avait fait voir, soit que le sens surnaturel leur fasse défaut, soit que l'apologiste se soit illusionné. Mais celui qui n'utilise les suppléances morales et surnaturelles de la crédibilité que dans le but de résoudre le problème de sa destinée individuelle peut légitimement s'en servir. I) est. incapable ou il n'a pas le temps ou l'occasion d'étudier les preuves. Le problème humain par excellence ne laisse pas cependant de l'inquiéter. La prédication évangélique vient le trouver : la personne du prédicateur, sa sincérité, la sainteté de ses mœurs, son désintéressement, sa conviction, tout cela l'impressionne. 11 n'en demanderait pas davantage, s'il s'agissait d'une autre affaire, pour engager sa créance. D'ailleurs l'Evangile parle à la droiture de son cœur; seul il répond à la question qui l'angoisse; seul il parle avec autorité et, pour ainsi dire, comme un spécialiste en celte matière; ses solutions forment une morale qui le ravit; il trouve dans ces réponses un je ne sais quoi qui répond aux instincts secrets dont une force mystérieuse ébranle et agile sa conscience. C'en est fait : l'Évangile lui apparaît évidemment digne de foi. Il est prêt à croire.

Saint Thomas nous a laissé un texte remarquable sur l'évidence de crédibilité que peuvent engendrer les suppléances surnaturelles. 11 la compare à l'évidence des premiers p^fricipes que nous ne raisonnons pas et dont cependant la certitude est absolue : « Comme nous donnons notre assentiment aux principes par la lumière naturelle de l'entendement, ainsi le vertueux, par l'habitude de la vertu, juge avec rectitude de tout ce qui convient à la vertu. Et c'est de jette manière que. par la lumière de la foi divinement concédée, l'homme donne son assentiment aux choses de la foi et la refuse à ce qui leur est contraire. Et donc, il n'y a pas de péril, ni de danger de damnation, pour ceux qui sont dans le Christ llésus, éclairés par la foi qui vient de Lui. »

I*'. Tolel, *In Sum. theol..* il· H*, q. i, a. 4, concl. 4; Baùez, *ibid.,* q. I, a. 1, ad 3—, col. 50; Suarez, *De fide divina,* disp. IV, sect, v, n. 7-10; Ripalda, *De ente sup., De fide div.,* disp. VI, sect, in, n. 23; De Lugo, *De fide,* disp. V, sect, m, n. 41-47; Viva, *Damnatœ theses,* prop. 21 d'innocent XI ; Pontius, *Suppl, in Scoti comment, in Sent.,* I. Ill, dist. XXV, q. 11 *lateralis,* n. 136-138; de Marinis, *In Sum. theol.,* IP II', q. 1, a. 2, c. vm, S *Notanda sunt duo,* p. 17; Patuzzi, *Theol. mur.,* tr. IV, *De virt. theol.,* c. I. § 6, n. 15, p. 6; Ferré, *De fide,* q. IV, § 6, n. 41; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol., de fide,* q. 1, disp. II, a. 3, n. 11 sq., p. 49; Satmanticenses, *Cursus theol., De fide,* disp. 1, dub. v, S 6, n. 198 sq.; Lefrauc de Pompignan, *Controverse pacifique,* dans *Cursus theol.* de Aligne, t. vi, col. 1079; Sylvius, *In Sum. theol.,* IP 11*, q- 1. a. 4, quær. n; Vacant, *Études sur la const. Dei Filius,* a. 114, t. n, p. 136: Scheeben, *Ira dogmatique,* trad, franç., 1.1, c. vi, § 2, n. 733,802 ; M. Blondel, *L'action,* part. V, c. I, § 2; Cbr. Peseta, *Prœlect. theol., De fide,* sect, ni, prop. 16, η. 300, p. 116; Hurter, *Compendium, t.* I, n. 471, p. 496.

VIL Lt;s motifs ue crédibilité. — 1° *Les motifs de crédibilité doivent être distingués des raisons de croire.* — Les raisons de croire sont de deux sortes, selon qu'on entend par ce vocable le motif formel de l'assentiment même de la foi, qui est la Vérité première révélante, ou bien les motifs qui déterminent la volonté à élire et impérer l'acte de foi. Le principal de ces motifs de la volonté est d'ordre appétitif : c'est la vue de la bonté nécessitante de l'adhésion à un Dieu qui révèle des vérités salutaires, c'est le principe delà syndérèse dictant en conséquence l'obéissance à cette révélation, mais ce principe éclairé par la lumière divine pour pouvoir ainsi motiver, d'une manière connaturelle, l'élection surnaturelle de la foi dans laquelle se consomme le *pius affectus.* L'autre motif de croire est l'évidence de la crédibilité, laquelle peut être l'ell'el des motifs de crédibilité agissant sous l'inlluence de ces mêmes majeures de la syndérèse considérées comme principes de pure raison, mais peut provenir aussi de renforcements d'ordre moral ou de suppléances surnaturelles, selon l'axiome expliqué plus haut : *lumen fidei facit ridere ea quæ creduntur;* son rôle est de donner une matière déterminée au premier motif. L'évidence de la crédibilité de la vérité de foi. jointe au consentement surnaturel à la diclée de raison surnaturalisée qui prescrit la foi, constitue la raison intégrale de l'acte de foi en tant que volontaire. Le motif de crédibilité n'est que l'un des moyens, le plus ordinaire, il est vrai, par lesquels s'obtient la vue de la crédibilité qui est l'un des éléments du jugement nécessitant de crédenlité.

2“ Le motif de crédibilité, voir col. 2206, peut être considéré comme preuve ou comme motif. *En tant que preuve,* il n'est qu'une partie du motif de crédibilité. Sa valeur est purement spéculative. Son objet immédiat est l'établissement du fait du témoignage divin, dans un prophète, dans Jésus-Christ, les apôtres ou l'Église. *Comme motif,* il constitue la mineure du syllogisme qui aboutit au jugement formulant l'évidence de la crédibilité, à savoir : tout ce que révéle le Dieu souverainement véridique est, autant que la raison humaine peut se prononcer, évidemment croyable de foi divine; or. Dieu par tel prophète a révélé telle chose (preuve; un miracle ou tout autre signe); donc telle chose est évidemment croyable de foi divine. Ce dernier jugement, jugement de crédibilité, étant pratique, est capablede motiver un consentement correspondant, l'acte de la foi naturelle, voir col. 2205-2206, n.lio) et b)du tableau, eldès lors la preuve spéculative du fait de l'attestation divine, en tant qu'elle sert d'instrument à la majeure du syllogisme pour atteindre cette conclusion, est elle-même un motif, subordonné, mais indispensable, de crédibilité.

Ce que l'on appelle communément motif de crédibilité, les miracles, etc., ne représente donc qu'une partie de ce qui constitue le motif de crédibilité dans sa raison de *motif.* Le motif de crédibilité, comme tel, doil sa vertu agissante à la majeure pratique de la syndérèse.

D'où, antérieurement à la recherche des preuves qui établissent le lait du témoignage divin dans tel message, la nécessité d'une propédeutique destinée à asseoir dans l'esprit et dans la volonté le principe qui est le ressort de l'efficacité motrice de la crédibilité. Les éléments de cette propédeutique seront d'abord îa démonstration de ces vérités concernant Dieu et spécialement sa providence spéciale, que saint Thomas appelle les préambules delà foi,ensuite la possibililéde la révélation, l'impossibilité où nous sommes, surtout dans l'état de déchéance dont nous éprouvons les effets, à nous suffire dans l'ordre moral même naturel, la convenance du recours à une intervention surnaturelle donnant lumière et force, tout cet ensemble enfin de considérations qui aboutissent à ce que l'on nomme d'un mot qu i! convient de bien entendre, la nécessité de la révélation. La raison naturelle et la science morale qui en codifie les données peuvent suffire à la mise en œuvre de celte propédeutique. Mais nous devons marquer ici la place qu'occupe, chez ceux qui sont appelés à la foi, l'intervention des influences morales et des suppléances surnaturelles, destinées à augmenter ou même à faire la lumière sur ces vérités et à les faire accepter efficacement par la volonté. C'est de cette acceptation que procède la recherche des preuves de l'attestation divine, voirie tableau n. 4, 5, selon le mot de saint Thomas : *Ea quæ demonstrative (de Deo) probari possunt... oportet saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem mm habent. Sum. theol.*. II' II", q. l, a. 5, ad 3"m; cf. les textes cités col. 2222. C'est dans ces limites, que l'on peut parler de dogmatisme moral ou même mystique. L'existence d'un tel dogmatisme dans la région des principes n'exclut pas la détermination concrète du fait du témoignage divin, et par suite îles vérités à croire, par l«s preuves rationnelles appropriées, mais tout au contraire les appelle, car ces preuves sont la voie ordinaire par laquelle une nature rationnelle doit passer pour savoir in *particulari* quel dogme accepter. *Quomodo audient sine prædicante?* Ceci soit dit sans dénier le rôle des suppléances totales qui dans l'espèce ont un caractère extraordinaire, et comme miraculeux.

3° *Considérés comme motifs desservant l'intention de croire,* les arguments qui établissent la divinité du message sont des facteurs moraux; on n'exige pas d eux une preuve apodiclique cl démonstrative; il suffit qu'ils engendrent une certitude excluant tout doute raisonnable. Cf. la proposition 21e condamnée par Innocent XL L'évidence du fait de l'attestation divine n'est pas requise comme l'évidence de la crédibilité, et celle-ci qui est d'ordre pratique et moral peut résulter d'une simple certitude morale de ce fait. Cependant cette certitude doit être proportionnée à l'acte qu'il s'agit d émettre, lequel n'est pas, nous le répétons, un acte moral ordinaire, mais un acte qui engage, humainement parlant, une soumission de l'intelligence, c'est-à-dire de la puissance dirigeante de toute l'activité de l homme, et cela dans une maljère ou il importe souverainement de ne pas se tromper, puisqu'il s'agit de la fin ultime. Sans doute l'assentiment de la foi ne dépend pas comme assentiment de la valeur intrinsèque du motif de crédibilité, il a ses causes propres; la grâce agissant sur la volonté, cf. proposition 19e condamnée par Innocent XI, et le témoignage intime de la Vérité première; mais, pour nous qui, sauf le cas d'une grâce spéciale, n'avons pour garantir la moralité de notre action que la lumière rationnelle,' la chose se présente, au point de vue de la prudence, comme si cet acte devait en dépendre, 'fondis que pour un acte moral ordinaire, où la droiture morale intérieure seule est intéressée, parexemple un acte de tempérance,je n'ai besoin que d'une certitude de la bonté de l'objet qui garantisse celte droiture, ici je dois tenir compte *de l'effet* de mon acte qui peut être, si je n'y prends pas garde, de fixer au service de l'erreur toute ma conduite. I.Urgence est telle que, si la foi possédait, le principe *lutins est sequendum* s'imposerait comme en matière de sacrement. Mais, la foi ne possède pas encore, puisqu'il s'agit précisément de déterminer quelle est la vraie foi. L'idéal serait sans doute ici l'évidence du fait du témoignage, mais comme celte évidence n'est pas de l'ordre habituel des choses humaines, ce devra être du moins une certitude majeure, laquelle ne peut être fondée que sur des arguments décisifs en l'espèce. Et cela suffit au motif de crédibilité corn me tel. c'est-à-dire comme facteur déterminant l'intention générale de croire et concourant, sous l'inlluence de l'appétit rectifié par cette intention, à la formation du jugement de crédibilité et du consentement naturel de la volonté à la foi.

4« *Comme preuves spéculatives et non plus comme motifs, les motifs de crédibilité sont démonstratifs nu* probables. — Ils sont démonstratifs, lorsqu'ils entraînent, objectivement parlant, la nécessité de l'existence de la révélation divine; ils sont probables, lorsqu'ils n'entrainent pas cette nécessité. Cette distinction ressort de ce que nous avons dit touchant la possibilité de la démonstration de la crédibilité dans certains cas seulement, et de la suffisance de certains arguments non démonstratifs, et donc probables, pour produire, eu égard aux exigences relatives des esprits, la certitude du fait du témoignage divin. Il va sans dire que des motifs de crédibilité, regardés par les théologiens comme théoriquement démonstratifs, peuvent n'apparaltre que probables à certaines intelligences qui n'en pourront vérifier tous les éléments. Et c'est un cas fréquent poulies motifs de crédibilité qui exigent des vérifications historiques. C'est pour que l'on évitât de transformer ce relativisme de fait en relativisme de droit que l'abbé Bautain dut souscrire les propositions que nous rapportons plus loin, col. 2233.

5° *Principaux motifs de crédibilité.* — La plupart des théologiens, suivant l'exemple de saint Augustin, *Cont. epist. fundamenti,* c. tv, *P. L.,* t. x l ii, col. 175, et de saint Thomas, *Coût, gent.,* l. I, c. vt, annexent à leurs traités de la foi la liste des motifs de crédibilité qu'ils estiment prouver plus efficacement l'évidente crédibilité des mystères de la foi. Voici les plus fréquemment mentionnés : les miracles physiques; la sagesse conférée subitement aux ignorants par l'Esprit-Saint, miracle psychologique; la conversion du monde; la propagation du christianisme; les prophéties accomplies (Cont. *gent.,* I. I. c. vin); le témoignage des païens; le témoignage d'innombrables hommes d .nés d'une moralité intègre; le témoignage des martyrs; l'élévation dogmatique et la beauté morale de la doctrine (saint Antonin); la stabilité de l'Église romaine; l'adhésion des classes instruites et de nombreuses intelligences supérieures; l'accord des docteurs sur l'enseignement de la foi ; la vertu efficace de la doctrine chrétienne (Battez); enlin et surtout la vie de l'Eglise, centre de convergence perpétuel et toujours visible de tous les motifs de crédibilité. Concile du Vatican, const, *Dei l'ilius,* c. ni. Cf. card. Dechamps, *Démonstration catholique,* 4eédit. Ces motifs, nous ne pouvons en douter, sont les motifs traditionnels, ceux que reconnaît officiellement l'Église, soit par ses d· visions, soit par le consentement de ses docteurs, il n'est permis à aucun catholique de laisser mettre en doubleur force convaincante, et, quels que soient les aperçus et les points de vue par lesquels on peut toujours en augmenter le nombre ou les rendre plus actuels, ils seront toujours la base fondamentale de l'apologétique traditionnelle.

I. Ripalda, *De ente sup., de prie divina,* disp. lit. se. : vi; Franzelin. *De habitudine rat. Itum, ad die. fidem,* c. iv. *u* v.

p. 574, dans *De tradit, et Scriptura;* Scheeben, *La dogmatique,* trad, franç., t. I, c. vi. S 42, n. 722.

II. Kipalda, *ibid.,* disp. Vl. sect. i. n. 4: Salmanticences, *Cursus th.. De fide, disp.* I, dub. v, S3, n.177, 178; Hurter, *Compendium,* 1903, t. i. *De fide,* n. 467, p. 493, note; Vacant, *Études sur la const. Dei Filius,* I. π, p. 568.

III. Tolet, *bi Sum. theol.,* II· II*, q. i, a. 4, 2' concl. : Viva, *Prop, damnatie ab tnnoc. XI,* prop. 21, η. 1, 11; Chr. Pesch, *Prælect. dogm., De fide,* sect, nr, prop. 17, η. 368 sq.. t. vm, p. 121 ; Hurter. *Compendium,* t. t. n. 95 sq., 472.

IV. Voir la bibliographie, col. 2213. 2220.

V. Const. *Dei Filius,* c. II, du concile du Vatican : S. Augustin, *Cont. epist. Fundamenti,* c. IV, S *multa sunt :* S. Thomas. *Cont. gent.,* I. I, c. Vl; S. Antonin, *Summa theol.,* part. IV. tit. vm, c. r, § 2, col. 426 sq. ; Valentia. *De fide,* disp. I. q. I, . tv, S 3; Banez, *Ln Sum. theol.,* II* II·, q. 1. a. 1, duh. tv, col. 50 sq. : Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol., De fide,* disp. II, a. 2, n. 7, p. 17 ; Gonet, *Clypeus, De fide,* disp. I, *digressio utilis et jucunda,* p. 217 : S. Alphonse de Liguori, *Vérité de la foi rendue évidente par les motifs de crédibilité:* Dechamps, *délivres complètes,* t. t. rv, xvt ; Scheeben, *La dogmatique,* trad, franç., n. 737-744; Wilmers, *De fide divina,* I. II. . I, a. 2, prop. 14: Hurter, *Compendium,* t. 1, n. 103 sq. Voir Apologétique, t. t.

VIII. La crédibilité et l'apologétique. — 1° *Définition de l'apologétique en /"onction de la crédibilité.* — L'apologétique se distingue de l'apologie par la coordination de ses preuves et par l'efficacité qu'elle leur reconnaît, efficacité qui se réclame de l'efficacité de la science. Voir t. i, col. 1512.

1. *La coordination des preuves de l'apologétique* exige l'unité de son objet formel. Il faut donc lui trouver un point tie vue assez large pour embrasser, sous une raison déterminée, toute la justification et la défense de la foi catholique, en un mot, toute sa vérité rationnelle. Or, ce point de vue est exactement celui de la crédibilité. La crédibilité dénomme l'espèce de vérité rationnelle qui convient aux vérités de la foi, considérées non dans ce qui les individualise, mais dans ce qui leur est commun. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" II», q. 1, a. 4, ad 2"". La crédibilité coordonnera donc par un lien intrinsèque toutes les preuves de l'apologétique, qui devront dès lors tendre â manifester son antécédent, le fait du témoignage divin, duquel seul peut résulter ce qu'on appelle, à proprement parler, en théologie, crédibilité.

2. *L'efficacité probante* dont se réclame l'apologétique concorde également avec le genre d'efficacité que sont aptes à produire les motifs de crédibilité. Comme il est dit très justement à l'article Apologétique, t. I, col. 1512, l'efficacité scientifique de l'apologétique est en rapport avec « l'ambition légitime qu'elle a de produire dans les âmes la certitude ». On ne dit pas, semble-t-il, qu'en tout et toujours l'apologétique est une science, de tout point égale aux sciences réputées les plus rigoureuses, mais que, devant produire la certitude dans les âmes, ses arguments sont efficaces *comme si,* en tout et toujours, elle était une science. Or, c'est bien là l'efficacité que revendiquent les motifs de crédibilité, *signa certissima divinæ revelationis et omnium intelligenliæacconvmodata.Conc'üedu* Vatican, const. *Dei Filius,* c. lit, Uenzinger. *Enchiridion,* n. 1639.

I) n'est pas de confirmation plus autorisée de cette première conclusion que l'insistance avec laquelle le concile du Vatican, const. *Dei Filius, c.* in. ramène toute l'effectivité des motifs de crédibilité, dont l'exposition constitue, de l'aveu de tous, la substance de l'apologétique, à la preuve du fait du magistère divin et donc à l'établissement de la crédibilité : *divinæ revelationis signa sunt certissima;... Ecclesiam... manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci ; Ecclesia per se ipsa ...est molicum credibilitalis et divines suæ legationis testimonium irrefragabile.*

Si donc l'on entend par doctrine un enseignement systématisé et prouvé, nous pouvons définir en deux mots l'apologétique : une doctrine de la crédibilité; *summa de credibilitate doctrinæ catholicæ.*

2" *Division de l'apologétique en fonction des preuves de la crédibilité.* — La distinction en deux groupes, au point de vue de leur efficacité probante, des motifs de crédibilité, entraîne la distinction de deux espèces correspondantes d'apologétique.

I. Les motifs de crédibilité qui prouvent démonstrativement le fait du témoignage divin donnent lieu à la *science apologétique.* Est véritablement science, en ellet, une discipline qui ne fait appel qu'à des principes nécessaires, à des faits capables de vérification expérimentale el s'attache à ne rien conclure des principes et des faits qui n'y soit logiquement contenu. Or, telle est, dans sa filière essentielle, l'apologétique communément enseignée dans les écoles Ihéologiques contemporaines: démonstration de l'existence de Dieu et des attributs qui établissent sa personnalité divine; possibilité d'une révélation; sa nécessité; possibilité et force probante des signes démonstratifs de la crédibilibilé de la révélation, spécialement des miracles et de la prophétie; possibilité de la vérification soit expérimentale, soit historique, et de la juste appréciation de ces signes démonstratifs; vérification des signes et appréciation de la force probante des signes donnés en regard de l'autorité divine du magistère, du Christ et de l'Église; détermination par les documents des notes de la véritable Eglise et vérification de ces notes dans l'Eglise catholique romaine; vérification directe de signes prouvant le divin magistère dans l'Eglise romaine et son histoire.

Le point de vue formel de cette suite de thèses est la preuve du fait du magistère divin, el donc de la crédibilité de son enseignement : c'est donc bien le point de vue apologétique, tel que nous venons de le définir. Mais, de plus, ces thèses sont coordonnées selon une progression logique rigoureuse, sans hiatus et sans fêlure. Si la matière des propositions offre, au premier abord, un aspect hétérogène, il faut y reconnaîtra une nécessité de cette doctrine d'ensenible obligée d<? faire appel aux sciences les plus diverses: philosophie rationnelle, philologie, exégèse, science du document, sciences physiques et naturelles, etc. Ce qui nous importe, c'est que les données que l'apologétique synthétise soient vraiment données, que les principes qu'elle emploie soient au dessus de toute contestation, que ses procédés, expérience, critique,elc., soient deceux que la science accepte comme instruments de vérité scientifique. Il va de soi qu'avec le progrès des sciences, de leur méthode et de leurs exigences, l'apologétique devra elle-même se renouveler el progresser. Quoi qu'il en soit de ses réalisations actuelles, l'apologétique est donc de tout point possible comme démonstration rationnelle de la crédibilité.

Sur les points principaux de celte démonstration, nous sommes d'ailleurs fixés ou dirigés par l'autorité ecclésiastique. Cf. les thèses souscrites par Bautain, les allocutions et lettres de Pie IX, les c. π et m de la constitution *De /ide catholica,* du concile du Vatican avec les canons correspondants. Voir col. 2233 sq. Tous ces documents n'ont pas sans doute la même autorité et d'ailleurs n'établissent pas explicitement la connaissance *démonstrative* et *scientifique* des différents éléments de l'apologétique d'ensemble, mais l'insistance qu'ils mettent à revendiquer une connaissance spéculative très certaine de la plupart de ces cléments constitue une forte présomption en laveur de leur vérification par les moyens scientifiques, étant donné que, d'une part, ces thèses se prêtent naturellement aux investigations de la science, et que, d'autre part, le moyen le plus usuel et le plus efficace de produire une certitude rationnelle en matière spéculative est celui d'une dé-

monstration rigoureuse. La thèse de l'efficacité scientifique d'une démonstration de la crédibilité doit donc être conservée, non seulement en raison de sa possibilité intrinsèque, mais encore à cause de la 1res grande probabilité que lui confèrent les enseignements de l'Eglise.

2. Les motifs de crédibilité qui ne sont que probables entraînent la constitution d'une *topique apologétique,* qui doit être regardée comine une fonction de la théologie.

a) *La topique apologétique.* — Il s'agit de ces arguments, en soi purement probables, mais qui, étant proportionnés aux exigences intellectuelles de certains sujets, établissent pour eux avec certitude le fait de la révélation et, par là, avec l'évidence requise, l'aptitude pratique des vérités révélées à être crues de foi divine.

Considérée en regard de la force probante abstraite de ses arguments, une apologétique du probable ne saurait avoir la coordination et l'efficacité de la science apologétique. Sans doute, elle est une par le but de ses efforts, la mise en évidence de la crédibilité, *unitate /inis.* Mais ses arguments ne sauraient être reliés nécessairement entre eux ni avec leur objet. On pourra les classer d'après des analogies de structure, d'après les esprits qu'ils sont destinés à convaincre, juifs, païens, rationalistes, etc., ou encore les réunir en séries, comme les rhéteurs, d'après l'expérience que l'on aura acquise de la réussite de ces séries pour la persuasion. Mais tout cela ne constituera pas une véritable continuité. Là où la nécessité fait défaut il ne saurait y avoir que des groupements artificiels d'arguments. Voilà pour la systématisation scientifique. De même, au point de vue de l'efficacité, car la vérité apodictiquemenl établie est un indivisible. Qui ne l'atteint pas, le manque totalement. La science l'atteint infailliblement, parce qu'elle possède en soi les causes infaillibles du savoir en regard d'un objet donné, des principes nécessaires, une méthode adéquatement vérifiée. La probabilité, au contraire, alors même qu'elle atteint et prouve réellement quelque chose au sujet de son objet, ne *voit* qu'après coup sa réussite et ne peut la prévoir. Il n'y a pas de lien nécessaire entre elle et ce qu'elle prouve. Le dialecticien constate, à ses effets, la réussite de son argumentation, ou encore, il sait d'ailleurs, de science certaine, qu'en dirigeant ses arguments probables d'un certain côté il tombera juste, mais ses arguments ne sauraient lui donner cette cerlilude puisqu'ils sont par eux-mêmes inefficaces. Par définition, il y a toujours, pour la preuve probable, un aléa à courir. Et donc, tant au point de vue de la coordination intrinsèque ou systématisation des preuves, qu'à celui de leur efficacité en regard de son objet, l'apologétique par les arguments probables ne saurait constituer une doctrine autonome, établissant par ses propres moyens l'existence et les propriétés de la crédibilité.

Mais, si l'on suppose l'apologétique au service d'un moyen de connaissance supérieur, par lequel la crédibilité soit connue d'avance comme objet absolument certain et donné, elle retrouve sa valeur doctrinale. Elle n'a ni l'unité ni l'efficacité d'une doctrine scientifique autonome, mais, |iu service d une science supérieure, elle peut jouer le rôle d'une dialectique dont l'œuvre sera de persuader la crédibilité du dogme catholique. De fait, à côté de la partie démonstrative de la logique, le fondateur de cette discipline a ménagé une partie dialectique dont la fonction est de tendre aux choses memes que la logique démonstrative prouve apodictiquement, mais en mettant en jeu des arguments probables, délaissés par la première, comme insuffisants pour son point de vue. et qui cependant ont l'avantage d'éclairer bien des aspects de l'objet laissés dans l'ombre par la rigidité de la lumière logique, sorte de lumière diffuse que certains yeux préfèrent à la lumière crue du grand jour, la seule que d'autres puissent supporter.

La topique est la discipline qui organise ces arguments d'après les classifications extérieures, qui seoa s leur conviennent, le lien de la nécessité intrinsèque leur faisant défaut. Des majeures universellement consenties y rattachent ensemble une foule de cas particuliers et leur servent de chefs de preuves. L'argument scientifique est lui-méme utilisé comme majeure, et justement, le nécessaire n'étant, vu du dehors, que la limite supérieure du probable, comme l'indice et le soupçon sont sa limite inférieure.

Les motifs probables de crédibilité sont susceptibles de cette organisation, puisqu'ils sont probables et que nous savons par la foi que leur objet existe. De fait, ils réussissent, et nous les voyons aboutir à une persuasion entière et à une conviction sans ombre de la crédibilité de la foi. Il y aura donc une topique apologétique, qui consistera comme la topique aristotélicienne dans un groupement des preuves probables, dans des *loci apologetici,* et dans une méthodologie qui donnera les régies de la persuasion apologétique et i n fournira des modèles appropriés.

b) La topique apologétique comme fonction de la théologie. — Une topique ne saurait prétendre à la certitude, comme à une chose due et normalement obtenue, par la seule force de la probabilité. De fait, la rhétorique oratoire, qui utilise communément les lieux topiques, excipe moins d'un droit que d'un pouvoir de réussite. La dialectique, de son côté, si elle y prétend, s'appuie sur une science. Les deux principaux modes d'argumentation topique n'ont donc pas de prétention scientifique. Ce qu'il y a de spécial dans l'apologétique considérée comme topique, c'est qu elle a « l'ambition légitime de produire cette cerlilude »; c'est que. normalement, les choses doivent se passer *comme si* elle était une science. En effet, on ne saurait trop le redire, il s'agit de justifier moralement un acte de volonté qui commande une adhésion intellectuelle absolue. D'où peut venir à l'apologétique ce surcroît de vigueur probante à laquelle la teneur de ses arguments ne la prédestine pas?

Ce problème ne se pose pas pour les individus, convaincus de l'existence de la révélation par des motifs proportionnés à leur portée intellectuelle, car ce qu'ils ont à résoudre, c'est une question morale personnelle, à savoir la justification, devant les exigences légitimes de leur raison, de leur adhésion à la foi; mais il se pose pour le corps de preuves qui prétend à procurer normalement cette conviction, condilion d'une adhésion intellectuelle absolue, par des arguments qui ne sont intrinsèquement que probables et donc incapables d'apporter les garanties indispensables.

On pourrait songer à étayer la topique apologétique sur la science apologétique, et la considérer comme une argumentation à l'appui, comme une discipline de seconde ligne qui ne se suffit qu'autant qu elle est soutenue el secondée par une doctrine plus ferme. Mais cette solution se heurte à la position par nous précédemment acceptée de la non-nécessité d'une apolo. – tique démonstrative. Voir col. 2213 sq. Il pourrait, absolument parlant, se faire que la topique apologétique fut seule à justifier l'aptitude des objets de notre foi à être crus de foi divine, puisque les théologiens admetl ni que la démonstration de la crédibilité n'est pas néc.s- saire absolument, ni pour la foi individuelle, ni même pour la foi de l'Église. Ce n'est donc pas de ce côté- qu la topique apologétique doit chercher un point d'appui. Mais nous avons admis plus haut que la grâce de foi elle-même, soit à son début, soit déjà consommée, prêtait quelquefois le concours de ses lumières aux motifs de crédibilité probables. Dans ce cas. ils apparaissent comme des *insti umeals* au service de la grâce

illiiminatrice de la foi, et leur valeur ne peut plus être mesurée au seul contenu objectif qu'ils développent devant l intelligence spéculative. Un argument probable possède ainsi, *en droit,* une valeur de conviction absolue. non par sa teneur d'argument, mais par la vertu de la lumière supérieure qui l'emploie. Cette adoption de la raison par la foi, si légitime dans le cas où il s'agit de communiquer à des arguments rationnels une force suffisante pour prouver avec une certitude sans réplique la crédibilité, et pour justifier la foi d'un individu, ne pourrait-elle pas être généralisée, en sorte que tous les arguments probables fussent conçus comme étant au service de certitudes antérieures, d'origine surnaturelle, qui en légitimeraient, en tout et pour tout, l'emploi?

C'est notre manière de voir. La certitude que la grâce de Dieu communique à des arguments probables pour produire la connaissance certaine du fait de la révélation et l'évidence de la crédibilité dans les consciences individuelles, convient au corps même de ses arguments, organisé en topique apologétique, si on considère celle-ci sous la dépendance de la théologie, car la théologie puise une certitude absolue, qu'elle est apte à communiquer â ses organes, dans les vérités de foi qui sont ses principes et par lesquelles elle communique directement avec la science de Dieu.

Or. précisément, la science théologique n'argumente pas seulement dans le but d'édifier le système lié des vérités de foi et des vérités de raison et d'étendre ainsi son domaine par voie de développement intrinsèque, mais, dit saint Thomas, étant dans son ordre une métaphysique, c'est-à-dire cette science première, suprême, â laquelle incombe le soin de défendre ses propres principes, les vérités de foi, elle argumente contre ceux qui les nient soit en prenant pour point de départ les vérités admises en commun, soit même, lorsque rien n'est admis communément de part et d'autre, en résolvant les objections. Or. ce qui fait la force *a priori* de cette discussion, c'est, dit le saint docteur, que la théologie étant fondée sur la vérité infaillible, et d'ailleurs, comme il y a impossibilité à démontrer le contraire du vrai, il est manifeste d'avance que les objections, alléguées contre la foi, ne sont que des arguments caducs. *Sum. theol.,* I», q. i. a. 8. Cf. bulle *Apost. regiminis* de Léon X. n. 119, S 2, n. 120. ·; 3, *Bull, rom.,* édit, de Turin, t. v. p. 601.

Appliquons ce principe à la preuve de la crédibilité par les arguments probables, et considérons la topique apologétique comme un organe, une fonction, un service de la théologie, et nous comprendrons la possibililé, pour un corps d'arguments probables, de posséder un droit *a priori* à produire la certitude, qui le constitue. sinon à l'état de science, du moins à l'état d'instrument normal de conviction parfaite vis-à-vis de la crédibilité, et qui manifeste la légitimité de « l'ambition qu'elle a de produire dans les âmes la certitude ».

Bien entendu, cette adoption de la topique apologétique ne garantit pas la valeur intrinsèque des arguments employés; elle la suppose, et donc, si la probabilité d'un argument n'est qu'apparente, il ne saurait engendrer la conviction, sauf dans le cas d'une suppléance surnaturelle totale, où l'argument n'est pour rien dans l'effet produit: mais, étant donnée sa sérieuse probabilité, la communication que lui fait la théologie de sa propre certitude lui donne le droit d'opérer ce qu il est par lui-même insuffisant à produire. Capreolus dit justement : *Medium probabile, quando concurrit cum medio necessario, ad causandum assensum respectu eiusdem conclusionis, non causal assensum opinativum in actu; quia medium necessarium tollit rationem obtecti opinionis scilicetformidinem el infirmans adhæsionem... Et ideo in tali casu causatur solum assensus s ienti/icus. In /*I' *Sent.,* I. Ill, dist. XXV, q. l. a. 3, S 2. ad 4"m, édit, l'aban-l'égues, col. 332. Le cas individuel de la production légitime de la certitude par des arguments probables pris comme instruments des grâces d'illumination de la foi, se trouve ainsi transposé dans l'ordre de la doctrine objective qui aspire universellement par des moyens probables à produire les certitudes nécessaires et l'évidence de la crédibilité. Et ce résultat est obtenu, dans un cas comme dans l'autre, en considérant le probable comme instrument du certain antérieur, ici de l'illumination divine personnelle, là des lumières divines authentiques qui éclairent la théologie.

Ainsi entendue, la topique apologétique rentre dans la théologie argumentatrice, *Sum. theol.,* I", q. t, a. 8, avec cette modalité spéciale que, en elle, la théologie n'argumente pas pour bâtir la systématisation du dogme, ce qui est la *théologie proprement dite,* ni pour dirimer les débats qui s'élèvent à propos des differentes manières d'entendre la systématisation rationnelle du dogme, ce qui esl la *polémique,* ni pour défendre un dogme spécial contre ses adversaires incrédules, ce qui est la *controverse.* mais pour défendre contre toute attaque et pour prouver à toute intelligence *le fait du témoignage divin* à l'appui des vérités révélées et *l'évidence de la crédibilité* des vérités révélées, ce qui est proprement l'objet de *Vapologétique* qui est spéciliqucment, comme nous l'avons dit, une doctrine de la crédibilité.

Nous revenons ainsi à la conception traditionnelle de la théologie scolastique, qui considérait l'apologétique moins comme une suite de thèses organisées en vue d'aboutir à la crédibilité, ce qui est la conception moderne de la science apologétique, que comme une défense autonome des principes de la foi par la théologie contre les négateurs de ces principes, voir Apologétique, I. t, col. 1514, el rattachait cette défense, comme à son fondement infaillible et à son principe directeur, à la théologie elle-même, *ibid.,* conçue comme une émanation directe de la science de Dieu. Idée, dont témoignent toutes les œuvres des théologiens de la grande époque, qui intercalaient dans le traité de la foi, à propos de son objet, des traités défensifs contre les païens, musulmans, juifs, protestants. Idée dont on ne peut contester le profond à-propos théologique, si tant est que la crédibilité rationnelle soit une propriété spécifique de l'objet de foi et qu'il soit naturel d en traiter la justification en traitant de l'objet de foi.

IX. DÉCISIONS CANONIQUES. — La notion de crédibilité rationnelle n'a donné lieu que fort tard à des controverses. Il faut remonter jusqu'au xvn· siècle pour rencontrer les premières décisions canoniques qui la concernent directement. Voir cependant la proposition 96' de Raymond Lulle et le corollaire de la proposition 18' de Pic de la Mirandole qui s'y rapportent indirectement. Denzinger, *Enchiridion,* n. 474, 619.

La première série de décisions a pour occasion le mouvement probabiliste des xvi' et xvn' siècles. Le principe général du probabilisme, à savoir que l'on agit prudemment en suivant une opinion probable, fut appliqué au jugement de crédibilité qui est destiné à justifier prudentiellement la foi divine, et cette application donna lieu à la condamnation des propositions suivantes par Innocent XI le 2 mars 1679. Cf. Denzinger, n. 1021, 1036-1038, 1040.

Prop. 4·. *Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens ductus opinione minus probabili.*

Cette proposition de Jean Sanchez fut portée explicitement sur le terrain de la crédibilité par Thomas Sanchez, S. J. Viva, *Damnatie theses,* prop. 4', condamnée par Innocent XI; cf. Thomas Sanchez, *Opus morale,* L II. c. I. n. 6, Lyon, 1661, p. 86. Le jésuite Viva qui avait cru retrouver chez saint Thomas, *Sum. theol.,* 1l» il®, q. t, a. 4, ad 2„m, un appui pour cette

proposition est vivement repris de sa bévue par Patuzzi, O. P., *Theologia mor.,* tr. IV, c. n, n. 16, p. 8.

Prop. 9·. *Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus quam mereatur pomlus rationum ad id impellentium.* — Prop. 10'. *Hinc potest quis prudenter repudiare assensum quem habebat supernaturalem.*

Ces deux thèses qui constituent la 11' des thèses soutenues à Anvers le '16 avril 1674 par Arnaud Marchant, 0. M., étaient précédées chez cet auteur de la proposition suivante qui les éclaire : *Judicium eredibilitalis, quo judicamus de honestate fidei, ejusque necessitate, voluntati servit ut firmiter, invicteque assensum imperet, non intellectui, ut certius firtfiiusque assentialur.* Cf. Viva, p. 46 sq.

Prop. 21·. *Assensus fidei perna uralisel utilis ad salutem stat cum notitia sutum probubiti revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet ne non sit locutus Deus.*

La première partie de cette proposition est dans Ripalda, S. .I., *Deenle supern.,* t. tv. *De fide,* disp. VI, sect, v, n. 58, 63, 68, Lyon. I646, p. 84 sq. Elle avait été émise déjà par Tolet. *lu Sum. theol.,* Il» Ilæ, q. t, a. 4, concl. 5; cf. aussi Pontius, *Supplementum in Scoti comment, in Sent.,* I. Ill, dist. XXV, n. 159-166; mais ces auteurs soutiennent cette première partie de manière à se préserver de la deuxième avec laquelle elle fait corps, semble-t-il, dans la condamnation. Ripalda recourt, pour cela, à l'intervention de suppléances surnaturelles sur le jugement de crédibilité subjectif, produit par des motifs probables, *ibid.,* n. 75. 76: cf. Viva, *loc. cit.,* p. 51, ou à l'absence de tout autre motif contrebalançant l'inlluence du motif probable. *Ibid.*

Prop. 23·. *Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit.*

Une conséquence de cette proposition est la distinction de ce que l'on appelle métaphoriquement le témoignage des créatures en faveur de Dieu et du témoignage proprement dit, et donc de la crédibilité improprement dite, qui est suggérée par le f. 6 du Ps. xctt : *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis,* et de la crédibilité proprement dite, qui résulte de la parole d'un témoin. Viva attribue cetle proposition à Véga, à I). Solo, dans le *De natura et gratia,* qui l'aurait rétractée *(cecinit palinodiam),* dans son commentaire sur le L IV des Sentences. On l'attribuait aussi à Ripalda qui proteste, *D·· fide,* sect, χvιι, n. 212, contre celte imputation.

Il faut passer au xtx'siècle pour trouver une deuxième série de décisions. Les conséquences pour la crédibilité des doctrines protestantes sur la foi n'ont été en effet explicitement condamnées qu'à cette époque. Encore. avant d'en venir à elles, l'Eglise rencontra-t-elle sur sa route le traditionalisme.

On trouvera, t. tt. col. 482-483, à l'article Bλιτλιν. les trois séries de propositions souscrites par l'abbé Bautiin. Les propositions 2-6 de la première série, 2-6 de la seconde, 4 de la troisième, expriment l'enseignement commun louchant la force probante des motifs de crédibilité et la possibilité de leur reconnaissance. On trouvera de même à l'article Boxetty, t. il, col. 1020 sq., les propositions souscrites par Bonelty. Le P. Dublancny y fait valoir la portée de la première pour la preuve île la crédibilité par sa confrontation avec l'encyclique du 9 novembre '1846 dont elle est extraite, *llecueil des allocutions et encycliques,* Paris, 1865, p. 173 sq. La proposition 3' du même document met en évidence i influence de la grâce sur la recherche de la crédibilité. Loc. cil., col. 1021. A rapprocher de ces deux ‹ ries de propositions la proposition 7e du *Syllabus* de **1864.**

Le troisième document est fourni par le concile provincial de Cologne de I860. Le c. v, *De fidei el scientist discrimine,* dirigé contre les erreurs d'Hermès, voir ce mot. établit, en se référant à l'encyclique du 9 novembre 1846, la portée et la force des motifs de crédibilité, leur capacité d'adaptation, la nécessité de la connaissance certaine du fait du témoignage divin, cf. les propositions condamnées par Innocent XI, l'usage de la raison pour conduire à la foi avec l'aide de la grâce. Cf. *Conciliorum collectio Lacensis,* t. v, p. 277-281.

Le quatrième document qui clôt la genèse doctrinale de la crédibilité est constitué par la constitution I du concile du Vatican, éclairée par les *schemata* de ses formes successives et les déclarations des rapporteurs de la commission touchant les corrections à faire aux premières rédactions.

La première rédaction consacrait un chapitre spècial à *la nécessité des motifs de crédibilité.* Il y est dit que, nonobstant l'obscurité intrinsèque de l'objet de foi. l'assentiment que nous lui donnons n'en est pas moins raisonnable, parce que Dieu a rendu très croyables, *credibilia nimis,* ses assertions. *Neque enim talem instituit suie revelationis ordinem, quo homines interno instructu ad fidem perducerentur, sed cum internis Spiritus Sancti auxiliis, externa credibililaiis motiva, relui certa revelationis divinas argumenta, praesto esse voluit.* La preuve de l'autorité de celte méthode est fournie par ('Évangile et la prédication des apôtres desquels il appert : *notas aliquas ad dignoscendam divinam revelationem a Deo ipso esse dispositas, atque ad has nolas juxta ordinem a Deo institutum perlinere facta divina, quæ externa sint et hominibus etiam ante /idem susceptam cognoscibilia tanquam signa divina· locutionis.* (in conclut que la raison, pour éviter toute erreur, doit s'efforcer de reconnaître avec certitude que Dieu a réellement parlé ; alors seulement, elle engagera son obéissance à la divine vérité. Suit une première rédaction du canon qui est aujourd'hui le 3" de la ni'section de la constitution De *fide catholica. Collectio Lacensis,* η. 16, col. 510.

Dans les annotations de ce premier schéma, il est déclaré quelles sont les erreurs visées dans ce chapitre et les précédentes décisions canoniques auxquelles se réfèrent les motifs de la définition. Les erreurs sont d'abord celles îles protestants qui attribuent le pouvoir de discerner le fait de la révélation à l'expérience interne, au sens religieux, au témoignage de l'esprit, à l'immédiate certilication de la foi. Calvin, *Instil..* I. l. c. vu, η. I, 5. Voir Calvinisme, t. n, col. 1399 sq. Ils nient ainsi, disent les *annotationes,* la nécessité des motifs de crédibilité ou ne les admettent qu'à titre auxiliaire, en supposant déjà la foi existante. Ce sont ensuite les sentimenlalistes modernes, comme Schleiermacher. *Doctr. fidei,* §11, qui prêtent au sens religieux naturel, à l'indigence de l'âme religieuse le même pouvoir de discernement. Quant aux faits surnaturels envisagés comme motifs de crédibilité, ils sont, d'après eux, inintelligibles, si l'on n'a pas la foi, et par conséquent on ne peut avoir une persuasion certaine de la vérité du fait de la révélation sans la foi. Cf. Denzinger, *Vier Bûcher der religiôsen Erkenntniss,* I. I, 2, cité sous le nom de *De cognitione religiosa,* t. H, p. 305 sq., par la *Collectio Lacensis.* n. IG. col. 528.

Les décisions canoniques antérieures, auxquelles - ı réfèrent les annotations, sont la 21' des propositions condamnées par Innocent XI. les thèses approus - par le saint-siège et souscrites par Bautain en |S«« passage déjà cité de l'encyclique du 9 novembre **1'i".** *Ibid.,* col. 528-529.

Le motif des décisions prises est que, sans les crît· · ‹ extrinsèques, *nullus amplius remanet modus reilvs discernendi revelationem veram a fictitia.* Le s-r-intérieur, le témoignage du Saint-Esprit sont, en · sujets à des illusions. C'est, de plus, la porte ou · r'

toutes les défections sous le prétexte que la religion catholique ne satisfait plus ni l'expérience intime ni le sens religieux. *Ibid.*

Dans les explications données à la commission théologique par le rapporteur, .l.-B. Franzelin, S. .1., sur ce c. vu, on note la variabilité des motifs de crédibilité en regard des exigences personnelles, mais on maintient la nécessité, rnéme pour les ignorants, d'un motif de crédibilité *caplui accommodatum,* toutes réserves faites pour les suppléances divines nécessaires pour parer à l'imperfection de la présentation externe de la foi. Il est insisté sur ceci que ce chapitre est dirigé contre les partisans du critère interne. *Collectio Lacensis,* col. 1622· 1623.

Dans la deuxième forme de la constitution *De fide,* Je c. vu n'est plus et ne sera plus désormais qu'une partie du c. m de la première partie, la seule qui devint définitive. A partir de ce moment, on n'y fera plus que des modifications accidentelles. Nous pouvons donc passer à la cinquième forme qui est la forme actuelle.

Dans le c. ni de la constitution *De /ide catholica,* la raison d'être des motifs de crédibilité est énoncée en ces termes: «t *nihilominus /idei nostræ obsequium rationi consentaneum esset,* ou l'on a évité de reproduire le mot *rationale obsequium* de l'encyclique de 1846 et du c. vil, lequel est emprunté à saint Paul, mais a chez lui un sens littéral qui n'a pas de rapport avec la question de la foi. Les motifs de crédibilité y apparaissent : 1° comrnedes preuves externes de la révélation adjointes par la volonté de Dieu aux secours intimes du Saint-Esprit; 2» comme des faits divins, *imprimis miracula el prophetias ;* 3» comme manifestations de l'ordre divin dans l'ordre d'eflicience et d'intelligibilité et par suite; 4° comme signes à la fois très certains de la révélation divine et adaptés à la force intellectuelle de tous; 5" comme preuves *tradiliia-nelles* utilisées par Moïse, les apôtres et le Christ lui-inéme.

L'expression célèbre dans la théologie, *Sam. theol.,* Il» IIæ, q. i, a. 6. ad 2"". *non crederet nisi rideret esse credendum,* du c. vil a été supprimée de la rédaction définitive, mais uniquement parce qu'elle exprimait la môme chose que ces paroles : *licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi cæcus,* qui les suivaient et qui sont demeurées : *defendi possunt certissime sed non sunt neccessaria,* dit le rapporteur. Cf. *Collectio Lacensis,* col. 174, emend. 37.

Pour mieux justifier le canon 6' qui définit que les fidèles n'ont jamais de justes raisons d'abandonner la foi qu'ils ont acceptée sous le magistère de l'Eglise, un dernier paragraphe enseigne qu'à l'Église catholique appartiennent tous les signes *quæ ad evidentem /idei chrislianæ credibililatent tam multa el tam mira divinitus sunt disposita,* et que l'Eglise elle-même, par son étonnante propagation, par sa sainteté, parla fécondité des bonnes œuvres, par l'unité catholique, par sa stabilité invincible, est un grand el perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfragable de l'autorité de son message.

Les quatre derniers canons du c. ni ont rapport à la crédibilité.

Caii. 3. Si *quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fleri nun posse, ideoque sola interna cuiusque. experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit.*

Cette dëlinition est dirigée, dit le rapporteur Mor Conrad Martin, contre les partisans d'une vague sentimentalité, *Collectio Lacensis,* t. vu, col. 184; contre les protestants, contre les tenants de la 21· proposition condamnée par Innocent XI, contre les thèses des traditionalistes condamnées en 1810, d'après le rapporteur Mor Gasser. *Collectio Lacensis,* t. vil, col. 87.

Can. 4. Si *quis dixerit miracula nulla fleri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentus inter fabulas et mythos ablegandas esse; aut miraculo certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis Christiana originem rite probari, anathema sit.*

Ce canon est dirigé contre les panthéistes et contre certains Allemands dont Ms* Gasser a voulu taire les noms. *Collectio Lacensis,* t. vil, col. 56-57, et qui sont, d'après M. Vacant, Max Müller, Kuhn, Strauss. *Études théologiques sur la constitution Dei Filius,* t. n, p. 56,57.

Can. 5. .Si *quis dixerit assensum fidei christian.v non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci aut... anathema sit.*

Dirigé selon Mu' Conrad Martin contre Hermès, dont les ouvrages avaient été déjà notés par l'index h· 7 janvier 1836 comme contenant des erreurs touchant les motifs de crédibilité. *Collectio Lacensis,* t. vu, cul. 181. Cf. bref de Grégoire XVI. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1187.

Can. 6. Si *quis dixerit parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiis magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scienlificam credibililatis et veritatis fidei sux absolverint, anathema sit.*

Dirigé d'après Mti' Gasser, *ibid.,* contre Hermès et d'autres erreurs signalées par les évêques allemands. Ce seraient, d'après Vacant, *loc. cil.,* p. 167. les erreurs de l'indifférentisme condamnées par la proposition 15e dn *Syllabas.*

Dans l'encyclique *Æterni Patris,* 4 août 1879, Léon XIII ne lait que répéter la doctrine du concile du Vatican. H regarde comme l'un des usages normaux de la raison la preuve dé la crédibilité et revient sur son efficacité, particulièrement sur celle de l'argumentation qui considère l'Eglise elle-même comme motif de crédibilité.

Enfin le décret du Saint Office *Lamentabili xanee.rilu* du 4 juillet 1907 contient plusieurs propositions qui concernent, de près ou de loin, la crédibilité, parmi lesquelles celle-ci qui est la 25' : Assensus *fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.* Pie X. dans l'encyclique du 8 septembre 1907. reproche aux philosophes catholiques modernistes de détruire, par leur agnosticisme, les motifs de crédibilité, part. I. S I.

Viva, *Damnatæ theses ab Innocentia XI;* Milanle. *Exercitationes in propositiones Innocenti* XI.* η. ix. p. 11'8 sq. ; Van Baust, *Veritas in medio seu D. Thomas p· op* sitioncs prxdamnans, § de fide,* p. 105; Patuzzi, *Theol, mor. de fide,* c. n, n. 9, 10; Perrone. *De locis theologicis,* part. HI, sect. l, c. i, a. 2. S 2. *De hermesianismo.* dans *Prælectioues theol.,* édit. Migne. t. n. col. 1355; Id.. *Deflexions sur une méthode théologique* ihcnnes), dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XIV, col. 954 sq.; Vacant, *Etudes thêulogiques sur la const. Dei Filius,* t. II,c. Ill, a. 98: Granderalli, *Constitui, dogmathæ,* part. I, c. m. p. 81 sq. ; ScliilOni. *De virtutibus infusis,* disp. Ht. sect, vu, n. 146; Billot. *De virtutibus infusis,* c. xvn. S 2. p. 296.

X. La crédibilité dans L'Écriture sainte. — l» Ancien *Testament.* — La notion de la crédibilité rationnelle apparaît pour la première fois dans l'Exode, iv, 1-9 : *Respondens Moyses ail : Non credent mihi, neque audient vocem meam, sed dicent : Non apparuit tibi Dominus.* Les miracles de la baguette changée en serpent et de la lèpre guérie sont la réponse du Seigneur, *ul credant, inquit, quod apparuerit libi Dominus Deus,* 5; si *non audierint sermonem signi prioris, credent verbo signi sequentis,* 8. Ce passage a été utilisé par saint Jean Damascène et Innocent III pour donner l'idée de la crédibilité. Voir col. 2248, 2264. Les miracles sont mis en relation avec la foi. Num., xtv, II. *Quousque non credent mihi, in omnibus signis quæ feci coram eis.* Délit., xm, 1, on apprend à limiter la preuve par

la prophétie et à juger du miracle par la doctrine; par contre, Dèul., xvm, 21, à l'objection tacite : comment puis-je juger que telle doctrine est parole de Dieu, Moïse répond : *Hoc habebis signum quod in nomine Domini propheta illa prædixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus.* Ces textes ont été utilisés pour la crédibilité par Rupert de Deulz. Voir col. 2260.

Dans les Juges, vi. 17, à l'appel de l'ange du Seigneur, Gédéon répond : Si *inveni gratiam coram le, Ia mihi signum quod lusis qui loqueris ad me.* L'ange se rend à son désir, un feu miraculeux consume le sacrifice; et Gédéon, *videns quod essel angelus Domini ait : Heu! mi, Domine Deus, quia vidi angelum Domini facie ad faciem.*

Au I. Ill des Rois, xm. 3; cf. xvm, 25 sq., à l'appui de la promesse de la naissance de Josias, *in sermone Domini* — expression répétée six fois dans le texte — le prophète annonce un miracle qui ^'opere aussitôt. Selon Nicolaï, se basant sur la concordance générale des circonstances et l'emploi de l'expression typique *in sermone Domini,* c'est ce passage qui aurait inspiré à saint Thomas son texte le plus décisif en faveur de la rigueur de la preuve de la crédibilité par le miracle. *Sum. theol.,* 11" II", q. v, a. 2, édit. Nicolaï. Paris, 1663. p. 14, in *margine.*

Isaïe, vu, 9, d'après la version de Théodotion et de saint Jérôme, a fourni le texle : .Visi *credideritis, non inlelligetis;* cette version, acceptée par saint Chrysostome et saint Augustin, lut utilisée au moyen âge contre la recherche des raisons de croire; le texte de l'Ecclésiastique, xix, 4 : *Qui credit cito levis est corde,* a servi à définir le rôle prudentiel des motifs de crédibilité; la version de la Vulgate du Ps. xcti, 5, *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis,* a été'citée comme formulant la crédibilité évidente, par nombre de théologiens. Saint Augustin lisait encore *credita, au* lieu de *credibilia,* dans *Vltala.* Le sens du mot ἐπιστώβησαν que lisaient les Pères grecs se rend plutôt par *fidelia.* Le contexte du psaume semble indiquer le témoignage rendu à Dieu par les créatures. L'original hébreu veut tout simplement dire que les commandements ou les promesses de Dieu ne trompent pas. Cf. Ps. cxvm. C'est donc par pure accommodation, pour ne pas dire plus, qu'on applique ce texte à la crédibilité dont il est d'ailleurs une formule heureuse.

2° *Nouveau Testament.* — I. *Les Synoptiques.* — *a) Saint Matthieu.* — Dans la guérison du paralytique, le miracle est mis en relation avec l'affirmation du pouvoir de remettre les péchés : *Lit autem sciatis quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico : Surge,* elc.. Matth.. ix, 6, pouvoir qui vient d'être déclaré appartenir en propre a Dieu. Marc., Il, 7; Luc., v, 21. L'incrédulité est blâmée a raison des miracles accomplis. *Væ tibi Corozdin.* Matth., xi, 21 sq.: xn. 41 ; cf. Luc., xi, 30. La marche de Pierre sur les flots est suivie de la confession : *Vere Filius Dei es.* Matth.. xiv, 33; cf. vm. 27. — *b)* C'est â *joint Marc* que nous devons le texte spécifique de la crédibilité : *HH autem profecti prædicaverunt ubique, Domino coopérante et sermonem confirmante sequentibus signis,* Marc., xvi, 20 (ne pas séparer *confirmante* de *sequentibus).* Le texte, ix, 38 : *Nemo est enim qui faciat virtutem in nomine meo et possit cito maleloqui de me,* formule à souhait le rapport nécessaire entre la vérité de la prédication évangélique et le miracle accompli à son appui. — *c) Saint Luc* rapporte le motif de crédibilité donné par l'ange à la bienheureuse Vierge : *Et ecce Elisabeth... concepit in senectute sua,* 1, 36. Après la résurrection du fils de la veuve de Nairn : *magnificabant Deum dicentes : Quia propheta magnus surrexit in nobis.* Luc., vn, 16.

2. *Soinl Jean.* — Son Evangile a une importance exceptionnelle pour la question â cause du caractère de formule de ses textes et du grand nombre de commentaires des Pères et des théologiens auxquels ils ont donné lieu. — a) Très souvent le miracle est représent suivi de l'adhésion de la foi : *Quia dixi libi : vidi te sub fieu, credis,* I, 50; *hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilete... el crediderunt in eum discipuli ejus,* n. 11 ; *multi crediderunt in nomine e/'us videntes signa quæ faciebat,* n, 23; cf. II, 22; *multi crediderunt in emu Samaritanorum propter verbum mulieris testimonium perhibentis : Quia dixit mihi omnia quæcumque feci,* iv, 39; cf. tv, 53; *Tu quid dicis de illo qui aperuit oculos liais'! Ille autem dixit : Quia propheta est,* ix, 17. — *b)* Les contemporains de Jésus voient une relation étroite entre le miracle et l'adhésion de la foi : *Quod signum ostendis nobis quia hæc facis'!* H, 18; *scimus quia a Deo venisti magister; nemo enim potest hæc signa facere quæ tu facis nisi fuerit Deus cum eo,* ill, 2; *quod ergo tu facis signum, ut videamus, et credamus libi!* vi, 30; *Christus, cum venerit, numquid plura signa faciei quam quæ hic facit,* vn. 31 ; *nisi essel hic a Deo, non poterat facere quidquam,* ix, 33. — c) En présence de cette mentalité. Jésus a deux attitudes : *a. il l'approuve : Ipsa opera, quæ ego facio, testimonium perhibent de me, quia Paler misit me,* v, 36; cf. x, 25; *sed ut manifestentur opera Dei in illo,* ιχ, 3; si *non facio opera Patris mei, nolite credere mihi,* x, 37, 38; *infirmitas hæc non est* ad *mortem, sed pro gloria Dei, ut glorificetur Filius Dei per eum,* xl, 4; *ut credant quia tu me misisti. Hæc eum dixisset, voce magna clamavit: Lazare, reni foras.* xi. 42, 43; *alioquin propter opera credite,* xiv, 12; si *opero non fecissem quæ nemu alius facit, peccatum non haberent,* xv, 21; *infer digitum tuum hue... et noli esse incredulus, sed fidelis,* xx. 27. — Même attitude pour la preuve par les prophéties : *Scrutamini Scripturas... illæ sunt quæ testimonium perhibent de me,* v. 39; si *enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit,* v, 46. — 6. *Il réprouve* une foi qui ne serait fondée que sur ces signes : iVisi *signa et prodigia videritis, non creditis,* tv. 48; et il ouvre l'horizon de la foi spontanée et surnaturelle : *Hæc testimonium perhibent de me, -sed vos non creditis quia non estis de ovibus meis,* x. 26. Cf. des exemples de celte foi suivant la conviction produite par les signes : les Samaritains, *jam non profiler tuam loquelam credimus, ipsi enim audivimus et scimus quia hic est vere Salvator mundi,* iv. 42; l'aveugle né, ix, 38; Thomas Didyme. xx, 29, *aliud vidit et aliud credidit,* dit saint Grégoire, *hi Evang..* I. IL homil. χχνι, *P. L.,* t. lxxvi, col. 1201. Par ailleurs, absence de celte foi, à la suite de ces arguments, v, 40; vin, 47; ix ;4I. Sa cause : *cum autem tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum... propterea non poterant credere, quia iterum dixit Lsaias : Excæcavit oculos eorum, et induravit cor eorum, ut non videant oculis et non intelligant corde...,* xn, 37-43, etc. De la comparaison de ces deux altitudes il résulte que les preuves naturelles de la crédibilité ont, selon ('Évangile de saint Jean, une valeur efficace en soi pour la crédibilité, mais que *la foi,* non plus la crédibilité, demande en outre des dispositions du cœur et le don de Dieu. Finalement, la conclusion de l'évangéliste est que ces preuves prouvent : *Multa quidem et alia signa fecit Jesus... Hæc autem scripta sunt ut credatis quia Jesus est Christus, Filius Dei,* xx, 30, 31.

3. *Les Actes et les Epilres.* — Dans Act., n, 22, nous trouvons mise dans la bouche desaint Pierre, l'expression : *Jesum Nazarenum, virum approbatum a Deo in vobis, virtutibus, et prodigiis, et signis, quæ fecit Deus per illum in medio vestri...* Le miracle de Pierre. Act., m, 16, est donné comme une preuve de la vérité de la foi au nom de Jésus; cf. iv, 10, le prophète annoncé par Moïse, Act., ut, 21, 26; par Isaïe, vm, 25,

A noler, xm, 12, ce tour <le phrase : *Tune proconsul, cum fidisset facium, credidit, admirant super doctrina Domini.* — Dans la 1« Épitre aux Corinthiens, xv, la vérité de la prédication de saint Paul est rendue par lui solidaire de la résurrection du Christ : *Quod si Christus non resurrexit, vana esi fides vj-'stra,* etc., 17. L'apôtre s'est d'ailleurs attaché, 4-9, à donner les arguments scripturaires el les preuves *de visu* qui rendent caduque son hypothèse de la non-résurrection. Dans l'Epitre aux Hébreux se trouve un texte souvent cité par les Pères et les théologiens comme étant, avec le dernier verset de saint Marc, la meilleure formule scripturaire de la crédibilité : *Quæ aim initium accepisset enarrari per Dominum, ab his quæ audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus Sancti distributionibus,* n, 4. Dans I Pet., HI. 15, le texte souvent cité lui aussi : *Parali semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ in vobis est, spe,* contient une notion très exacte de la crédibilité rationnelle, souvent utilisée. A noter dans II Pet., I, 16-19, le passage qui commence par ces mots : Aon *enim doctas fabulas secuti...* et ou, à l'appui de la prédication apostolique, sont invoqués le témoignage céleste miraculeusement entendu lors de la transfiguration, et, plus loin, le témoignage des prophètes : *Habemus firmiorem propheticum sermonem,* texte cité par la constitution *Dei Filius,* c. m. Par contre, nous devons noter deux textes employés abusivement â propos de la crédibilité : *a) llalionabile obsequium vestrum,* que l'on traduit : Que votre foi soit raisonnable. L'idée est juste en soi et la glose s'inspire sans doute de l'expression : *obsequium fidei vestræ.* Phil., ıı, 17, du même apôtre. Mais le contexte manifeste que c'est là un sens accommodatice, et qui ne peut être adapté à la foi que par analogie comme l'a fait, après Innocent III. *Semi.,* n, *in cone. Later. IV,* Mansi, l. xxn, col. 974, Pic IX, encyclique du 9 novembre 1816, Denzinger, *Enchiridion,* η. 1498. A) *Linguæ in signton sunt non fidelibus sed infidelibus, prophetice autem* non *infidelibus sed fidelibus,* I Cor., xiv, 22, a été employé pour signifier que les miracles sont destinés exclusivement aux infidèles et l'argument par les prophéties aux fidèles. C'est une interprétation indue, car il s'agit ici du don de prophétie et non de la prophétie des faits futurs. Elle renferme d'ailleurs cette idée juste que les fidèles n'ont pas besoin, comme tels, de miracles pour croire, et que les prophéties, si on les considère, non dans leur réalisation miraculeuse, mais comme des affirmations divines sur l'objet de foi, à l'instar de plusieurs Pères grecs, exigent la foi antécédente : Si *crederitis Moysi, crederetis forsitan et mihi. De me enim ille scripsit.* Joa., v, 46.

XL La CRÉDIBILITÉ CHEZ LES SAINTS PÈRES. — Les saints Pères, sauf de rares exceptions, n'ont pas traité, *ex professo* et d'une manière abstraite, de la crédibilité rationnelle. C'est principalement de leurs apologétiques, de leurs sermons, de leurs commentaires sur l'Ecriture sainte que l'on peut en extraire la notion. On ne la trouve guère développée qu'en fonction des motifs de crédibilité, spécialement des miracles et des prophéties. L'histoire de la notion est donc inséparable de l'histoire des motifs de crédibilité. — Quant aux miracles, les idées régnantes sur la magie ont invité les Pères, non pas toujours, cf. Saltet, *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse,* décembre 1905, p. 326; Lagnier, *Méthode apologétique des Pères du ill" siècle,* l'aris, 1906, mais souvent, « à se priver d'une preuve dont la valeur pourtant ne faisait pas de doute à leurs yeux. » Turmel, *Histoire de la théologie positive,* 2e édit., t. I, c. i, p. 10. Un autre motif de cette réserve, à partir du nie siècle surtout, est l'éloignement des miracles du Nouveau Testament et la difficulté de leur vérification, que l'on tourne cependant, en les appuyant aux prophéties ou au témoignage de l'Eglise, ou encore en concluant leur existence de la constatation d'effets persistants qui n'auraient pu. estime-t-on. arriver sans eux, comme la conversion du monde. Cf. Turmel. *op. cit.,* p. 12. Rarement, pour les établir, on fera appel à l'histoire proprement dite. En ce qui concerne les prophéties, signalons les trois sortes d'argumentation auxquelles elles donnent lieu. Tantôt on les regarde comme des oracles d'hommes inspirés, et, de la foi qu'on leur suppose accordée, par les Juifs par exemple, on conclut que le Christ, décrit dans Ces oracles, mérite la foi que l'on accorde aux oracles eux-mêmes. Tantôt, on Suppose que les écrivains de l'Ancien Testament sont des sages, et de la supériorité morale et religieuse de leur doctrine sur la doctrine des philosophes, que l'on accuse d'avoir pillé les auteurs sacrés, on conclut la vérité de la foi judéo-chrétienne. Tantôt enfin, on prend pour point de départ l'antériorité de fait des prophéties sur leur réalisation, et de cette réalisation on conclut que Dieu est l'auteur des prophéties et que ce qui est prédit, étant voulu par lui, est marqué d'un caractère divin. C'est l'argument devenu classique.

La tradition grecque et la tradition latine concernant notre sujet ont. chacune, leur développement à part et ne se compénétrent que rarement. Nous les interrogerons séparément.

1° *Les Pères grecs.* — La plupart, surtout parmi les apologistes, tiennent du néoplatonisme l'idée d'une manifestation de la raison divine dans la pliilosophieancienne et établissent une sorte de continuité entre celte révélation naturelle et la révélation chrétienne. La foi est avant tout l'adhésion â ce témoignage intérieur. De là, souvent, une certaine indécision sur le point précis qui sépare la connaissance naturelle de la foi surnaturelle, un rôle plus accentué accordé à la raison dans ce qu'on appelle couramment la *démonstration* de la vérité chrétienne; de là aussi, le passage fréquent de l'usage des motifs extrinsèques qui prouvent l'autorité du témoignage à l'usage des raisons intrinsèques qui tendent à légitimer directement les mystères. Ce n'est pas la foi chrétienne qui est absorbée dans la raison, mais plutôt la raison qui est conçue comme un premier témoignage de Dieu dont les assertions viennent se mêler à celles de la révélation surnaturelle en les corroborant. La ligne de démarcation que constituera plus tard la notion de crédibilité extrinsèque ou rationnelle affleure souvent, mais n'est pas encore fixée.

Nous donnons maintenant la parole aux textes, ne cilant que les plus importants et les plus décisifs. De brèves remarques, quand il en sera besoin, les situeront dans leur milieu ou souligneront leur signification.

Saint Quadrat (f 125) d'après Eusèbe. — De son .4pologie *pour la religion chrétienne* il nous reste un fragment, conservé par Eusèbe, ou le caractère visible, public, des miracles du Sauveur est vigoureusement mis en relief. Il y est dit que quelques-uns de ceux qui furent l'objet de ces miracles vivaient encore du temps de Quadrat. Évidemment, l'apologiste voit là un témoignage en faveur de la vérité de la religion chrétienne, analogue sans doute à celui que voyait saint Paul, I Cor., xv, 6. dans la survivance des témoins de la résurrection, bien que la brièveté du texte ne permette qu'une conjecture, *P. G.,* t. v, col. 1259.

Saint Justin (f 163). — Pour lui, très spécialement, la révélation chrétienne n'est que l'achèvement de la révélation que Dieu opère par la raison. *Apol,,* n, n. 8, *P. G.,* t. vi, col. 457. Il insiste donc sur ce que la foi chrétienne est en harmonie avec la raison, et pour ainsi dire se démontre, *Apol.,* I, n. 10, au rebours de celle des païens, *ibid,,* n. 54, tout en se rendant compte de ce que ses dogmes ont d'incroyable pour la raison, *Apol.,* r, n. 19, *P. G.,* t. vi, col. 356, ce qui écarte toute idée de démonstration intrinsèque. Les motifs princi-

paux. dont il use pour persuader l'accord de la raison el de la loi, seront donc des motifs extrinsèques : la sublimité de la doctrine chrétienne, *Apol.,* i, η. 11-14, *P. G.,* t. vi, col. 341 sq.; *Apol.,* il, n. 12, col. 461, et surtout la démonstration par les prophéties, qu'il préfère à celle des miracles exposée aux objections tirées de la puissance de la magie : « Pour que l on ne nous objecte pas que c'est grâce à l'art de la magie que le Christ a fait les miracles qui l'ont fait estimer fils de Dieu, nous entreprenons une démonstration où les paroles céderont aux faits, où les choses futures prédites d'avance nous obligeront à croire par leur réalisation conforme à leur prédiction. » *Apol..* i. n. 30, *P. G.,* t. VI. col. 373. Cf. n. 31. col. 376. « Comment croirions-nous à un homme crucifie qui se déclare le fils premier-né d'un Dieu inengendré. qui nous dit qu'il jugera le genre humain, si nous n'étions en présence de témoignages qui le concernent, prédits avant sa venue, réalisés par elle? » *Ibid.,* n. 53, col. 405. • Si tu veux bien souffrir que je te prouve par des raisons que nous n'avons pas été trompés... je vais te démontrer que ce n'est pas à de vaines fables que nous avons cru. » *Dial, cum Tryphone,* n. 9. col. 413. Cf. pour celle démonstration spécialement n. 63, col. 620-621 sq.

Bien que le concept même de la foi surnaturelle ne soit pas très nettement distingué de celui de la connaissance naturelle chez saint Justin, on trouve dans ces textes et d'autres semblables une idée juste de l'aptitude des assertions de la foi à être présentées comme naturellement croyables. Il faut ajouter que ce travail rationnel, pour aboutir, doit, selon ce Père, être exécuté avec la bonne volonté qui aspire à la vérité, *Dial.cum Tryphone,* n. 39,55. col. 562,596, aidé par la prière el que la conviction chrétienne qui en résulte est le fruit de l'illumination divine. *Ibid.,* n. 7, col. 492. Tout cela implique la notion complète de la crédibilité, avec les antécédents et conséquents psychologiques moraux et surnaturels que systématisera la théologie de l'avenir.

.Méliton de Sardes (170). — « Les œuvres du Christ après son baptême, et surtout ses miracles, montraient et prouvaient au monde la divinité qui se cachait dans sa chair. Car, étant à la fois Dieu et homme parfait, il nous manifestait ses deux natures : sa divinité, par les miracles qu'il accomplit pendant trois ans après son baptême; son humanité par ses trente années avant son baptême, pendant lesquelles, sous l'humilité de sa chair, il cachait les signes de la divinité, étant cependant le vrai et éternel Dieu. » *P. G.,* t. v, col. 1221, fragment du *De incarnatione,* I. Ill, conservé par Anastase le Sinaïte. Cf. *P. G.,* t. t.xxxtx, col. 229. Ce qui caractérise ce passage c'est que les miracles y sont envisagés comme des effets divins qui dénotent la divinité de leur cause, non comme des signes à l'appui de la divinité d'un témoignage. Cf. plus loin saint Cyrille d'Alexandrie et saint Thomas d'Aquin.

Alhênagore (177). — « Nous avons pour témoins de ce que nous pensons el croyons les prophètes qui, inspirés du Saint-Esprit, nous ont instruits sur Dieu et les choses divines. El vous-mêmes, qui surpassez, les autres par la prudence et la piété envers la vraie divinité, vous confirmerez qu'il est *irrationnel* que nous cessions de croire à l'Esprit de Dieu qui a mû comme des instruments la bouche des prophètes, pour adopter des opinions humaines. » *Legatio,* n. 7, G., t. vt, col. 904. La crédibilité, qui résulte de la divinité du témoignage, est nettement rendue dans ce texte.

Théophile d'Antioche (f vers 186). — Il dégage bien la notion générale de la foi au témoignage, et, devançant saint Augustin, voir col. 2253, ifenvisage comme la voie universelle d'arriver à la science. « Si le laboureur croit à la terre, le matelot au navire, le malade au médecin, ne voudras-tu pas croire à Dieu dont tu as reçu tant de bienfaits? » *Ad Autolycum,* I. I, n. 8 *P. G.,* t. vt, col. 1037. La pureté du cœur est nécessaire pour reconnaître Dieu. *Ibid.,* n. 2, col. 1028. Mais la foi a aussi sa démonstration : « Moi aussi je fus incrédule, mais après une étude plus attentive, je crois (à la résurrection). En même temps je tombai sur les saintes Ecritures des saints prophètes qui par l'Esprit-Saint ont prédit, et les choses présentes telles qu'elles arrivent, et les choses futures telles qu'elles arriveront. L'événement des premières est pour moi une démonstration; je ne suis plus incrédule : je crois, obéissant à Dieu. » *Ibid.,* n. 14, col. 1046. Cette dernière phrase est l'expression rigoureuse et complète de la notion de crédibilité extrinsèque.

Saint Irénée (7 202). — H dit, parlant des gnostiques : « Ils sont si loin de ressusciter un mort, comme en ont ressuscité le Seigneur, el, par leur prière, les apôtres... qu'ils ne croient pas que ce soi possible à l'égard de l'homme entier. » *Conl. hær.,* I. 11, c. xxxn, n. 2, *P. G.,* t. vu, col. 825. « S'ils opèrent quelque chose c'est par la magie... faisant voir des apparitions qui cessent aussitôt, et qui ne durent même pas un instant; ce n'est pas à Jésus, mais à Simon le Mage qu'ils ressemblent. De ce que le Seigneur a ressuscité d'entre les morts le troisième jour, s'est montré aux disciples et, sous leurs yeux, a été reçu au ciel, eux qui ne meurent, ni ne ressuscitent, ni ne se manifestent à personne, montrent ainsi qu'ils n ont pas des âmes semblables à celle de Jésus. Que s'ils prétendent que ce ne sont là que des fantômes, nous les acculerons aux prophéties, et nous leur montrerons par elles que toutes choses le touchant, ont été prédites, et accomplies, et qu'il est l'unique Fils de Dieu. » *Ibid.* I. 11, c. xxxn, */'. G.,* t. vu, col. 828. La finale développe explicitement l'argument en faveur de la filiation divine du Christ par l'accomplissement des prophéties, d'où ressort le but et l'intention de la discussion sur le miracle qui précède. Personnellement saint Irénée le croit possible el probant.

Les *Recognitiones,* attribuées â saint Clément, œuvre apocryphe qui relève probablement du commencement du tir· siècle, débutent par le récit fictif d'une crise d'âme qui tient au genre des Confessions de saint Augustin el de *VOpusenlum de sua conversione* d'Hermann. Voici, d'après la traduction de Hulin, comment se présente au héros de ce drame psychologique la prédication évangélique ; *Ul aillent sermo e/us fide dignus, ac divinitatis plenus esse crederetur, virtutes mullas el signa el prodigia mira e//icere pissione sola dicebatur, ila ut, lanquam a Deo potestatem habens, surdos /aceret audire...,* etc., I. I, n. 6, *P. G.,* 1.1, coi. 1214. La première instruction que lui fait saint Pierre contient cette exhortation : *El ideo ante omnia fident prophetæ, omni eum examinatione oportet probari ; quem cum cognoveris vere esse prophetam, de reliquo cuncta ei credas oportet... quæ quamvis fide suscipi videantur, ante habita tamen probatione creduntur,* etc. *El his dictis, tam mihi aperte et tam dilucide... exposuit, ut ego mihi ante oculos habere et manu contrectare viderer probationes, quas de prophetica veritate protulerat, limi.,* n. 16, 17, coi. 1215. Ces textes suffisent pour montrer la conception rigoureuse qu'un anonyme, probablement ébionite, se faisait de la crédibilité et de sa preuve, au commencement du III« siècle.

Clément d'Alexandrie (215). — On trouve en propres termes l'idée de la crédibilité rationnelle dans les *Stromales :* « Le vulgaire exige des déinonsirat.. r.s Comme gage de la vérité, il ne se contente pas dv la vertu salvifique nue de la foi.... Que les choses q-e nous disons soient probables et dignes de foi. εσϋα: αξια, les Grecs s'en apercevront, s'ils écoutent

attentivement les réflexions suivantes. Le semblable instruit son semblable. Bépondsau sot selon sa sottise, dit Salomon. A ceux qui demandent qu'on leur parle selon leur sagesse il faut leur répondre en la manière qui leur est familière, afin que, en prenant comme point de dé-part leurs propres conceptions, on puisse les amener plus facilement à croire à la vérité. » *Strom.,* V, c. ni, P. G'., t. IX. col. 36. La foi dont il s'agit ici est bien la foi au Dieu révélateur, cf. *Prolreptic.,* c. x, p. *G.,* t. vm, col. 215, etc., la foi d'autorité, comme le constate le P. de la Barre, Clément d'Alexandrie, t. ni, col. 189. Là n'est pas, du reste, la difficulté pour Clément d'Alexandrie qui, reprenant l'idée de saint Justin, tient pour la continuité du magistère révélateur du Verbe sous les trois formes de la philosophie, des prophéties de l'Ancien Testament et de l'Évangile, témoin ce texte : « il est naturel que la foi au Verbe qui se trouve à l'origine de la spéculation philosophique dans l'acceptation des premiers principes, se retrouve au début de ce complément parfait qu'apporte à la philosophie la gnose chrétienne. » *Strom.,* II, c. tv, P. *G.,* t. vm, col. 946. La difficulté serait plutôt dans l'identité de fond qui, selon Clément, semble parfois exister entre la raison et la foi surnaturelle, difficulté commune à toutes les doctrines chrétiennes à tendance néo-platonicienne, si elle ne trouvait sa solution dans la théorie qui, nous l'avons dit déjà, bien loin de réduire la connaissance de foi à n'être qu'une connaissance rationnelle, considère celle-ci comme une première grâce, *loc. cit.,* col. 946, « un don de Dieu, » *Strom.,* V, c. xm, P. *G.,* I. ix, col. 123 sq., « une révélation encore imparfaite du Verbe. » *Ibid.* D'où, le tour que prend chez Clément la démonstration apologétique: *a)* Vis-à-vis des Grecs, elle consistera à montrer l'harmonie de la révélation chrétienne avec ce que la philosophie renferme de plus pur, de plus beau, de plus choisi, (το ἐκλεκτικόν φιλοσοφίαν φημι,) *Strom.,* I, c. vm, P. *G.,* t. vm, col. 732, à manifester, sous le même rapport, sa supériorité et sa transcendance. *b)* Vis-à-vis des Juifs, il sera lait appel à la réalisation des prophéties. Voir Clément d'Alexandrie, t. ni, col. 182, 183. c) D'une manière plus générale, la recherche de Dieu et la reconnaissance de sa doctrine véritable s'opère cependant par les signes : « Le signe que noire Sauveur est le Fils de Dieu, ce sont les prophéties qui ont prédit son avènement, les témoignages qui l'ont accompagné, les miracles qui ont suivi son ascension. Le signe que la vérité est parmi nous, c'est que le Fils de Dieu nous a instruits. » *Strom.,* VI, c. xv, col. 315. Il n'est qu'exact d'ailleurs de dire qu'à aucun moment Clément d'Alexandrie n'isole la preuve de la crédibilité de son milieu psychologique, moral et surnaturel. La préparation morale qui va au devant du don divin demeure l'un des facteurs décisifs de la foi. Il a davantage étudié l'usage de la raison qui suit la foi et constitue la gnose que celui qui la précède et la prépare. H n'est pas un théologien attitré de la crédibilité. C'est en quoi il diffère d'Origène et d'Eusèbe.

Origène (-j- 251). — Sa controverse avec Celse l'oblige à envisager la préparation â la foi, ou, selon son langage, sa *demonstration;* sous ce rapport, il apparaîtra à fout esprit non prévenu comme l'ancêtre direct de l'apologétique traditionnelle moderne, ce qui tient sans doute à ce qu'il a pour adversaire le païen dont la position et les objections rappellent davantage l'incrédulité moderne en regard de laquelle s'est constituée cette apologétique, Celse, que Ms< Freppel compare justement à Voltaire. *Origène,* t. II, leçon xxx. Déjà, dans le Περὶ αρχών, l. IV, *in principio, P. G.,* t. xt. coi. 341 sq., qui représente lagnose d'Origène, nous rencontrons une démonstration complète de l'inspiration divine des saintes Écritures. Ses arguments sont tirés de la propagation merveilleuse de la doctrine chrétienne, col. 344-345; cf. col. 351; de la réalisation par le Christ des prophéties de l'Ancien Testament, col. 345-353. Ils aboutissent, selon l'auteur, à prouver que ce ne sont pas ici paroles d'hommes, mais paroles de Dieu, οὐκ ανθρώπων είναι συγγράμματα πεπιστευμένου Θεοῦ λόγου, etc., col. 353, expressions qui sont l'équivalent de la crédibilité rationnelle.

A une objection tirée d'un texte, où Platon déclare diflicile de trouver l'architecte et père de l'univers, Origène répond que cela est impossible, si l'on n'est aidé par celui qu'on cherche, et que l'on ne trouve qu'après avoir fait son possible, avouant ainsi qu'on a besoin de lui. *Cont. Cels.,* I. VII, n. 42, col. 1482. C'est reconnaître comme cause de la foi la grâce et les dispositions morales; à Celse qui demande que l'on fasse appel à la raison pour admettre les dogmes, il répond que les philosophes eux-mêmes débutent par une foi sa-ns raison, ἀλόγῳ τινί, dans leur philosophie, *ibid.,* l. I, n. 10, col. 673, et de cette conduite qu'il montre être la loi générale des choses humaines approuvée par la raison, voir col. 2254, saint Augustin il conclut qu'il est bien plus conforme encore à la raison de croire à Dieu, le maître de toutes choses, et à celui qui déclare que Dieu seul doit être honoré. *Ibid.,* n. 11, col. 676. « A la vérité si, dans l'histoire, un autre se présentait cemme l'envoyé de Dieu, il y aurait lieu à comparaison, mais Jésus est le seul. » *Ibid.,* l. VI, η. 11, col. 1306. D'ailleurs il est faux que les chrétiens croient sans preuves. « Il y a chez eux autant qu'ailleurs examen des dogmes, des prophéties, des Évangiles, etc. Demandez plutôt à ces foules qui se sont converties, si elles ont corrigé leurs mœurs sans avoir auparavant, à l'exception de quelques ignorants, examiné à fond les principes de la doctrine. » *Ibid.,* l. I, n. 9, col. 673. « Ce changement total de vie prouve d'ailleurs à lui seul que le médecin providentiel des âmes est intervenu. » *Ibid.* « Nous pouvons reprendre en notre faveur le mot de saint Paul : En rien vous n'avez cru témérairement. » *Ibid.,* l. VI, n. 10, col. 1303. Toute celte suite est une mise en œuvre parfaite du mouvement d'âme aboutissant au jugement prudentiel de crédibilité. En dehors de la démonstration par la confrontation avec la philosophie, dont Celse avoue l'efficacité (c'est celle qu'affectionnait Clément d'Alexandrie), la doctrine chrétienne a. selon Origène, « sa *démonstration propre,* à laquelle ne peut être comparée la dialectique grecque. C'est, comme dit l'apôtre, la manifestation de l'esprit et de la puissance, de l'esprit par les prophéties, de la puissance par les miracles, » *ibid.,* l. I, n. 2, col. 656; « surtout par le miracle de la victoire du christianisme malgré les persécutions. » *Ibid.,* n. 3. col. 661. Origène revient souvent sur les miracles et l'impossibilité d'attribuer ceux du Christ â la magie. *Ibid.,* l. I, n. 38,col. 733; n. 46, col.744; l. H. n.8, col. 806; n. 49, col. 873. « Faire rentrer une âme dans son corp.·· déjà fétide depuis quatre jours qu'elle l'avait quitté, voilà qui n'appartient à personne si ce nest à celui qui avait entendu le Père dire : Faisons l'homme à notre image el ressemblance... Et celte doctrine qui portail à l'amour du créateur selon la loi et les prophètes, qui réprimait les vices et formait les mœurs à la piété, que manifestait-elle d'autre à ses témoins, sinon qu'il était vraiment Fils de Dieu, celui qui faisait de telles choses. » *In Matlh.,* torn. xn. n. 3, *P. G.,* t. xm, col. 979. Autre texte : « Il faut remarquer, à l'adresse de ceux qui estiment que la divinité du Sauveur ne peut être fortement prouvée par l'Evangile de saint Matthieu..., que la connaissance de leurs pensées dont Jésus fait ici preuve n'est pas une chose humaine. Seul le Seigneur connaît les cœurs des hommes. » *In Matth.,* torn, xn, n. 6. *P. G.,* t. xm, coi. 989.

Mais Origène insiste su rloulsurle miracle intérieur de la conversion morale, *ibid.,* n. 48, col. 869; sur la supé-

riorité effective de la morale chrétienne sur la morale païenne, I. VII. n. 49, col. 1491. Tout en reconnaissant l'obscurité des prophéties, antérieurement surtout à leur accomplissement, l. i, n. 48, col. 749; l. VIII, n. II, col. 1436, il les déclare claires el convaincantes. *Ibid.,* n. 49-51. Pour lui, d'ailleurs, c'est la caractéristique de la divinité de prédire les choses futures, dont la prévision dépasse les forces humaines, et que leur événement fait juger l'œuvre du Saint-Esprit, I. VI, n. 10, col. 1305. On rencontre aussi, chez Origène, l'idée de la relativité des motifs de crédibilité : « Il faut leur répondre que les raisons qui invitent à la foi sont nombreuses, que parfois ceux que n'émeut point la démonstration par le miracle sont frappés par une autre, que Dieu a de nombreux moyens de faire admettre aux hommes, que le Dieu qui est au dessus de toute la création, a pris la nature humaine, » etc. *In Joa.,* tom. il, *P. (i.,* t. xtv, col. 170. Tout le passage est à lire. En réunissant cette doctrine de la relativité et des suppléances divines à celles concernant la préparation morale exigée, la force probante des motifs de crédibilité, la notion même de crédibilité extrinsèque relatée ci-dessus, on formerait un traité origéniste remarquablement complet et équilibré sur ce sujet.

Eusébe (j- 340) — L'occasion de la partie apologétique de son œuvre est «le reproche fait aux chrétiens de ne pas se servir de la raison, d'adhérer à ce qui leur agrée avec une foi inconsidérée, un assentiment fait de négligence et de témérité, de n'avoir aucune preuve certaine et évidente qui démontre la vérité de ce qu'ils promettent; c'est, disent-ils, en raison de cette foi, que ne critique et ne corrobore aucun examen rationnel, qu'on les appelle fidèles ». *Præpar. ev.,* l. I, c. i, *P. G.,* t. xxi, col. -26; cf. c. m, col. 29; *Denionsl. ev.,* l. I, c. i. *P. G.,* t. xxii, col. 21. Le but d'Eusèbe est de montrer que c'est là une calomnie, que la doctrine évangélique est en harmonie avec ce qu'il y a de meilleur dans les doctrines des gentils et les dépasse, en sorte qu'elle trouve en elles sa *préparation. Præpar. ev., ibid.* Il fera appel pour cela aux preuves très sages et très évidentes qu'ont données ses prédécesseurs, et aux commentaires des saintes Écritures par lesquels, « à l'instar des géomètres » — le mot est textuel — « ceux qui ont prêché depuis le commencement, ont démontré la parole de piété. » *Præpar. ev.,* l. I, c. ut. col. 32. II démontre que « ce n'est pas par une foi sans raison, μή ἀζ.όγω πιάνει, mais mùs par des motifs d'une grande sagesse el importance pratique, que les chrétiens ont embrassé la vraie piété». *Ibid.,* c. v, col. 44. Les preuves qu'Eusébe utilise sont les prophéties, les miracles du Christ, sa doctrine divine et pleine de piété, l'héroïsme de sa vie. le miracle de la réalisation de la prophétie concernant la propagation de sa doctrine. *Denionsl. ev.,* l. 1, c. 1, *P. G.,* t. xxii, col. 16 sq. ; cf. pour la mise en œuvre de ces arguments, *ibid.,* l. II-X, spécialement l. IX. D'ailleurs Eusèbe concède que, pour les ignorants, on se contente d'exciter en eux la foi, et de les instruire sommairement; « c'est là un procédé légitime, car tout en ce monde débute par la foi. » *Præpar. ev.,* l. 1, c. v, col. 44, 45; cf. l. XII, c. v, vu. Voir saint Augustin, col. 2253. Les Pères grecs, Justin, Ch inent d'Alexandrie, Origène et d'autres ont alfectionné le mot de démonstration. Mais nul ne l'a mis davantage en saillie qu'Eusébe qui en fait le titre de l'un de ses ouvrages. Il va jusqu'à négliger de nous informer des circonstances de grâce et de psychologie morale qui sont tout à l'entour de la preuve. Attitude bien grecque qui se tient entièrement dans l'objet.

Saint Basile (f 379). — « Que la foi précédé tout discours sur Dieu : la foi, non la démonstration..., la foi que n'engendrent pas des raisonnements mathématiques, mais l'œuvre du Saint-Esprit. *In nomine lésa Christi Xazareni, surge et ambula :* cette parole était suivie d'un ell'ct du Saint-Esprit. Par ce miracle la divinité du Eils unique était admise par les témoins. Qu'esl-ce qui force davantage l'assentiment, dis-moi, d'un raisonnement bien lié, ou d'un miracle évident et qui dépasse toute puissance humaine?» *Hom. in Ps.* c.w, *P. G.,* t. xxx. col. 104. Nous n'avons rencontré sur notre sujet dans les œuvres du saint docteur que ce passage d'un sermon regardé comme authentique. Bardenhewer, *Patrologie,* 1901, p. 242. Le miracle y apparait comme une signature divine, mise au bas de l'affirmation de l'apôtre, et qui contresigne son contenu. Puisque, d antre part, ce contenu est déclaré inaccessible à la démonstration rationnelle, c'est bien sa crédibilité extrinsèque que prouve le miracle.

Saint Jean Chrysostome (ÿ 407). — a) Il affirme énergiquement l'indépendance de la foi vis-à-vis de la raison. *In l Cor.,* homil. tv, *P. G.,* t. l.xi, col. 31-36. II reconnaît l'impuissance de la raison pour comprendre les mystères. *De incomprehensibili bei natura,* n. 2, *P. G.,* t. xlviii, col. 710; *Exposit. in Ps. cxv, P. G.,* t. t.v, col. 321-323. II ne néglige pas l'importance des dispositions morales : *Generatio ista signum quœril.* « Il a pitié d'eux comme de malades incurables, d'eux qui. après une telle démonstration de sa puissance, viennent le tenter. Car ils ne s'approchaient pas pour croire mais pour le prendre en défaut. S'ils étaient venus pour croire, il leur eût donné des miracles. *In Matlh.,* homil. lui, n. 2, *P. G.,* t. lviii. col. 528. Cf. *In Act. apost.,* homil. xix. n. 4, *P. G.,* t. t.x. col. 154.

b) Cependant Jean Chrysostome regarde comme indispensable une vue claire de la crédibilité rationnelle. L'homélie IX' sur les Actes des apôtres contient un r-- sutné de la prédication apologétique de saint Pierre, n. 2. où se trouve mise en œuvre d'une manière remarquable l'idée de la crédibilité. *P. G.,* t. lx, col. 77. Cf. homil. xxiii, col. 179. On trouvera d'autres textes : *In Joa.,* homil. lviii, P. *G.,* I. lix, col. 318; *In Art. apost.,* homil. xm, n. 2, P. *G.,* t. lx, col. 107; *In Joa.,* homil. XL, n. l sq., P. *G.,* t. lix, col. 230 sq.

e) Les miracles sont, pour saint Jean Chrysostome. des motifs efficaces de crédibilité. Textes: « Le Christ a fait des miracles, alin que paraissant ainsi *digne de foi,* αξιὀπιστο;, et attirant à soi. il introduisit la vertu dans le monde. » *In Matth.,* homil. xlvii, n. 4, P. *G.,* t. lviii, col. 480. « La demonstration des miracles te conduit à la connaissance de la foi. » *In princip. Act.,* homil. iv. P. *G.,* t. Ll, col. 106. Cf. *In Matth.,* homil. xxxvi, P. *G.,* t. lvii, col. 415; *In Joa.,* homil. ι.χιν, P. *G.,* t. lix, col. 358. « Le livre des Actes est principalement une *démonstration* de la résurrection; celle-ci une fois crue, le reste va de soi. » *In Act. apost.,* homil. i. *P. G.,* I. lx, col. 16.

Saint Jean Chrysostome va jusqu'à dire que les miracles ont été *nécessaires* pour les incrédules : « Comment l'aurait-on reconnu pour ce qu'il était sans les miracles? La dignité de sa doctrine, la prophétie, le iniracb étaient autant d'insinuations adressées, pour leur fair-examiner ses actes, aux âmes des auditeurs, âmes ainsi acquises d'avance. » *In Joa.,* homil. xxiti, P. *G.,* t. lix. col. 139. « Nous n'avons pas besoin de vision, la foi tenant lieu de tout; car les miracles sont donnés non pour les fidèles, mais pour les incrédules. » *In Matth.,* homil. xu, t. lvii. col. 205.

Les miracles ont été pleinement vérifiables : - Démarqué comme Pierre lient à des témoins oculair s. malgré la venue du Saint-Esprit... : *Témoin de la* s. *reclion.* Car celui-là était plus *digne de foi* qui pou. ut dire : celui qui mangeait, buvait et a été crucifié, c'est lui qui est ressuscité. » *In Act. apost-,* homil. ni. t 3. P. *G.,* t. l.x. col. 38. Cf. *In Matlh.,* homil. xxix. G . t. lvii, col. 360; *Sur saint Babylas,* etc., n. 3, 4. P. *G.,*

t. !.. col. 588*539; *In Joa.,* homil. txxxvn. G., t. i.ix, col. 473.

Conclusion îles textes sur les miracles : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, admirable qu'il était par ses préceptes non moins que par ses miracles, est justement adoré et cru Die u. » *Sur saint Dabylas,* etc., n. 2, P. G., t. L, col. 535.

d) L'argument tiré des prophéties conclut chez lui de la manière classique : « Comment oses-tu demeurer incrédule, après de pareilles démonstrations de sa puissance, voyant d'une part les choses annoncées si longtemps d'avance, d'autre part leur réalisation parfaite, sans rien d'omis? Ce ne sont pas là de nos inventions : nos témoins sont ceux qui ont reçu et conservé ces livres, nos ennemis. » *Que le Christ est Dieu,* η. Il, P. G., t. χι,νιιι, col. 828.

e) Le grand miracle est d'ailleurs celui de la conversion du monde : « Quelles sont donc les choses qu'un païen est obligé d'avouer, qu'il ne peut nier? — Que le Christ ait fondé la race des chrétiens : il ne niera pas qu'il a établi les Églises à travers le monde. C'est de là que nous tirerons la démonstration de sa puissance, il nous montrerons qu'il est vraiment Dieu. Ce n'est pas le fait d'un pur homme, dirons-nous, d'envahir un tel globe, terre et mer, en si peu de temps, d'appeler à une telle vie des hommes accoulumésà des inouirs absurdes, adonnés à une telle perversité... » *Que le Christ est Dieu,* n. 1, P. G'., t. xi.vm. col. 814. Cf. *In Act. apost.,* homil. i, n. 4, P. G., t. i.x, col. 19.

/) « Tout se tient dans l'œuvre de Dieu, prophéties, miracles,établissement du christianisme, etc., et c'est la loi qui le fait voir, et c'est encore ici une contre-épreuve de vérité. On reprochait à la foi de n'être pas une chose apodictiquement démontrable, bien plus, d'être une tromperie. Paul répond que c'est par la foi que se font les grandes choses, non par les raisonnements. Comment cela? Par la foi, dit-il, nous avons l'intelligence de l'organisation des siècles par la parole de Dieu, le visible sortant de l'invisible. » *hi Epist. ad Ileb.,* c. xi, homil. xxii. P. *G.,* t. i.xin, col. 154.

Saint Cyrille d'Alexandrie (y 444). — Il utilise ordinairement les miracles d'une manière spéciale, non comme preuve de la crédibilité de la doctrine, mais comme preuve directe de la divinité de la cause qui les produit. Saint Thomas a relevé cette modalité, déjà rencontrée chez Mélilon de Sardes, de la preuve de saint Cyrille. Dans l'article où il prouve que les miracles du Christ suffisaient à établir sa divinité : *Secundo, propter modum miracula faciendi : quia scilicet quasi ex propria potestate miracula faciebat...Per quod ostenaitur, sicut Cyritius dicit, quod non accipiebat alienam uirlulem, sed cum esset naturaliter Deus, propriam virtutem stiper infirmos ostendebat et propter hoc innumerabilia miracula faciebat. Sum. theol.,* 111", q. xi.m, a. 4. Cf. S. Cyrille, *In Luc.,VI,* 19, P. G., I. i.xxn,col.587.

On trouve nombre de textes de même note dans les fragments sur Matthieu et Luc. Mais c'est dans le commentaire sur l'Evangile de saint Jean, source de celte doctrine, que se trouvent les plus significatifs : « Le Christ ne rejette pas le témoignage de Jean..., mais ayant affaire à l'obstination des Juifs, il passe à de plus fortes preuves et se manifeste plus clairement que par la voix d'un homme, par la puissance naturellement réservée à Dieu et l'éclat de ses miracles..., » *In Joa.,* v. 34, I. Il, P. *G.,* t. i.xxm, col. 397; même idée, v, 36, 37. l. 111, col. 408; et, de plus : « Voici de quelle manière j'e-.time que cela prouve. S'il fait les œuvres du Père, si. ce qui convient au seul Père, il le fait par sa propre puissance, n'esl-il pas manifeste qu'ils sont identiques en nature? » *P. G.,* I. i.xxm, col. 409. Cf. *In Joa.,* x, 33, l. VI, col. 1003; xv, 24, I. X, tj Θαυματουργοντι, P. G., t. i.xxiv, col. 416; *In Joa.,* xiv, 8, 10, 11, l. IX, col. 204, 214, 216.

Même idée dans l'ouvrage contre Julien. « Nous avons vu le Eils, comme un homme parmi les hommes, invisible avec le Père selon sa nature divine; visible cependant aux esprits dans son unité avec le Père, par sa divinité et la grandeur de ses œuvres : car il accomplissaità même des miracles divins. » *Cont. Jul.,* l. X, *P. G.,* t. i.xxvi, col. 1016. — A signaler, pour être complet, dans ce même I. X, col. 1054, l'exigence d'un signe par l'interlocuteur Julien pour prouver la vérité énoncée. La réponse de Cyrille n'est pas favorable à celte exigence, ce qui tient sans doute à ce que le signe dont il est ici question veut être tiré des divinations païennes. Cyrille se rejette d'abord sur ce que la connaissance de la vérité suit la foi. col. 1056; mais plus loin, il argue des témoignages des prophètes plus convaincants que les aruspices, col. 1057 ; ce qui, même en ce passage, montre qu'il tient pour la preuve de la foi par ces signes.

Théodoret (·[· 458). — Sa *Thérapeutique des maladies des Grecs* met d'abord en lumière le caractère indépendant de la foi. La foi est l'œil qui regarde les choses divines, *Serm.,* t, P. G., t. i.xxxm, col. 811: « elle est l'adhésion volontaire de l'âme; elle ne peut pas plus se passer de la connaissance que la connaissance ne peut se passer de la foi. » *Ibid.,* col. 815-818. La foi précède, la gnose suit, col. 822 : « Ce que l'aimant est au fer, la parole divine l'est à lame du fidèle.» *Serm.,* v, col. 923. « Si les pythagoriciens donnaient pour toute preuve : le maître l'a dil, combien plus devons nous écouter Dieu, *Serm.,* t, col. 806; si Platon exigeait la foi sans preuve à des fables obscènes, il est bien plus juste de croire les apôtres et les prophètes que ne disent rien de fabuleux ni d'incroyable mais des choses dignes de Dieu, saintes et salutaires, » col. 807. Suit le thème fondamental de l'ouvrage : Ce qui empêche les Grecs de voir, ce sont des *maladies,* l'arrogance, l'aveuglement, etc. — Mais, comme les Grecs reprochent aux croyants leur crédulité, prol., col. 784, et de n'apporter aucune démonstration de leurs dogmes, il faut, pour les guérir, réfuter cette calomnie et prouver nos paroles par des faits, col. 806. C'est poser la question apologétique. Ces faits sont : d'abord les enseignements des philosophes eux-mêmes qui, « dépouillés de ce qu'ils ont de nuisible, préparent la foi, » col. 824-825 : puis ce sont les motifs de crédibilité : la supériorité morale du christianisme, la vie des chrétiens et spécialement des moines, l'efficacité de la doctrine chrétienne comparée à la stérilité des philosophies, *Serm.,* ni. col. 892; v. col. 951; xn, col. 1132; la conversion du inonde obtenue avec une pauvreté admirable de moyens, *Serm.,* v, col. 948; VI, col. 988; vin, col. 1009; ix, col. 1044; l'impuissance des lois persécutrices pour arrêter l'Évangile, *Serm.,* ix, col. 1041-1045, et la toute-puissance des lois de simples pêcheurs. Τοσαύτην εἰργάσαντο τῶν ἐθῶν μεταβολὴν τῶν ἁλιεων οἱ νόμοι. *Serm.,* IX. col. 1047. Enfin, l'accomplissement des prophéties que l'auteur résume avec force. *Serm.,* vi, col. 989. La preuve de la crédibilité rationnelle se présente donc chez Théodoret, à l'encontre de ce qui existe chez Eusèbe, plutôt comme destinée à guérir une faculté originellement faite pour voir et à réfuter des calomnies des païens que comme une démonstration. C'est là sa note originale.

Saint Jean Damascène (y 750). — La synthèse dogmatique le préoccupe plus que l'apologétique. Je n'ai rencontré qu'un passage qui s'y rattache, mais il est parfait: ce n'est pas parce qu'ils prêchaient et enseignaient que le Christel Moïse étaient *dignes de foi,* car Mahomet serait lui aussi digne de foi, puisqu'il a enseigné et prêché. Ecoute ce qui a fondé la crédibilité de l'un et de l'autre. Quand Moïse lut envoyé par Dieu, il lui répliqua : Je vais, mais ils me diront : Dieu ne t'a pas apparu et il ne t'a pas envoyé, etc. Voir la suite plus

haut, col. 2236. Exod., ıv, I. Moïse ayant été envoyé en cette manière lit ainsi, et à cause de ses actions on eut foi à ses paroles... Le Christ vint à son tour et prouva qu'il était envoyé par Dieu, se rendant digne de foi non seulement par le témoignage de la prophétie de Moïse, mais par des signes, des prodiges, des miracles variés. *Disputatio chrisliani el Saraceni, ex Theodori Abuearæ concertationibus, ex ore Joannis Damasceni, P. G.,* t. xciv, col. 1595.

2« *Les Pères latins.* — Helativement aux causes divines, el aux dispositions subjectives, prière, vertus morales, etc., qui encadrent la recherche de la crédibilité, nous trouvons des *Indices* assez complets à la fin de la Patrologie latine. *Index de virtutibus, P. L.,* t. CCXX. col. 590 sq., ce qui n'existe pas pour la Patrologie grecque. D'ailleurs, pour la littérature apologétique des Pères, M. .Iules Martin, *Apologétique traditionnelle,* 3 vol., Paris, 1905, a traité copieusement, et même trop exclusivement, nous semble-t-il, ce point de vue. On trouvera dans cet ouvrage et au mot Foi les textes des apologistes afférents. Nous ne nous occuperons de cet aspect complémentaire du problème de la crédibilité que chez les Pères théologiens et surtout chez saint Augustin, où il a une importance si exceptionnelle que la séparation est difficile et serait préjudiciable.

Tertullien (243). — Ce serait une erreur que de regardin' le texte connu de Tertullien : *El mortuus est Filius Dei : prorsus credibile est quia ineptum, De carne Christi,* c. v, *P. L.,* t. Il, col. 761, comme l'expression totale de sa pensée touchant la crédibilité. D'abord, il est manifeste que ces paroles sont, en ce passage, une réminiscence du *Stulta mundi elegit,* cf. *ibid.,* c. ıv, et donc doivent s'entendre avec les modérations que comporte l'exégèse de tout paradoxe. Puis, ce n'est pas tant pour l'ineptie en général que Tertullien réclame la foi; c'est pour la vérité de la chair du Christ, et cela à cause de l'utilité de cette croyance. Voir le contexte. Cf. *inepta, attamen utilia, si quidem meliores, fieri coguntur. Apologet.,* c. xi.ix,/'. t. t, coi. 528. En réalité, comme le conclut d'une enquête approfondie M. Adhémar d'Alès, dans la pensée de Tertullien, l'adhésion à la religion chrétienne est un acte éminemment raisonnable. *La théologie de Tertullien,* c. t. S 5, Paris, 1905, p. 33. Sans doute, la foi a, selon lui, un objet incompréhensible et connu de Dieu seul. *Apologet., c.* xvn. Elle est un don qu'on peut repousser. *De patientia,* c. ni, *P. L.,* t. i. col. 1254. Pour y croire, il faut écouler les hommes inondés de l'Esprit divin que Dieu a envoyés pour prêcher le Dieu unique. *Apologet.,* c. xvm, *P. J..,* t. i. col. 377 sq. Mais leur témoignage est corroboré par les prophéties. *Idoneum, opinor, testimonium divinitatis, veritas divinationis. Apologet., c.* xix, *P. L.,* t. I, col. 391. Les miracles, à leur tour, prouvent la divinité du Christ. *Virtutes spiritum Dei, passicnes carnem hominis,probaverunt. De carne Christi,* c. v, *P. L.,* t. n, coi. 762; *Apologet., c.* xxvi, *P. L.,* t. i, coi. 400. Le témoignage des démons les appuie. *Apologet.,* c. xxi-xxm, col. 403 sq. Les mœurs des chrétiens et leur martyre témoignent dans le même sens. *Apologet.,* c. xxxix.col. 468; c. χι,ιχ,ι., col.528sq. Cf. d'Alès, *loc. cit.;* Tunnel, *Tertullien,* Paris, 1905, p. 1-42. Le témoignage divin a d'ailleurs comme des anticipations dans le *testimonium animæ naturaliter christianæ. Apologet.,* c. xvn, col. 377. Ce témoignage ne porte pas sur les dogmes surnaturels proprement dits, ni sur les points historiques du dogme, mais seulement sur les vérités que la raison peut atteindre ou le cœur plus ou moins vaguement désirer. C'est dans ces limites qu'a lieu la coïncidence. Si on lit sous le bénéfice de cette remarque le *De testimonio, P. L.,* t. i, col. 607, on se convaincra que la pensée de Tertullien n'a rien de spécifiquement commun avec *VApologélique* par la méthode d'immanence qui prétend aboutir >u christianisme intégral, quoi qu'en pense M. Tunnel, *Tertullien,* p. 29. C'est une prélace.dit justement Adhémar d'Alès, p. 3. C'est une invitation à faire le premier pas. mais il faut ensuite, pour spécifier la foi surnaturelle, la connaissance de son objet *propre,* la vérité révélée, et la manifestation du témoignage divin qui seule peut déterminer la crédibilité de telle ou telle assertion.

Saint Cyprien (-|-258). — Il regarde l'accomplissement des prophéties par le Christ comme un moyen adéquat de le faire reconnaître pour ce qu'il est et déclare utile pour former les premiers linéaments de la foi la lecture du livre où il narre cet accomplissement. *Testimoniorum liber,* prolog., *P. L.,* I. tv, col. 677. Tout le L II est la mise en œuvre de ce programme. Cf. *Liber de idolorum vanitate,* η. II. 14. Une reconnaissance du Christ par la constatation de la réalisation des prophéties, ordonnée *ad prima fidei lineamenta formanda,* c'est bien la description d'une connaissance de la crédibilité de son mystère, *Christi sacramentum.* A la preuve par la prophétie s'ajoute la preuve par la résurrection du Christ, *ut vim divinæ majestatis ostenderet. De idolorum vanitate,* η. 14. La preuve par le témoignage du martyr, *qui veritatis testis esl,* a peut-être inspiré le mot de Pascal sur les témoins qui se font égorger. *Dolor, qui veritatis testis est, admovetur, ut Christus Dei Filius, qui hominibus ad vitam datus creditur, non tam præconio vocis, sed el passionis testimonio praedicaretur. De idolorum vanitate,* n. 15, *P. L.,* t. iv, coi. 582.

Ce texte nous ouvre les perspectives documentaires des *Actes des martyrs,* où nous trouverions épars de nombreux éléments en rapport avec la notion de crédibilité. Nous ne pouvons qu'indiquer le filon, sans entreprendre de l'exploiter. Cf. dom Leclercq, *Les martyrs,* Paris, 1903. En ce moment même une controverse est ouverte sur la portée de ce témoignage pour ta crédibilité. Cf. Labertlionnière dans *les Annales de philosophie chrétienne,* septembre 1906. Voir Martyrs.

Lactance(325). — Que Laclance mérite tout le dédain irrité dont l'accable M. .I. Martin, *L'apologétique traditionnelle,* Paris, 1905, I. I, p. 227 sq., 281, ce n'est pas le lieu de l'examiner. Sa notion de la crédibilité est la notion traditionnelle : *ad veram nobis religionem sapienliamque veniendum esl, quoniam est, ut docebo utrumque conjunctum; ut eam vel argumentis, vel idoneis testibus asseramus el stultitiam... ut nullam penes nos, sic totam penes ipsos esse doceamus, hi'. insl.,* I. III. c. xxx. *P. L.,* t. vi, coi. 446. La disjunctive *vel argumentis vel idoneis testibus* convient fort bien aux deux sortes de vérités, vérités philosophiques -t mystères révélés, qui intègrent l'objet de foi. I.'idonéit- du témoignage du Christ est établie par les miracles et les prophéties : *Disce igitur si quid libi cordis esl, mm solum idcirco a nobis Deum creditum Christum quia mirabilia fecit;* cf. *ibid.,* I. IV, c. xv. coi. 491 ; *sed quia vidimus in eo esse omnia quæ nobis annuntiata sunt vaticinio prophetarum. Fecit mirabilia : magum putassemus... sinon illa ipsa factyrum Christum prophétie omnes uno spiritu prtedicassent,* etc. *Div. instil.,* l. V, c. m. *P. L.,* I. vi, coi. 561 ; cf. L IV, c. x, xi, coi. 470, 476. A ces preuves de fond, Lactance ajoute l'héroïsme des martyrs, le miracle de la conversion du monde, la réfutation des fausses religions et des faus-es philosophies. Pour les références de ces titres, cf. J. Martin, *loc. cit.*

Arnobe (327). — Arnobe a vigoureusement exprim l'idée de la crédibilité extrinsèque : le miracle a y. ir but : *ut homines duri atque increduli scirent ., esse quod spondebatur falsum, a)* Le miracle s'adresse aux incrédules; *b)* il produit en eux une connais- nce rationnelle vraie, *scirent;* c) dont l'objet est la non-fausseté d'une assertion. C'est complet. *Adi. gent.,* l. I,

n. 47, *P. L.*. t. v, col. 779; cf. n. 42, col. 772; n. 45,46, col. 775-779; l. 11. n. 11. col. 826; n. 34, col. 863. Il s'est posé le problème de la vérification des miracles anciens et l'a résolu par l'autorité de la tradition historique : *Sed non creditis gesta liæc. Sed qui ea conspicati sunt fieri... lestes optimi, cerlissimique auctores, et crediderunt hæc ipsi, el credenda posteris nobis haud exilibus eum approbationibus tradiderunt,* etc. *Instil.,* I. I, η. 54; cf. η. 55. *P. L.,* t. v, col. 792-793.

Si saint Augustin qui a un mot approchant : *veracissimis libris,* ne fait jamais appel à l'autorité historique des Évangiles pour prouver l'existence des miracles, Tunnel, *Histoire de la théologie positive,* l. I. c. I, p. 12. telle n'est pas l'idée d'Arnobe : témoins oculaires et excellents, historiens très sûrs, qui ont cru eux-mêmes sincèrement, et ont transmis leurs preuves, rien ne manque dans ce texte pour parfaire le concept de la tradition historique. Ceux qui de nos jours procèdent par cette voie pour atteindre la crédibilité rationnelle peuvent donc se réclamer tout au moins d'Arnobe.

Saint Hilaire (366). — L'Index des œuvres de saint Hilaire, *P. L.,* t. x, col. 953 sq., nous offre les éléments d'un traité complet de la foi. L'auteur insiste sur son caractère de don, sa liberté, son indépendance vis-à-vis de la raison. La foi précède la raison; elle peut demander cependant la démonstration de la chose crue. Il s'agit dans ces deux affirmations de la raison théologique. L'œuvre spéciale d'Hilaire ne comportait pas une étude de la crédibilité. Cependant il est facile de reconnaître qu'il professait la doctrine commune sur l'évidence rationnelle de la crédibilité. H fait appel aux miracles pour justifier la foi en la naissance du Eils du Dieu. *Volens itaque Filius nativitatis suie fidem facere, factorum suorum nobis posuit exemplum... cum aqua fit vinum, cum quinque panes saturatis quinque millibus virorum... Habueras in exemplo operationum, ut crederes Deum efficere posse, quorum intelligere efficientiam non possis. De Trinitate,* I. 111, n. 18, cf. 20, *P. L.,* t. x, col. 86. II prélude au célébré dicton de Richard de Saint-Victor, en rejetant sur Dieu, s'il se trompe, l'erreur de sa foi : *Quid me miserum de te fefellisti... Decepit me post rubri maris divisionem gloria descendentis de monte Moysi... Huic ego de te verbis tuis credidi. Perdidit me repertus secundum cor tuum David. De Trinitate,* l. VI, n. 20, col. 172. A propos du texte : *Tanto tempore vobiscum sum ; et non nostis me, Philippe,* il se demande sur quoi est fondé le reproche du Sauveur, et il répond : *Cum enim va quæ gereret propria Deo essent, calcare undas, jubere ventis, ininlellecla demutatione vini, incrementoque panum cum gestorum fide gerere, fugare domiones..., vitam mortuis reddere, et hæc agere carnalem et Dei se Filium inter ista profitentem, hinc querelle omnis orta conquestio est- De Trinitate,* I. VII, n, 36, col. 230. On remarquera la mise en relation du témoignage avec le miracle : *Dei se Filium inter isla profitentem,* qui développe la notion très précise du verum *credibile ex testimonio miraculis confirmato.* - Le commentaire sur les Psaumes est d'un bout à l'autre une argumentation en faveur de la divinité du Christ tirée des prophéties. La foi en l'avènement du Messie dans le Christ est selon saint Hilaire la clef même de l'intelligence des Psaumes. *In hbr. Ps.,* prolog., n. 5. 6. *P. L.,* t. tx, col. 235 sq.

Saint Ambroise (~ 397). — Il revendiqué énergiquement l'indépendance de la foi vis-à-vis des arguments philosophiques : *Aufer hinc argumenta ubi fides quaeritur,* etc. *De fide,* I. l. c. xm, *P. L.,* t. xvi, col. 548. Il ne veut pas. dans l'acte de foi. que l'on demande raison de sa foi au Seigneur : *Etenim quam indignum ut humanis testimoniis de alio credamus, Dei oraculis de se non credamus. De Abraham,* l. 1, c. in. n. 21. *P. L.,* t. xiv, col. 428. Mais, cette affirmation faite de la foi d'autorité, le saint docteur admet, pour ceux qui n'en sont point encore là, une intelligence préliminaire, basée spécialement sur les miracles : *Intellectus ergo datus est etiam his qui perfectam sapientiam non haberent, dum muli loquuntur, mortui ressuscitante)·. His enim signis intellectum est ab his qui rudes erant et adhuc quasi in cunabulis fidei constituti, ut erat populus nationum, ipse venisse qui exspectabatur. In Ps. cxvm,* sect, xvn, n. 8, *P. L.,* t. xv, col. 1443. Cette preuve a la portée d'une manifestalion évidente : *Dominus autem salvos volens facere peccatores, et occultorum cognitione Deum se esse demonstrat, et admiratione factorum... In Luc.,* I. V, n. 12, cf. 13-15, *P. L.,* t. xv, col. 1639. Elle est caractéristique de 1'Evangile : *Interrogatus de se, non verbo aliquo, sed factis se esse signavit. Ile, inquit, nuntiate Joanni, quæ audistis et vidistis ; cæci vident... Ergo non humanae ista set! divinae virtutis insignia sunt, cæcis perpetuae nodis tenebras aperire,* etc. *Hæc, ante Evangelium, vel rara vel nulla. In Luc.,* I. V, n. 99 sq., *P. L.,* I. xv, col. 1663. Et l'on est un impie quand on s'y soustrait : A'os *vero impii, qui divinitatis fidem, miraculis operum colligendam, contemplatione corporis negabamus. In Luc.,* L IV. n. 45, *P. L.,* t. xv, col. 1626. C'est la part faite aux dispositions morales. Et c'est bien le témoignage divin qui est directement l'objet de la preuve par le miracle: *.Von interfuimus cum a Patre Dei Filius nasceretur : sed interfuimus cum a Patre Dei Filius diceretur. Si Deo non credimus, cui credimus? Omnia enim quæ credimus, vel visu credimus vel auditu : visus sæ/æ fallitur, auditus in fide. est. An asserentis persona discutitur? Si viri boni dicerent, nefas putaremus non credere; Deus asserit, probat Filius, refugiens sol fatetur, tremens terra testatur. In Luc.,* L IV, n. 71, *P. L.,* t. xv, col. 1654. La crédibilité en résulte : *Testis doctrinæ virtus est, ut quia quad praedicatur, incredibile mundoesl, gestis fieret credibile. In Epist. ad Hani.,* c. t, *P. L.,* t. xvn. col. 50. On ne peut rendre en termes plus exacls la notion de crédibilité rationnelle extrinsèque. A rapprocher ce passage de l'Ambrosiaster : *Manifestum est quia semper in Deo est veritas, hoc esl : Amen, mani/estata per Christum, post, per apostolos prædicata ad gloriam Dei, signorum virtutibus testimonium perhibentibus vera esse, quæ promisit Deus per Christum Dominum nostrum. In Epist. II ad Cor.,* c. t, 20, *P. L.,* t. xvn, col. 280.

Saint Jérôme (f 420). — Il n'a pas de théorie sur les rapports de la foi et de la raison : c'est un témoin d'autant plus impartial et plus objectif des idées courantes de son temps. H lui échappe, dans ses commentaires, des vues qui reproduisent la doctrine commune de la crédibilié extrinsèque. ll paraphrase ainsi le texte d'Isaïe : *Quæ prima fuerunt, ecce venerunt,* XLll, 9, *Quæ loculus sum, quæ per Moysen prophetasque pollicitus sum, universa completa sunt. Hunc auleni annuntio vobis Evangelium, vocationem gentium, passionem Christi, novitatem fidei : ut quomodo priora cernitis rebus expleta, sic et ea quæ nunc polliceor credatis esse ventura. In Is.,* I. XII, c. l.n, *P. L.,* I. xxiv. col. 423. C'est la crédibilité prouvée par l'accomplissement des prophéties. Ailleurs il la prouve par les miracles : *Eeque enim potuissent omnes gentes in tam brevi tempore credere nisi signorum miraculis fides eorum esset quodammodo extorta. In Is.,* I. XVIII, c. l.xvt, *P. L.,* t. xxiv, col. 650. A l'appui, plusieurs brèves remarques du commentaire sur saint Matthieu : *ut per virtutem miraculi prælerilus apud audientes sermo firmetur. In Matth.,* vin, I, *P. L.,* t. xxvi, col. 50. — *Ostende te sacerdotibus... ut mundatum videntes leprosum, aut crede· eut Salvato· i, aut non crederent. Si crederent,*

salvarentur; si non crederent, inexcusabiles forent. Ibid., coi. 51 ; cf. *ibid.,* c. ιχ, 3-6, coi. 55. — *Arguit in hoc loco Porphyrius el Julianus... stultitiam eorum qui slatim secuti sint Salvatorem, quasi irrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti, cum tantos virtutes, tanlaque signa præcesserunl, quæ apostolos antequam crederent, vidisse non dubium est. In Maith.,* l. 1, c. ix, 9, *P. L.,* t. xxvi, coi. 56. C'est la crédibilité rationnelle dans les termes mêmes, comme le montrent les expressions : *quodammodo extorta; inexcusabiles forent; irrationabiliter; quæ apostolos, antequam crederent, vidisse.*

Saint Augustin (f 430). — *a)* Il nous a retracé luiméme le chemin qu'a suivi son esprit dans l'acquisition de la notion de crédibilité. Il vient de loin, car, au début, sa disposition mentale est de n'admettre que des certitudes équivalentes aux mathématiques : *Quod septem et tria decem sint. Confess.,* l. VI, c. ιν, η. 6, *P. L.,* t. xxxn, col. 722. Mais bientôt il remarque à combien de choses il croit qu'il ne voit pas : *quæ nisi crederentur omnino in hac vita nihil ageremus, ibid.,* c. V, η. I; de là, passant aux Livres saints, il demeure persuadé que ce ne sont pas ceux qui croient à ces livres reçus dans toutes les nations qu'il faut blâmer, mais plutôt ceux qui n'y croient pas. *Ibid.,* n. 7 Car, il n'a jamais douté que Dieu s'occupât des choses humaines et. parlant, il en vient à croire que Dieu n'aurait pas accordé une telle autorité aux saintes Lettres s'il n'avait voulu qu'on crût à lui par elles. *Ibid.,* n. 8. D'ailleurs, ayant entendu les explications, selon le sens spirituel, de saint Ambroise, il rapportait à des sens mystérieux les absurdités qui le choquaient, *eoque mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu, et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret, c.* v, n. 8. Dieu et l'exemple de Victorious et de saint Antoine tirent le reste. l. VIII, c. H-vu. On le voit, la genèse de la foi chez, saint Augustin a pour intermédiaire un motif de crédibilité bien accusé, la foi du genre humain, œuvre de la providence divine; son objet est le mystère divin incompréhensible en soi bien que non contredit par la raison. Ce sont les lignes de fond sur lesquelles bâtiront ses œuvres.

b) Saint Augustin a beaucoup insisté sur ceci que la foi divine est l'acte initial, que l'intelligence n'intervient qu'ensuite. Trois espèces de *credibilia* selon lui : *alia quæ semper creduntur et nunquam intelliguntur,* ce sont les vérités de pur témoignage, par xemple, les faits historiques; *alia quæ, mox ut creduntur, intelliguntur,* ce sont les vérités rationnelles; *tertium, quæ primo creduntur, et postea intelliguntur,* ce sont les vérités de la foi, qui ne peuvent être entendues que par les cœurs purs. *De LXXXltl quæslionibi s,* q. xi.m, *P. L.,* t. XL, col. 3t. Cf. *Crede ut inlelligas,* serm. xt.iv, n. 4, 7, *P. L.,* t. xxxvm, col. 255, 257; *Crede quod nondum vides,* serm. i.xxxvm. n. 4, *L.,* t. xxxvm. col. 541, etc. Mais dans ces textes et d'autres il ne s'agit que de l'intelligence intérieure de l'objet de foi due à la comtemplation mystique et à l'élude théologique. C'est â cette intelligence postérieure à la foi que se rapporte cette formule imitée par saint Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. I, a. 1, ad 3um, *habet amque fidei oculos suos quibus quodammodo videt ierunt esse quod nondum videt. Epist.,* cxx, n. 8, *P. L.,* t. xxxiii, coi. 456. Voir le contexte n. 7, 8, et n. 2. ligne 8, avec son commentaire col. 463, note I; cf. la lettre précédente de Consentius à saint Augustin. « xix, n. 6. Un autre texte, utilisé par Arnaud et Nicole, *Logique de Port-Royal,* l. IV, c. xn, et par Havet, à l'appui d'une pensée de Pascal, a. 13. n. 2, note; cf. Augustin *[Saint},* t. i, col. 2337 : *procul dubio quanlulacumque ratio quæ hoc persuadet ipsa antecedit fidem,* η. 3, *P. L.,* t. xxxm, coi. 453, si l'on a égard au contexte, ne parle pas formellement de la crédibilité. Cf. *Episl.,* cxx, n. 4, § *quoniam* si *a me infidelis, P. L.,* t. xxxm, col. 454. Plus clair : *nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. De pried. sanet.,* c. n, n. 5, *P. L.,* t. xlv. coi. 963. C'est l'origine du *non crederet nisi videret esse credendum* de saint Thomas.

c) Les deux ouvrages qui mettent en lumière la pensée de saint Augustin sur ce sujet sont le traité *De fide rerum quæ non videntur, P. L.,* t. xl, col. 471, et la lettre cxlviii ou *Liber de videndo Deo, P. L.,* t. xxxm. col. 596. La question est posée sur son véritable aspect, l'aspect prudentiel, et est résolue par la notion d'une vérité extrinsèque, dès le début du premier de ces livres : *Nos ergo ad hos refellendos qui prudenter sibi videntur nolle credere quod videre non possunt, etsi non valemus humanis aspectibus monstrare divina quæ credimus, tamen humanis mentibus etiam illa quæ non videntur credenda esse monstramus,* n. 1. Il le montre en effet par deux arguments, le premier tiré de l'impossibilité de se passer de la foi, n. 4; voir col. 2253; le second tiré des indices visibles qui manifestent l'autorité du magistère de l'Église, n. 5, col. 174. Le principal est l'accomplissement des prophéties, n. 7, col. 176, spécialement dans le miracle de la conversion du monde. *Ibid.,* et n. 10, col. 179. Leur ancienneté est garantie par les Juifs.

Le *Liber de videndo Deo* n'a pas. à vrai dire, de rapport direct avec la crédibilité. Saint Augustin se propose d'enseigner à être bon juge des écrits, y compris des siens, lorsqu'ils concernent des choses qui échappent aux sens, de peurqu'on ne croie téméráirement ce qui n'est ni évident, ni confirmé par les Écritures canoniques, n. 5, *P. L.,* t. xxxm, col. 599. La règle qu'il donne est celle-ci : *Creduntur ergo illa quæ absunt a sensibus nostris si videtur idoneum quod eis testimonium perhibetur,* n. 7, coi. 599. Il n'est pus douteux que ce témoignage idoine ne soit au premier chef celui des Ecritures canoniques, cf. n. 5, 9. C'est donc ici une simple règle de lieux théologiques, que saint Augustin applique â la question *De ridendo Deo* à partir du c. v, n. 12. Mais de nombreux théologiens, considérant ce texte isolément, ont vu dans *l'idoneum testimonium* le témoignage approuvé par les signes qui fonde la crédibilité. C'est une interprétation extensive, voir Augustin *(Saint),* t. t, col. 2337, dont l'idée n'est pas d'ailleurs étrangère à saint Augustin, mais est plus explicite en d'autres endroits, par exemple serm. cxxvi, n. 5 : *Ista divina sunt sed isle, homo est. Duo ergo vides divina el hominem. Si divina non possunt fieri nisi a Deo, vide ne in homine lateat Deus. Attende, inquam, quæ vides: crede quæ non vides. Aon te deseruit qui vocavit ut credas : quamvis juberet te illud credere quod non poles videre, tum tamen te dimisit nihil videntem, unde possis credere quod non vides. Parva ne signa, parvane indicia sunt creatoris ipsa creatura? Venit etiam, fecil miracula. P. L.,* t. xxxvm, coi. 700. *Quem judicem inventuri sumus? Discussis omnibus hominibus, nescio utrum meliorem judicem invenire possimus quam homo per quem loquitur Deus... non inter nos judicet poeta sed propheta. Serm.,* xi.iv, n. 4, 5, 7, *ibid.,* col. 256. Cf. / ι *vera religione,* n. 46, § *nostrum est considerare,* n. 47 *P. L.,* t. xxxiv, coi. 142.

d) Les principaux motifs de crédibilité de saint Augustin sont l'accomplissement des prophéties, les mir. la conversion du monde et le miracle de la l'Église. Pour les prophéties, voir *Serm.,* xxxix. n '0: *Lege, vide, quia omnia quæ vides prædicla surit et crede le visurum esse quod nondum venit, numerans quanta venerunt. P. L.,* t. xxxvm. col. 241. *In Joa.,* tr. XXXV : Quis *est Christus dicit paya-*

nuis? Cui respondemus : quem prœnuntiaverunt prophetœ (lire tout le passage), etc., n. 7, *P. L.,* t. xxxv, col. 1661. *De catechizandis rudibus,* c. xxiv. n. 45 : *El quemadmodum primi Christiani quia nondum ista provenisse ridebant, miraculis movebantur ut crederent ; sic nos quia omnia ista completa sunt, sicut ea in Libris tegimus, qui longe antequam hire implerentur conscripti sunt..., sine dubitatione futura credamus, P. L.,* t. XL, coi. 341. Cf. *De unitate Ecelesiie,* c. xxv. *P. L.,* t. xi.m, coi. 444; *Cont. faustum,* I. XII, c. v, *P. L.,* t. xlii, coi. 256. — Pour les miracles, voir *De utilitate credendi, c.* xvt, n. 34 : *Non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo celui gradu certo innilenles, attollamur in Deum. Hæc autem... dupliciter nos movet : parlim miraculis, parlim sequentium multitudine. Nihil holum est necessarium sapienti; quis negat? Sed id nunc agitur ut sapientes esse possimus, id est inhterere veritati... : homini ergo non valenti verum intueri, ut ad id fiat idoneus, purgarique se sinat, auctoritas præsto est : quam parlim miraculis... Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet. P. L.,* t. xlii, coi. 89, 90. Tout le chapitre est à lire en regard de la controverse actuellement soulevée sur la portée du miracle, comme motif nature! de crédibilité, chez saint Augustin. D'ailleurs, la constatation du miracle est un fait naturel : *Omnis homo habet oculos quibus videre potest mortuos resurgere, Serm.,* xcvin, n. 1, *P. L.,* t. xxxvm, coi. 591, et, Je fait, saint Augustin raconte le miracle accompli à la translation des corps des saints Protais et Gervais, *Semi.,* CCI.xxxvi, *P. L.,* t. xxxix, col. 1299, et le miracle de Carthage, *De civitate Dei,* I. XXII. c. vm, n. 2, 3, à l'appui de la preuve par les miracles évangéliques, n. 1. Cf. *Logique de Porl-floyal,* I. IV, c. xiv. De ces textes, et d'autres, on peut tout au moins conclure avec M. Turmel que saint Augustin considère *sans doute* les miracles accomplis par le Sauveur comme des motifs de crédibilité. *Hist, ile la theol. positive,* I. 1, c. vi, 2* édit., p. 12.

On a essayé d'appuyer sur un passage du commentaire sur saint .lean, tr. IX, n. 1, *P. L.,* t. xxxv. col. 1458, une doctrine qui limite la connaissance de la force probante du miracle à ceux qui sont déjà mûrs pour reconnaître l'action de Dieu dans les événements les plus ordinaires, et cela, parce qu'il n'y a, si l'on va au fond des choses, rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires. M. Blondel, *Lettre sur l'apologétique,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* janvier 1896, p. 345; cf. I.aberthonnière, *Le problème religieux, ibid.,* mars 1897, p. 623, note, etc. La première de ces affirmations nous semble contredite par le passage ci-dessus rapporté· du *De. utilitate credendi,* η. 34, où le miracle est oll'ert *mm valenti verum intueri ut ad id flat idoneus;* par le lexte également cité du serm. cx.xvi. n. 5, *mm lumen te dimisit nihil videntem unde possis credere quod non vides,* etc.; cf. n. 4. Ajouter : *Unde temporibus eruditis, et omne quod fieri non potest respuentibus, sine ullis miraculis nimium mirabiliter incredibilia credidit mundus?... Aut incredibilis rei, quæ non videbatur, alia incredibilia* (les miracles) *quæ tamen fiebant et videbantur fecerunt fidem, aut certe res credibilis, ut nullis quibus persuaderetur miiaculis indigeret, istorum nimiam redarguit-infidelilatent. llocad vanissimos refellendos dixerim. Nam facta esse miracula... negare non possumus. De civitate Dei,* I. XXII, c. vm, n. 1. *P. L-,*\ xi.l, coi. 760. La deuxième affirmation est juste en ce sens que le miracle est, comme le moindre des faits ordinaires, l'œuvre de la toute-p'nissance de Dieu : *Utraque miranda sunt quia opera Dei sunt. Serm.,* cxxvi, n. 4, *P. L-,* t. xxxvm, col. 699. Cf 7» *Joa., loc. cit., P. L.,* I. xxxv. col. 1458, Mais, par rapport à nous, il y a quelque chose de plus : *Parvane signa, parvane indicia sunt creatoris ipsa creatura:' Venit etiam, fecit miracula. Serm.,* cxxvi, n. 5. *Largiebatur el nemo mirabatur. Venit ergo... venit suscitare mortuum, mirantibus reddere luci hominem. Ibid.,* n. 4. Evidemment, il ne suit pas de là. ainsi que le remarque M. Jules Martin, *L'apologétique traditionnelle,* t. I, c. V, Paris, I905, p. I7I, que le miracle soit considéré· par saint Augustin comme un invincible moyen de *conversion.* La conversion est, selon saint Augustin et la foi catholique, l'œuvre propre de Dieu, de la correspondance à sa grâce et de la bonne volonté. Mais il y a, selon lui. un motif, *en soi* décisif, de *crédibilité, unde POSSIS credere quod non vides.*

Plus justement, M. Turmel fait remarquer que saint Augustin ne fait pas précisément appel â l'autorité *historique* des Evangiles pour établir le fait des miracles du Christ et des apôtres. Il estime que l'expression *veracissimis libris,* du *De .civitate Dei,* I. XXII. c. mil η. I, s'explique par le texte : *Ego vero Evangelio non crederem nisi me calholicœ Ecclesiæ commoveret auctoritas, Contra epist. fundamenti, c.* v, n. 6. *P. L.,* t. xlii, col. I76. *Histoire de lu theol. positive,* t. i, L I, c. t. C'est possible, bien que le saint docteur admette la possibilité de la transmission du motif de crédibilité *per famam. In Joa.,* tr. XV, n. 33, *P. L.,* t. xxxv. col. 1522. Saint Thomas reprendra l'expression *per famam* en ce sens. *In 1l' Sent.,* L III. disl. XXIV. a. 1, q. iv, ad 4"". Il semble, en tout cas. que l'autorité de l'Eglise apparaisse ici comme un organe de transmission providentiel digne de foi humaine, aussi bien que surnaturelle, et que la preuve par le miracle au temps de saint Augustin ne supposait dans certains cas qu'une foi *naturelle,* en l'Eglise. Cf. *Serm.,* i.i. n. 4. *P. L.,* t. xxxvm, col. 335.

D'autres raisons d'ailleurs ont engagé saint Augustin à ne pas insister sur le miracle comme argument de crédibilité : la supériorité de la foi sans preuves palpables. *Serm.,* i.xxxvm, n. 2, *P. L.,l.* xxxvm, col. 510; les objections tirées de la magie, *lu Joa.,* tr. XXXV. n. 8. *P. L.,* t. xxxv. col. 1661: *Serm.,* xi.lll. n. 5. *P. L.,* I. xxxvm. col. 256. Il les claie alors soit sur les prophéties qui les ont prédits, *ibid.,* soit sur les ellets •le conversion et autres, encore persistants, qu'ils ont produits.

Parmi ces ellets au premier rang est la conversion du monde, cf. *Serm.,* t.i. n. 4, *P. L.,* t. xxxvm, col. 335; cxm, n. (>, col. 660; cxx.x, n. 3, col. 727: *De utilitate credendi,* c. xvt. n. 34. *P. L.,* I. xt.li. col. 90; *De vera religione, c.* iv, ou il dit que. si un philosophe ancien revenait et voyait pratiquer par les chrétiens les enseignements sublimes des philosophes, il se convertirait, *P. L.,* I. XXXIV. col. 126; cf. n. 47. col. 142, etc.: enlin, et surtout *De civitate Dei,* L XXII. c. v. le célèbre tableau dont la finale renouvelée de saint Jean Chrysoslome. *lu Act. apost.,* homil. i. n. 4, *P. G.,* t. i.x, col. 19. a. par saint Thomas, *limit, gentes,* L I, c. vi; *Expositio in symbolum,* i. inspiré ces vers à Dante;

> Sel mondo si rivolse al cristianesmo,
> Diss'io. senza miracoli. quest' uno
> E lai, die gti allri non sono'l centesmo.
>
> *Paradiso,* c. xxiv

Enfin le grand et permanent motif de crédibilité <le saint Augustin, son motif personnel, en qui se survivent et se concentrent les autres, est l'Eglise elle-même, considérée non pas dans sa sagesse intime à laquelle ne croient pas ses adversaires, mais dans ses caractères extrinsèques. *Multa sunt alia quæ in ejus gremio me justissime leneaul. Tenet consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe*

nutrita, charitate aucta, vetustate firntala, etc. *Conl. episl. fundam.,* n. 5, Λ *L.,* t. xi.ii. coi. 175. Celte conception «le l'Église comme témoin permanent de la crédibilité de la foi, ramassant sur sa route des motifs «le crédibilité de toutes sortes, *index prielerilorum pronuntia futurorum, De fide rerum,* c. v, n. 8, *L.,* t. xi., col. 178, avec lesquels elle se présente, esl caractéristique de saint Augustin. De nos jours elle a été reprise par le P. Lacordaire dans ses *Conférences,* développée systématiquement par le cardinal Deschamps, consacrée par la constitution *Dei Filius* «lu concile du Vatican, c. ni.

Saint Léon le Grand (461). — L'autorité de l'Évangile esl, à l'entendre, accrue et servie par les miracles et ligures de l'Aneien Testament. *Ut major Evangelii esset auctoritas cui, tot signis totque mysteriis, Veteris Testamenti pagime deseruissent. Serm.,* i.xvi, c. n, *L.,* I. Ltv, coi. 365; cf. xxm, c. tv, coi. 202; xxv, c. tv, coi. 210.

Saint Grégoire le Grand (γ604). — La finalité du miracle esl, selon lui. d'amener à la foi, ou île confirmer celle-ci : *Ad hoc quippe visibilia miracula coruscant, ul corda videntium ad fidem invisibilium pertrahant, ut per Ime quod mirum foris agitur hoc quod intus est longe mirabilius esse sentiatur. In Evang..* I. I, homil. v, n. 3, *P. L.,* t. lxxvi, coi. 1090. Et la preuve extrinsèque produit pleinement cet effet : *Plus enim nobis Thomæ infidelitas ad fidem quam fides credentium discipulorum profuit, quia dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens, omni dubitatione postposita, in fide solidatur. Ibid.,* I. II, homil. xxvi. n. 7, L., t. i xxvi. coi. 1201. Leur nécessité est relative à cet elle! et n'a plus sa raison d'être ensuite : *Ihec necessaria in exordio Eeclesiæ fuerunt. Ul enim fides cresceret, miraculis fuerat nutrienda, quia, el nos, cum arbusta plantamus, tamdiu eis aquam infundimus quousque ea in terra jam coaluisse videamus; et si semel radicem fixerint, irrigatio cessabit. Ibid.,* I. II, homil. xxix, n. 4, *P. L.,* t. lxxvi, coi. 1215.

Saint Isidore (-J- <>36). - Il a nettement exprimé la destination aux infidèles des prophéties el des miracles. *Quibus omnibus testimoniis cogendus est infidelis, ul eligat sibi de duobus, aut Christum Filium Dei credere, aut mendaces putare prophetas, qui ista cecinerunt. De fide catholica contra Judmos,* I. I. c. i. n. 8. *P. L·.,* t. lxxxiii, coi. 452. *Ecce signum non est fidelibus necessarium, sed infidelibus, ut convertantur. Nam Paulus pro non credentium infidelitate patrem Publii ‹le infirmitate febrium virtutibus curat, infirmantem vero Timotheum fidelem, non oratione, sed medicinaliter temperat. Sent.,* I. 1, c.xxiv, n, 3, *P. L.,* t. lxxxiii, coi. 592. On ne saurait se prononcer plus explicitement contre l'opinion «pii veut que, pour admettre la vertu probante de miracle, on ait déjà la foi.

Saint liède ;·[· 735). — Ses commentaires conçus selon le sens spirituel et allégorique ne donnent guère sur notre sujet de notions précises. Nous avons rencontré dans le texte suivant relatif au miracle de Lazare une bonne intelligence de la finalité du miracle : *Ait : non est ad mortem, quia ipsa mors non esl ad mortem sed potius ad miraculum, quo facto crederent homines in Christum, el vitarent veram mortem. In Joa.,* c. xi, *P. L.,* t. xcil, col. 775. *Quo facto crederent,* dans sa brièveté, implique une influence en fait, sinon en droit, infaillible.

Nous rattacherons aux Pères saint Pierre Damien, stint Anselme et Hermann, la question de la crédibilité n entrant à proprement parler dans la période théologico-scolastique qu'avec Abélard.

Saint Pierre Damien (f 1072). — C'est dans son opuscule Il que se rencontre la sentence que les théologiens scolastiques lui attribueront sous cette forme : *Non est tutum credere sine ratione.* Il est indigne d'un chrétien, dit le saint docteur, de ne pouvoir, à cans· son ignorance, délendierationnelleinent le Christconti · ses ennemis: puis il ajoute: *Hue accedit, gu· ·.! - ı e hujus rei noxia imperitia et cavenda simplicitas.* n .: *solum audaciam incredulis suggerit, sed etiam er* ı , *ct dubietatem in cordibus fidelium gignit. Et cum hx.‹ scientia ad fidem certe tota pertineat, fides autem · · fundamentum...* Les arguments rationnels employés doivent d'ailleurs être présentés en telle maniéré que l'on puisse espérer la conversion de celui avec qui l on discute. *Opusc. Il, Antilogus contra Judæos. P.* t. cxi.v. col. 41. On ne peut mieux caractériser la double ordination des preuves de la crédibilité à la défi n-·· de l'objet de foi, d'une part, à la certitude prudentielle de l'acte de foi, d'autre part.

Saint Anselme (-|- 1109). — Le point de vue de saint Anselme est, personne ne l'ignore, celui de la loi clu r-chant l'intelligence. *Ubi dicit : Nisi credideritis* ›.· *intelligetis, aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere. Liber de fide Trinitatis,* præf.. *P. I.,* i. ci.vut, col. 261. Ct. *Cur Deus homo,* 1. I. c. i. col. 361. Mais il sait distinguer entre le chrétien qui a la foi et l'infidèle : *Fides enim nostra contra impios defendenda est : non contra eos qui se chrisliani nominis honore gaudere fatentur. Ab his juste exigendum est ut cautionem in baptismale factam inconcusse teneam; illis vero ii.tnoyUUUTHH ostendendum est quant ·› rationabiliter nos contemnant. Epist. ibid.,col·* 1193. On constate chez, saint Anselme l'absence «le la prêocctipation d'amener les incrédules à la foi. L apologétique est une pure défense contre des adversaires. On sent que désormais la foi possède et qu'elle aspin- ‹ ne considérer la raison que comme un instrument du dév, - loppement théologique interne. Mais Abélard est pr‹ ct ne la laissera pas s'endormir sur ces positions

Hermann de Cologne (1122). — Avant d'entrer d.u ‹ l'époque troublée par les innovations d'Abélard, l'esprit de l'historien se repose, comme en un port tranquil!. . dans l'épisode de la conversion d'Hermann, racont par lui-même. Amené par des raisons d'ordre mercantile à vivre dans la société d'un évêque catholique et d,· ›n entourage, sous l'influence du motif «le crédibilité qui ressort de l'attrait de leur doctrine et «le leur «.t iu, le juif Hermann se convertit, par le seul effet, semble-t-il, de causes intérieures divines. C'est un beau cas .le suppléance surnaturelle de la crédibilité. A noter la doctrine de l'évêque Eckbertussur l'inefficacité des miracles pour la *conversion,* c. v, col. 814: il ne soupçonne pas, semble-t-il. le besoin d'une crédit.il:' rationnelle. *Opusculum de sua conversione. P. I.* . I. ci.xx, col. 8011 sq. Cette histoire d ôme clot pou: ‹ question de la crédibilité la période patrislique . - verte par une autre histoire d'âme, celle de saint Justin, et, si elle esl au pôle opposé en ce «pii concern.· ! préoccupation rationnelle, elle complète son enseigm - ment, en faisant valoir le rôle purement instrument ›l «pie jouent les motifs de crédibilité· dans la gênés.· d· foi, par rapport â la grâce du Dieu qui peut - n passer.

XII. LA CRÉDIBILITÉ: IIAXS LA THEOLOGIE SCOLASTim E. — A partir «lu xn* siècle, la notion de la crédibilité commence à être étudiée en fonction d une syst.-m · - salion rationnelle des données scripturaires et paît -- tiques touchant la foi. Cette systématisation al· t ı a poser nettement h? problème de la *resolutio* «le l «-- - liment de loi surnaturelle. Les solutions «.·›. rationalisme absolu représenté par Abélard, li Lulle, Hermès, â un piétisme qui, tantôt .l ' côté vertueux, méritoire, affectif ou volontaire «le i de foi aux dépens du côté raison, tels sont les \ ie: nus ou, selon Suarez, Guillaume de Paris, tantét supprime ce second aspect, comme chez l·l- p- . · - les traditionnalistcs, etc.

Nous classerons les doctrines scolastiques en quatre grcu es : 1° d'Abélard à Guillaume d'Auvergne, 1120-123o; 2° de Guillaume d'Auvergne à Capreolus, 1230-1450; 3" de Caprëolus aux *Salmanlicenses,* 1441-1679; 4» lin du xvn·. xvm· el xix· siècles.

I" PÉRIODE, 1120-1230. — Abélard (7 1142). — La niasse de textes contradictoires touchant le motif de la foi, mis en circulation par Abélard, la position extrême qu'il choisit, la virulence avec laquelle il la défend, déterminent une rupture dans le courant paisible des idées de cette époque de foi. Son intervention doit surtout sa fécondité aux réactions et aux études qu'elle provoque durant plus d'un siècle. C'est, pour la foi, une crise analogue à celle qu'a suscitée de nos jours, pour la pensée philosophique, l'œuvre de Kant.

Comme l'a remarqué le R. P. Portalié, voir Abélard, t. t, col. 45, Abélard n'a pas une notion nette de la foi d'autorité, *propter testimonium divinum.* Ce n'est pas que dans la *Theologia Christiana,* qui reproduit le *De unitate et Trinitate divina,* édit. Stozle, Fribourg-en-Brisgau, l. II,condamné à Soissonsen 1121, il n'avance une juste idée du magistère intérieur de la Vérité première, *Theologia,* l. III. *P. L.,* t. ci.xxviit. col. 1220, 1224-1226, qu'il ne reproche aux dialecticiens de vouloir tout comprendre par leurs petits raisonnements, *ibid.,* col. 1221, et qu'il n'attribue une intelligence supérieure des mystères à la foi qui est sous 1'iniluence de la purification du cœur el de la charité, col. 1221. .Mais, déjà, malgré ces précautions, il revendique le droit do se servir de la raison, avec piété, dit-il, pour entendre les vérités divines. Ce n'est qu'une clef de bois, mais elle ouvre, col. 1215. Elle est nécessaire pour réduire l'impudence des dialecticiens, col. 1227. *De unitate,* etc.. I. II, p. 24. Les Pères avaient les miracles pour convaincre les ennemis de la foi, les miracles ne sont plus : *pugnemus verbis,* col. 1212. Cf. *De unitate et Trinitate divina,* p. 20. 11 avoue d'ailleurs que la raison ne donne que des similitudes de la vérité pleine, col. 1228, *aliquod verisimile,* col. 1227. Cf. *De unitate, ibid.,* p. 30.

Avec *VIntroductio ad theologiam,* le ton change. Abélard a, durant toute sa vie, été frappé par l'antinomie régnante entre les textes des Pères qui tiennent pour la foi aveugle el ceux qui la disent intelligente. Les listes qu'il en donne dans ses principaux ouvrages trahissent sa constante préoccupation. *Theol. christ., P. L.,* t. CLXXVin, col. 1216-1220; *Inlrod. ad theol.,* col. 984-986'; surtout *Sic et non,* col. 1349-1353. Le texte de saint Grégoire : *Nec /ides habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum,* lui fournit, dans *VIntroductio,* l'occasion d'uneexplicalion décisive : saint Grégoire ne dit pas. dit-il. qu'il ne faut pas raisonner sa foi ; il dit que cette foi, que détermine la raison plus que ne l'incline l'autorité, ne doit pas son mérite à la r.iison. Et donc, la foi divine qui mérite, qui s'appuie sur le témoignage divin, telle la foi d'Abraham, développe comme des prodromes, */idei noslræ primordia,* qui sont l'œuvre de la raison: la charité survenant donne à cette foi acquise ce qui lui manquait. *Introductio, P. L.,* t. CI.XXIII, col. 1050-1051. Le motif formel de l'assentiment delà foi est la raison : *Nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur. Ibid.,* col. 1050. Il repousse énergiquement la foi sans preuve, col. 1050, 1051. H admet d'ailleurs que le résultat de l'argument de raison n'est qu'une opinion, *existimatio non apparentium. Ibid'.,* col. 1051. C'est cette définition de la foi que saint Bernard prendra si vivement à partie. 11 dit encore ı ue ce n'est pas une connaissance manifeste. *Aliud est mlelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. Ibid.*

Quels motifs poussent Abélard à cette théorie extrême où le surnaturel n'est donné dans la foi que comme charité; où le motif de croire est la preuve rationnelle, impuissante d'ailleurs, du mystère lui-même? Des motifs assez analogues à ceux que donneront les théologiens orthodoxes pour réclamer l'évidence de la crédibilité. Ce serait agir avec légèreté que d'acquiescer avant que la raison ait discuté, *quantum valet, an scilicet adhiberi /idem conveniat, Inlrod., P. L.,* t. Cl.xxvrn. coi. 1051 ; cf. *Dialogus inter philosophum judieum et Christianum,* coi. 1641 ; il est impossible de croire sans avoir l'intelligence de ce qu'on croit, col. 1053; il y aurait danger pour la foi à ne pas savoir ce que l'on croit, col. 1054: il faut, en elfet. pouvoir repousser les hérétiques, col. 1047, confondre les incrédules, col. 1212. Finalement, la justification de cette manière de concevoir la foi est dans l'exemple des Pères, col. 1046. Cf. col. 980. Abélard admet d'ailleurs le témoignage de ces derniers à figurer parmi les preuves à l'appui de l'opinion de la foi, mais au même titre, semble-t-il. que le témoignage des philosophes païens, col. 1035. 1139. H résume lui-même le but et la portée de l'introduction de la raison au soin de la foi, lorsqu'il dit que la raison seule permôt de distinguer : *utrum ita scilicet credi oporteat vel non,* coi. 1049.

Abélard, on le voit, a senti avec plus d'acuité que les générations précé lentes la nécessité d'une vue intellectuelle qui justifiât rationnellement la présentation de l'objet de foi. Mais il a abordé la solution avec une disproportion de moyens qui n'a d'égale que sa fougue et son obstination. Il a cru pourvoir suffisamment au côté *piété* de la foi en expliquant sa vertu méritoire par la charité; il a livré en entier son côté *connaissance* à la raison, sans distinguer entre la vérité intrinsèque et la vérité extrinsèque de l'objet de foi. Pour lui crédibilité = rationabililé du mystère. Là est son erreur fondamentale dont de récents critiques ne l'absolvent qu'incomplètemenl. Cf. Kaiser. *Pierre Abélard critique,* Fribourg (Suisse), 1901. D'ailleurs, trop critique pour ne pas s'apercevoir de la faiblesse des arguments rationnels, de pure convenance à l'endroit des mystères, il n'a pas craint d'en tirer celte conclusion que la foi dans son côté *connaissance* n'était qu'une opinion. Et c'est sa seconde erreur, celle qui fit le plus de scandale, et dont la réfutation obligea ses adversaires à un travail considérable pour mieux préciser les divers sens du mot vérité en tant qu'elle concerne la foi, travail d'où devait sortir systématisée, après un siècle, la notion précise du vrai de crédibilité.

Rupert, abbé de Deutz, 1135. — Rupert ne subit pas l'inlluence des idées d'Abélard sur la foi. Il ne les contredit pas directement, bien que le développement mesuré et bien équilibré de sa conception de la crédibilité présente un contraste frappant avec l'exclusivisme abélardien. A l'entendre, si la recherche rationnelle précède la foi, c'est dans un but prudentiel : Quia *jam. non propter luam loquelam credimus... Cur hoe, nisi quia de illo per mulierem quidem primitus audierunt, sed ne levitate duci... viderentur, ipsius Salvatoris verba judicio propriie rationis diligenter examinaverunt. In Joa.,* I. IV, *P. L.,* t. CLXtx, coi. 378, cf. coi. 384, en bas. Ce jugement rationnel ne scrute pas l'intérieur mêmede la parole divine, mais ses alentours, sa sagesse, sa douceur. *Ibid.,*col. 379. Il est provoqué par ses miracles: *7auto, inquit, tempore vobiscum sum, tam veri sermonis, tamque admirandorum operum testificatione instructi, adhuc el ros sine intellectu estis, neque cognoscitis me... invisibilem Deum esse. Ibid.,* I. XI. col. 699. Sur la vertu probante du miracle, *ibid.,* l. X, col. 642; I. II, col. 275, et dans le *Dialogue entre un chrétien el un juif : Christ. : Unde seis quia Deus locutus est Moysi·? l nde scis quia Deus loculus est prophetis? Jud. : Scriptura hoc mihi denarravit et testimonia fidelia prædiela sunt signis, prodigiis atque portentis. Christ : El mihi similiter de patribus meis apostolis Scriptura denarravit, quia Deus loculus*

est eis, Domine coopérante et sermonem confirmante, sequentibus signis. Ibid., I. III, *P. L.,* t. CLXX, col. 609. Après le miracle, la prophétie, qui établit l'autorité du prophète, selon la règle du Deut., xvm, 22 : *Sed dicitis ; Visite ut frustra vel leviter credamus tibi? Num credere debemus omni spiritui? Te dicente quod Christus sis, quod Filius Dei sis, qualiter experiemur quod verum dixeris? Ad hæc inquam : Plane experimini, sed quomodo lex preecipit. Probate sed legitime. In lege enim quid scriptum est? Quomodo legitis? Quod in nomine Domini, inquit lex, propheta prædixif et non evenerit, hoc Dominus non est locutus... v. g., cum dico, quia occisus, post tres dies resurgam, si non evenerit quod dico, hoc Dominus non locutus est... In Joa.,* l. IV, *P. L.,* t. ci.xxix, coi. 384, 385. Cf. l. XI, col. 699-700. Et si l'on objecte que le miracle ne prouve pas davantage l'intervention divine que les laits ordinaires, Rupert répond : *Nam licet in vitibus omni anno Deus idem eadem potentia, terrie gremio, susceptam, in vinum transire faciat aquam... illo namque naturali usu monstratur id quod omnibus notum est, Deum esse omnipotentem : hoc autem novo miraculo probatur id quod solis fidelibus creditum est, Deum omnipotentem facium esse hominem. Ibid.,* col. 276. *Non quia majora sunt hæc, sed quia, cum ipso miraculo, divines præsentiæ signum, atque voluntatis ejus et cures vigilantis super nos evidens præslant indicium. Ibid.,* col. 277.

Ce qui ne l'empêche pas de confesser l'influence des dispositions morales : *Ille, inquam, qui hune Jesum Christum vult omnino non esse Christum, et ex Scripturis suffragium adipisci desiderat, quo videatur eum rationabiliter negare ; ipse est qui optat oculos suos obscurari... Dialog, inter, christ, et .ludieum,* l. I, *P. L.,* t. ci.xx, coi. 576. *At illi non audiebant, et cum loqueretur quod sciebat, cum testaretur illud quod viderat, illi testimonium ejus'non accipiebant, licet signa multa ab eo fieri viderent. Bene ergo non ait lanium : nisi videritis, sed : nisi signa et prodigia videritis non creditis. In Joa.,* l. IV, *P. L.,* I. ct.xtx, coi. 383.

La notion de la crédibilité extrinsèque, comme on le voit, est complète chez Rupert, et tous ses éléments essentiels sont équilibrés de manière à ce qu'aucun d eux ne supprime les autres.

Hugues de Saint-Victor (j- 1141). — Plus proche .l Abélard, il réagit contre son rationalisme en revendiquant à maintes reprises l'indépendance surnaturelle de la foi. Pour lui, croire est princip lement un acte <le volonté que précède un acte d'intelligence. *Credere* ɩ*o affectu est : quod vero creditur in cognitione est. De sacramentis,* I. I, part. X. *P. L.,* t. ct.xxvt, col. 351. Mais l'acte d'intelligence en question n'a pas pour objet la connaissance intrinsèque du mystère : c'est l intelligence du sens de l'assertion révélée, laquelle peut èlre sans la foi, et nécessairement la précède. *Ibid.* El le fait place à l'inspiration intérieure qui l'éclaire: *Nam humanam ignorantiam, nunc intus per aspirati-,nem illuminans edocuit, tunc vero foris vel per doctrinas eruditionem instruxit, vel per miraculorum . .tensionem confirmavit. De sacramentis,* l. I, part. Ill, c. ni, *P. L.,* t. CL.xxvi, coi. 217. On voit, par celle inenion du miracle, que la présentation intellectuelle de objet de foi qui précède la foi, est une présentation ippuyée et justifiée par des preuves rationnelles qui la recommandent à l'adhésion. Dans la *Summa Sententiaurn* qui, si elle n'est pas d'Hugues, reflète son inspiɩ dion, nous trouvons un passage plus significatif encore, parce qu'il met à nu le mode selon lequel opèrent le miracle et la prophétie, à savoir en démontrant la vé7 idicitê du prophète: *lit si quis quærerel unde scis partum virginis, futurum etiam statum electorum : non habeo aliud argumentum nisi quod credo indubitanter quod prophetæ et alii qui per Spiritum Sanctum loculi sunt, super illis dixerunt, quod Deus nullo modo falleret, cum in eis loqueretur et miracula faceret. Et cum ex magna parte videam completa quæ dixerunt, extera non dubito complenda quæ restant. Sun . Sent.,* tr. I, c. I, *P. L.,* t. clxxvi, coi. 43.

Des motifs d'un autre onire sont aussi invoqués par Hugues pour persuader l'adhésion à l'objet de loi, l'exemple des saints qui n'auraient pas méprisé la vie présente s'ils n'avaient épiouvé la vérité de foi. *De sacramentis,* l. I, part. X, c. il, col. 329; la sécurité où sont les simples en se fiant aux parfaits. *Ibid.,* c. lit. col. 332. Ce sont là des raisons de croire plutôt que des motifs de crédibilité proprement dits. Il signale aussi, à l'intérieur de la foi, une sorte de dialectique où les lumières rationnelles s'entrecroisent avec les dispositions morales pour élever le croyant à l'intelligence de ce qu'il croit. *Ibid.,* c. iv, col. 333.

En résumé, la considération des motifs de crédibilité à l'appui de la présentation de l'objet de foi est nettement, quoique sobrement, indiquée par Hugues. Mais, ce n'est pas sur elle, mais sur l'inspiration divine agissant par l'intermédiaire du cœur, qu'il a fait reposer la certitude supérieure de l'assentiment de la foi.

Saint Bernard (j· 1153). — La lettre, où il condamne la notion de la *foi-opinion* d'Abélard, est très remarquable. Le ton spontané de l'épltre qui s'inspire de *I Cor.,* xx, ne permet pas de douler que la notion de la crédibilité très nette qu'elle met en évidence ne fût déjà commune. Voici le Irait le plus significatif : *Sed absilul putemus in fide vel spe nostra aliquid, ut is putat, dubia xslimalione pendulum : et non magis totum quod ineaest, certa acsolidaverilate subnixum, oraculis et miraculis divinitus persuasum, stabilitum et consecratum partu virginis, sanguine redemptoris, gloria resurgentis. Testimonia ista credibilia facta sunt nimis.* Ce texte est formel pour la crédibilité extrinsèque, *persuasum,* coïncidant avec la crédibilité intrinsèque, *subnixum.* Cf. col. 355, n. 4. Saint Bernard sait d'ailleurs qu'il y a des suppléances de la crédibilité, car il poursuit : Si *quo minus, ipse postremo Spiritus reddit testimonium spiritui nostro quod filii Dei sumus. Quomodo ergo fidem quis audet dicere æstimalionem,nisi qui Spiritum istum nondum accepit, quive Evangelium aut ignoret, aut fabulam putet? Scio cui credidi et certus sum, clamat apostolus; et tu mihi subsibilas : Fides est æslimatio. Tractatus de erroribus Abxlardi,* c. iv, *P. L.,* t. ci.xxxn, coi. 1061-1062.

Ce double thème des motifs de crédibilité à l'appui de la foi et de leurs suppléances surnaturelles se retrouve à chaque pas chez saint Bernard. Motif de crédibilité, la conversion du monde fondée sur une telle harmonie entre la foi et le cœur humain, qu'en dépit des obscurités de la foi, l'univers entier a cru. *Tarn facile tarn potenter persuasum est ut mihi id credibile facial credentium multitudo, fn vigilia nalivil. Domini,* serin. IV, *P. L.,* t. clxxxiii, coi. 99. Autre motif, le témoignage manifeste du Père au baptême de Jésus. *Satis equidem manifestum est ex hoc ipso, salis evidens et indubitabile, quoniam Dei Filium necesse est Deum esse. In Epiphania,* serin, m, *P. L.,* t. clxxxiii, coi. 152. Ailleurs, à propos du texte *flores apparuerunt ; Vox quippe auditur, flos cernitur. Flos miraculum est quod voci accedens frudum parturit fidei. Etsi fides ex auditu, sed ex visu confirmatio esi.* S. ɩ *it vox, splenduit flos, et veritas de terra orta est* , >r *fidelium confessionem, verbo signoque pariter concurrentibus in testimonium fidei. Testimonia ista* ‹ · ii*bilia facia sunt nimis. Iu Cantica,* serui, i.tx, n 9, *P. L.,* t. CLXXXIII, coi. 1065-1066. Tout le passage est a lire.

Les suppléances de la crédibilité sont insinuées tout

au long du sermon xxvm. Le centurion a reconnu le l'ils de Dieu à sa voix, et *non ex fade. Non aillent credidit ex eo quod vidit,* n. 5. C'est le procédé du Saint-Esprit de former l'ouïe avant de réjouir la vue. *Quid intendis oculum 'I aurem para,* n. 7. C'est avec raison que le Christ a défendu de le toucher à Madeleine qui croyait plus à ses sens qu'à la parole de Dieu : *Quem enim mortuum vidit, ressuscitation non credidit,eum tamen hoc promiserat ipse. I'. L.,* t. CLXXXiit, col. 922-926. Dans la lettre cccxxxvm à llaimeric, il reproche à Abélard de suspecter Dieu en ne voulant croire que ce qu'on peut démontrer. Il lui oppose la foi prompte de la bienheureuse Vierge, du bon larron. *P.* L., t. ci.xxxit, col. 543. Cependant la foi des mages qui n'ont pas vu de miracles, lui parait supérieure à celle du centurion et du bon larron, *in eo superexcellere videntur isti, quod jam tunc miracula mulla fecerat.* Et il conclut cette comparaison par le mot célèbre : *Rogo vos, intuemini et videte quant oculaiasit /ides ; quam lijnceos oculos habeat. In Epiphania Domini,* serm. m, */'. L.,* t. ct.xxxm, coi. 149. Sa doctrine sur la nécessité du baptême dans la lettre à Hugues de Saint-Victor, *P. L.,* t. clxxxii, col. 1034, renferme le germe de la doctrine des suppléances pour les infidèles de bonne foi que développera plus tard saint Thomas.

Guillaume de Saint-Thierry (f 1148). — Le *Speculum fidei* et *VÆnignia fidei* sont consacrés à établir le caractère surnaturel, libre, indépendant, de la raison d'etre de la foi. Ils formulent une méthode piéliste pour faire taire les doutes, par l'humilité, l'amour. L'auteur n'a pas eu en face de lui de purs incrédules. Malgré· cela, il laisse une place, e nplusieurs endroits, pour la crédibilité rationnelle. *Adsciscal sibi prudens animus munimentum fidei ad confirmandum cor, ad illuminandam fide, conscientiam magna Ecclesiæ laminaria, summos viros spiritualis scientia·, summae sapientiae, sanctitatis probatæ, doctrinas et scripta eorum, opera eorum et martyria, dicatque sibi contra motus lenlalionum suorum: Tunc istis melior est, aut sapientior, sanctior aut perspicacior, qui hoc in mundo docuerunt quod a Deo didicerunt, magnifice praedicaverunt, luculenter descripta ad nos transmiserunt, vita et miraculis confirmaverunt, morte et martyrio consecraverunt·' Speculum fidei, P. L..* t. ct.x.xx, coi. 388. Il ne croit pas pouvoir prouver le mystère du Christ par ses miracles, que les incrédules déclarent n'avoir point vus, ni par les miracles toujours actuels dans l'Église qui ne se font pas *ad voluntatem haesitantium, vel ad quaestiones incredulorum,* et qui conviennent par là aux fidèles, *non ut credant, sed quia credunt. Ibid.,* col. 389. Il regarde la conversion du monde comme le grand miracle et s'inspire pour le décrire desaint Augustin. *.Enigma fidei,ibid.,col.101*-402. Il donne cette formule de la crédibilité : *Primus gradus (cognitionis divinæ) in auctoritate fundatus, fidei est, habens formam fidei, probatæ auctoritatis probabilibus testimoniis fundatam. .Enigma fidet, ibid.,* col. 414. Les mots *probatæ auctoritatis probabilibus testimoniis* se rapportent à l'autorité de l'Église et des Pères, cf. S précédent, *ibid.,* col. 413, qui ont souffert pour la foi. Cf. le passage du *Spéculum fidei,* col. 388, cité plus haut, pour avoir le sens plénier.

Koland Bandinelli (Alexandre III en 1159). — Malgré la dépendance de ses *Sen lences* vis-à-vis de la *Théologie* d'Abélard. Roland suit la doctrine d'Hugues de Saint-Victor sur la crédibilité. Il reproduit mot à mot le passage de la *Summa Sententiarum* déjà cité ; *Veluli si quis quæreret, P. J..,* t. ci.xxvi, col. 43. Il corrige en l'interpolant heureusement la délinition de la foi donnée par Abélard : *fides est (chuta) existimatio rerum absentium,* et déclare que celle délinition. si elle convient à la foi catholique, ne convient pas à elle seule. A. M. Gietl, O. P., *Die Senlenten Rolands,* Fribourg, 1891. p. 10-12. Il remarque que lorsque la foi semble avoir pour objet quelque chose d'évident, ce n'est pas ce qui est évident qui est cru, *non lamen quod creditur apparet.* Ainsi lorsque je crois qu'un homme est juste et sage, parce que c'est évident, ni la justice ni la sagesse ne m'apparaissent. *Ibid.,* p. 13-14. Parces distinctions il échappe aux inconvénients de la théorie d'Abélard, et tout en conservant son langage se rapproche de la doctrine commune.

Pierre Lombard (-j- 1160). — On s'attendrait à trouver chez le grand sententiaire une doctrine de la crédibilité. Elle fait à peu près complètement défaut. Sous l'inlluence de la réaction contre Abélard, et spécialement de lluguesde Saint-Victor, il s'attache principalement à manifester *quod proprie fides non apparentium est, Sent.,* I. Ill, dist. XXIII, 7: dist. XXIV. 1, *P. I.,* t. exen. col. 806-809; et l'antériorité de la foi sur l'intelligence : *nisi credideritis non inlelligetis. Ibid.* On voit cependant par son commentaire sur l'Épitre aux Hébreux, n, 1-5, qu'il avait une juste idée de la portée de la preuve par les miracles. *Per quod ostenditur quod non simpliciter est eis creditum, sed per signa et prodigia. Ideoque, dum credimus, non illis, sed Deo nos credere declaratur. P. L.,* t. exen, coi. 415. C'est complet, mais c'est court.

Robert Pulleyn (-j-1150). — A signaler au 1. III de ses *Sentences* le c. xxvm. ou la force probante des miracles du Christ en matière de doctrine est à plusieurs reprises mise en relief, par exemple dans ce trait : *l't per miraculum quod ab ipsa fiebat visibiliter, invisibilis peccaminum dimissio ab eadem fieri crederetur. P. L.,t.* CLXxxvi, coi. 803.

Richard de Saint-Victor (-J- 1173). — Il mérite une mention à part à cause de la fortune qu'a eue dans la théologie le célèbre passage du c. n du I. 1 de son *De Trinitate : Nonne cum omni confidentia Deo dicere poterimus'.' Domine, si error est,teipso decepti sumus: nam ista in nobis laniis signis et prodigiis confirmata sunt et talibus, quæ nonnisi per te fieri possunt. P. L.,* t. exevi, coi. 891. Tout ce chapitre est à lire comme expression parfaite de la notion devenue classique : rôle formel de révélation ; confirmation par les miracles et autres signes à l'appui; leur effet immédiat qui est la certitude naturelle, *hujusmodi /idem faciunt et dubitare non sinunt;* leur effet conséquent, à savoir la sécurité de la conscience de celui qui croit; rôle de ces motifs de crédibilité vis-à-vis des Juifs et païens; enfin, cette conclusion, que les vérités de la foi sont authentiquement attestées par Dieu. L'auteur tient d'ailleurs la doclrine caractéristique de son école sur l'indépendance et l'antériorité de la foi-volonté vis-à-vis de la raison : *Nisi credideritis non inlelligetis. Ibid.,* c. i. Il semble que chez les Victorins l'usage des motifs de crédibilité est surtout de confirmer la foi que l'on a déjà. Cependant ils admettent, on vient de le voir, leur eflicacilé sur ceux du dehors. *Ttinam allendecent Judæi, illinam adverterent pagani. Ibid., c.* it.

Innocent 111 (1199). — Il décrit brièvement, mais lucidement. la crédibilité ressortissant au témoignage, et la nécessité de prouver la véridicité divine du témoin, en ces termes : *Nonsufficitcuiquam nude tantum asserere quod ipse sit missus a Deo cum hoc quilibet hæreticus asseveret : sed oportet ut adstruat illam invisibilem missionem per operationem miraculi vel per Scriptura· testimonium speciale. Unde cum Dominus vellet mittere Moysen in Egyplum <id filios Israël, ut crederetur ei quod mitteretur ab ipso, dedit ei signum ut converteret virgam in colubrum et colubrum iterum reformaret in virgam. Registrant,* 1. 11, <;xi.i, anno 1199. *P. E.,* 1.,c<:xiv, coi. 697. Cf. *Decretal. Greg.,* 1. V, tit. vm. *De hære.t.,* c. XII.

Ven. Monela, O. P., 1230. — Il s'applique à prouver contre les manichéens, cathares et vaudois que les mi-

rides du Christ, tout en étant visibles et materiels, ne sont pas l'œuvre du principe mauvais, en particulier pour celte raison qu'ils devaient être visibles pour confirmer la prédication. *Ista fuerunt miracula visibilia quibus Dominus confirmavit praedicationem eorum apud homines: si enim non viderent ea, nonessent eis signa. Adversus calharos et valdenses.* I. II, c. x. S 2, Horne. 1743, p. 221.

Guillaume d'Auxerre (γ 1231), — Il se rattache aux Victorins par son insistance à montrer l'indépendance de la foi-volonté vis-à vis de la raison. *Fides non esl conclusio sed argumentum, sicut dicit apostolus,* fol. 1. recto. Cependant il admet, comme présupposition à la foi, une connaissance rationnelle de Dieu, ou du moins une foi naturelle en lui, provoquée par la lecture des Livres saints, par des miracles. Il appelle celte connaissance foi informe. La foi gratuite, *per illuminationem,* survenant, fait disparaître la */ides informis,* car la foi divine : *dicit in corde hominis : jam mm propter rationem naturalem credo sed propter dlud quod video... Tali cognitione pereunt omnes aliæ cognitiones accidentales... Ita cum fides adest jam non esl habilis homo ad credendum per rationes quas prius habebat, sed illæ rationes non in eo generant /idem, sed gratuitam confirmant et augmentant. In I V Sent.,* l. ill, tr. Ill.c. t, q. IV. Paris, 1518, fol. 147. C'est donc à tort que Suarez, *De fide,* disp. Hl. sect, vt, n.2, prétend que Guillaume d'Auxerre résout la foi, *sistendo in prima veritate, ut evidenter cognita lumine naturæ.*

il· période, 1230-1450. — Guillaume d'Auvergne 17 1249). — Son enseignement, et probablement ses ouvrages, sont antérieurs à 1228 et, par conséquent, à l'œuvre d'Alexandre de Halés. Noël Valois, *Guillaume d Auvergne,* Paris, 1880, p. 238. En ce qui concerne la juste idée de la crédibilité, il a tous les titres pour figurer le premier parmi les maîtres de la scolastique. Il dépasse en précision sur notre sujet Alexandre et Albert. Ce serait se faire de lui une très fausse idée que de le regarder, avec nombre de scolastiques, comme le représentant de la foi aveugle. Cf., par exemple, G. Ripalda, *De ente supern.,* tr. *De fide divina,* disp. Il, sect, π, n. 15; sect. iv. Sans doute, il a donné comme motif suprême de la foi le domaine de Dieu sur l'intelligence, mais d'abord, cette donnée est consacrée, tout ı n étant mise à son rang, cf. Scheeben, *Dogmatique,* i. t, n. 671-673, par le concile du Vatican, const. *Dei Filius,* c. ni, au début et, de plus, elle n'est par exclusive, chez. Guillaume, de la foi d'autorité, quoi qu'en dise Suarez, *De fide,* disp. Ill, sect, iv, n. 3, p. 53. Ce qui a donné lieu â lui prêter l'opinion de la foi aveugle, c'est l'énergie avec laquelle il s'insurge contre le rationalisme abêlardien qui voudrait faire dépendre la foi-divine, la foi-vertu, de l'évidence rationnelle de son objet. *Aliud est credere ex probabilitate, sive ex evidentia IPSIUS CREDITI, aliud ex virtute credentis... sicut igitur non est virtuosum videre lucidum quod nullo hodo pugnat contra visum, imo MODIS omnibus adjurat, sic non est virtuosum credere probabile vel verum manifestum. De fide,* part. 1, *Opera omnia,* p. 2. C'est encore en regard de l'évidence intrinsèque du mystère qu'il dit ; *Credere autem ea quæ non apparent esse vera, vel quæ non videntur esse vera, hoc non esl nisi virtutis... cum talia in se causam credulitatis non habeant. Ibid.,* p. 4. Un texte où \l semble davantage exclure la crédibilité acquise par les signes renferme sa justification en lui-même : Si *vel evidentis essent veritatis ea quæ fide credenda sunt, vel proba-'i.lia essent, vel probationem haberent, vel signa ET PROPTER HOC SOLUMMODO CREDERETUR, cessarent bella intellectus, propter hoc victoria, et viclorite runa. Ibid., p.* 17. S'il compare la raison à une canne dont la solidité donnerait de l'inquiétude, p. 4, à une échelle trop courte, c'est toujours en regard de la connaissance intime de l'objet de foi : *Probationes sunt velut sealæ quibus attingitur ad probata;* .40 L. *vero QUÆ SL'NT ElliEl scala hujusmodi non pertingit. Ibid,,* p, 8. Autre comparaison qui donne le *propter qu i t* de celte impuissance ; .Von *enim datum est hominibus videre post tergum suum.* Telles sont les limites dans lesquelles se renferme la prétendue *foi aveugle* de Guillaume. Voyons maintenant la contre-partie trop négligée, la foi d'autorité avec ses motifs de crédibilité à l'appui : *Credulitas quæ nec habet errorem falsitalis innotescere non potest nisi revelatione divina. Hæc autem est sola catholica. Nulla enim alia secla prophetis solis innititur ; amplius prophetis et apostolis non est creditum nisimiracalorum testimonio. Miracula autem omnia eius sunt testimonia cujus sunt opera. Dei igitur testimonia sunt... Decepti igitur sunt omnes calholicæ /idei articuli el crediti Dei testimoniis ; Dei autem testimonia non possunt esse falsa in. aliquo. Dei igitur testimonio crediti sunt. Quare et ipsi omnes veri ex necessitate. Dei enim testimonia non possunt habere quod veruni non sil. Ibid.,* p. 17. Bien loin d'être partisan de la loi aveugle. Guillaume tient que la foi brille comme le soleil. A l'entendre, les incrédules sont des hiboux, *dum nec miraculis, nec sacrorum eloquiorum testimonio, nec sacrorum doctorum suasionibus, quibus omnibus veluti quibusdam radiis illucescere possunt eisdem attendere nolunt. Ibid.,* p. 8. Ces textes, et d'autres, sont tellement affirmatifs en faveur de la preuve rationnelle, ils semblent mettre dans une relation si étroite l'autorité divine et sa preuve comme motifs d'assentiment, qu'on serait tenté, après avoir vu accuser Guillaume de fidéisme, de le soupçonner de rationalisme. Mais la contradiction se résout dans le maître passage où le docteur parisien expose de quelle manière il entend prouver la vérité de la foi par ses arguments : *Verum, quoniam non est intentionis noslræ atque propositi in hoc tractatu singulos fidei articulos astruere rationibus, sed /idem ipsam piam atque veridicam et salutarem l.v UNIVERSALI stabilire, revertamur ad ipsam et stabiliamus ipsam propositionibus universalibus et NULLI EX ARTICULIS APPROPRIATIS. Incipiamus igitur et dicamus quia fides hæc sola habet testimonia et confirmationem miraculorum,* etc., p. 15. C'est, en avance de trente ans. la célèbre distinction de saint Thomas, qui est pour tous les théologiens, les anciens scotistes el les nominalistes exceptés, la base de la dé-finition de la crédibilité : *Ea quæ sunt fidei dupliciter considerari possunt : uno modo, in spec ial i, et sic non possunt esse simul visa el credita; alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione CREDIBILIS, el sic sunt visa ab eo qui credit, non enim crederet,* etc. *Sum. theol.,* Il1 1l", q. I, a. 4, ad 2»·». Guillaume d'Auvergne est donc pour celte définition l'ancêtre direct de saint Thomas.

Alexandre de Halés (f 1245). — Alexandre s'empare de la méthode du *Sic et non,* mais au lieu de laisser l'esprit en suspens, il résout l'opposition dans une résolution. Celte méthode est appliquée par lui à notre question. Dans le m. t de la q. i.xvin de la III' partie de sa *Summauniversæ theologiæ, An /ides necessariasilad salutem,* après avoir rapporté les arguments pour l'affirmative, il oppose des arguments négatifs comme celui-ci qu'il emprunte à « Petrus Ravennas » : *Nun est tutum credere sine ratione.* Alexandre maintient dane sa résolution la doctrine victorine de la certitude *j-modum gustus.* Il estime que le texte de saint rr Damien parle de la raison théologique conséquente à !.. foi ou de la raison apologétique défendant la foi c· r.:r les incrédules, réponse qui n'épuise pas tout ' – n? du texte qui est ici résumé comme on peuts'enconv.un -r en le lisant. *P. L.,* t. cxlv, col. 41. Il n'admet pasji.·

Γοη juge de la foi comme d'un acte moral ordinaire, car ici la vérité qu'il s'agit de connaître, dit-il, dépasse le pouvoir rationnel, *et idea necesse est ut per aliud a ratione credatur laudabiliter. Ibid.* Cependant â la fin de ce *membrum,* il complète la doctrine de Hugues de Saint-Victor, cf. *P. L.,* t. clxxvi, col. 332-333, qu'il vient de reproduire littéralement, par celle de Richard au début de son *De Trinitate,* l. I, c. i, *P. L.,* t. cxcvi, col. 81)l : Nous sommes certains rationnellement de ne pas nous tromper, car nous utilisons, pour attester et confirmer notre foi, les miracles comme arguments, les prodiges comme expérimentations. Suit le célèbre *richardinum : nonne cum onini confidentia, etc.,* voir plus haut, col. 2264, et sa suite, qui renferment une mise en œuvre si inlense de la notion de crédibilité.

C'est dans le m. Il, ?tn */ides ex rationibus et suasionibus habeatur,* que se trouve l'apport nouveau et original d'Alexandre à la question de la crédibilité. La négative, le non, est représentée par une série de raisons tirées du caractère vertueux de la foi, une entre autres qui semble venirde Guillaume d'Auvergne, où le mérite de la foi est attribué à *l'improbable* de son objet par analogie avec le mérite de la charité fraternelle qui consiste à aimer le méchant, *improbum.* L'affirmative, le sic, est représentée par des textes de l'Ecrilure et surtout par le texte, devenu classique, de saint Augustin, où l'assentiment de la foi est rattaché comme â sa condition à un témoignage approprié, *idoneum.* La concilialion s'opère par la distinction, empruntée à saint.Iean Damascene, dedeux sortes de foi : la foi acquise et la foi infuse; la première *colligitur ex testimonio et ratione, et non est suf/iciens ad salutem:* \:i seconde donnée par Dieu est la foi salutaire. C'est la première que concerne directement le témoignage *idoine* dont parle sainl Augustin : *llhu.· ca sa est ratio vel apertum testimonium auctoritatis.* Ci. *ibid.,* part. I, q. π, m.in, a. 3, à la fin. Entre la foi naturelle ainsi acquise et la foi infuse il y a d'ailleurs un rapport. La première dispose â la seconde : *Notandum tamen quod ratio elfides quæ est ex ratione se habent ad /idem gratuitam sicut præambula dispositio, ailformam. Disponit enim animam ad receptionem luminis quo assenliat veritati primæ propter se,sed per modum natures non gratiæ, et dicitur ipsam introducere sicut telafilum, et tunc ratio cessat humana, quando ei non innititur /ides introducta.* Ce passage est très remarquable. Alexandre, en effet, intercale entre la présentation de l'objet de foi et l'assentiment de la foi un acte *explicite* de foi humaine. Cette foi humaine joue le rôle de l'aiguille qui introduit le fil dans la toile et dont l'intervention prend fin aussitôt que le fil adhère au tissu. Abélard n'avait pas compris ce rôle temporaire et extrinsèque de la preuve rationnelle; il avait ainsi introduit le rationalisme au sein de la foi. Les Victorins, de leur côté, ne nous avaient point habitués à une affirmation si nette de la légitimité de la préparation rationnelle à la foi. I-a manière dont Alexandre conçoit cette préparation. à savoir comme un acle de foi humaine formellement distinct de l'acte de foi divine qu'il précède, retentira sur la théologie de la crédibilité qui subit l'influence d'Alexandre, Scot, les scotistes et d'autres, par exemple G. Valentia, S. .L, *Comm. theol.,* t. tn, *De fide,* disp. l, q. i, p. i, S 9, *omnes moveri ad credendum aliqua jide acquisita.*

Notons qu'Alexandre de Halés se garde de résoudre à proprement parler la foi infuse dans la foi acquise naturelle, comme on l'a reproché plus tard à Scot. Outre les textes cités, nous pouvons apporter à l'appui de cette remarque : *In philosopho veniente ad /idem, idem est scitum et creditum: sed scitum per comparationem ad rationem, creditum per comparationem ad primam veritatem cui innititur propter ipsam... Rationes naturales sunt causa motiva in habente fidem per modum incitantis* ad *assenliendum primæ veritati propter se,non tamen cum innixionead illas.* Part. Ill, q. Lxvnt, m. vil, a. 3, § *Seni, propria.* Alexandre de Halès, qui a si bien posé le problème de la crédibilité sur le terrain de la genèse de la foi, tient d'ailleurs : *quod non semper præexigitur deliberatio de credendo, utrum sil credendum, el deinde quod credat;* la *cogitatio,* c'est ainsi qu'il nomme l'élément intellectuel humain de la foi, précède naturellement le *credere, sed non semper aelu, imino quandoque præcedit, quandoque comitatur, quandoque subsequitur; et illud quod priecedit tempore non est ce/ tum fidei. Unir, theol. Summa,* part. Ill, q. i.xxitl, a. 2, ad obj. Il n'en a pas moins le mérite d'avoir le premier, sous le nom de foi acquise, fait entrer la reconnaissance de la crédibilité rationnelle dans une systématisation théologique d'ensemble de l'acte de foi.

Le B. Albert le Grand. — Son commentaire *In Sententias* est de 1215, selon de Rubeis et Mandonnet. voir Albert i.e Grand, t. t; de 1218, selon Oenille et Jeiler, O/i, S. *Bonaventuræ,* édit. Quaracchi, t. t, p. lvi. col. 2, note. Nous suivons l'édition de Paris, 1894, t. xxvm.

(Jn s'attendrait a voir le philosophe entrer dans la voie ouverte par Alexandre de Halés et, lui aussi, nous faire suivre la genèse du philosophe arrivant à la foi. Il y faut renoncer. C'est de l'intérieur de la psychologie de la foi qu'Albert envisage l'intervention des motifs de crédibilité. Avec saint Augustin il distingue dans la foi l'assentiment qui est le formel el la *cogitatio* dont il explique la nature el le rôle en ces termes : *Secundum quod est ex auditu fides assentil cum cogitatione de hoc quod audivit de ratione non probante quidem sed manuducente : ita tamen quod auditus generaliter accipiatur... scilicet quod includit in se auditam exteriorem per verbum el visum miraculi et operum Dei et auditum interiorem. InSent.,* I. III.dist. XXIII. litt. D, a. 8, sol. La foi consiste essentiellement dans l'assentiment : *tamen per accidens, in quantum nutritur et fovetur et manuducitur, habet se ad cogitalivam virtutem inquirentem de credito. Ibid.,* ad Iura. Cette recherche de la cogitative ne procède pas d'un doute. Tout en adhérant, on peut demander à Dieu la raison de son adhésion; et celte raison, quand on l'a trouvée, ne donne pas une certitude que l'on avait déjà, mais réjouit l'âme et l'émerveille. *Ibid.* On voit combien cette doctrine est peu rationaliste, delà part d'un philosophe comme Albert. Mais ce qui étonne davantage encore, et n'est cependant que l'explication d'une incise que l'on vient de lire, à savoir : *non quia dubitat, sed quia ejus cui consentit a Deo petit rationem,* c'est la manière dont Albert conçoit la preuve par le miracle *: A liud eslsigmim persuasivum permodum miraculi incujiis rationem non possumus ex nobis : et hoc manuducit ad/idem, sicut apparitio signum est resurrectionis, et unum fuit ita latens rationem sicut alterum : et per tale bene probatur /ides : sed propter illam probationem nonef/icitur ipsa de apparentibus : quia et ratio probans et conclusio probata sunt de non apparentibus, eo quod in neutrum possumus ex ratione.* Ad 3“"", p. 429. Voilà le miracle passé à l'étal de preuve qui échappe à la raison, *latens rationem.* Il n'en faudrait pas conclure trop vile que, selon Albert, le miracle ne prouve que pour ceux qui ont déjà la foi, ou que les apparitions du Christ après la résurrection sont déjà des objets de foi. Le contexte montre que le bienheureux oppose simplement aux arguments *ex signo* qui sont tirés par n ms *de natura rei probandæ* qu'il n'admet pas pour prouver la foi, les arguments tir s de signes extrinsèques divins que notre raison ne peut extraire par abstraction de la nature des choses et qui, en ce sens, lui échappent; il ne dit pas qu'ils échappent à sa connaissance naturelle.

Albert, qui analyse la Toi surnaturelle fonte faite, et ne se place pas au point de vue génétique, donne naturellement la prépondérance aux causes divines de la foi et rejette à l'arrière-plan ses prodromes rationnels : *Hujusmodi non causant consensum in fide, sed tantum inducunt cogitatum de credibili. Et quia non sufficienter probant, idea non deserviunt fidei nisi exparte materialis partis, quæ est tenuis cognitio : et formaliter perficitur ex parte affectus. Ibid.,* lit. A, a. 1, ad 4"">, p. 406. Le *cogitatum de credibili,* l'équivalent de crédibilité rationnelle, n'a qu'un rôle matériel vis-à-vis de la foi : à celle-ci de donner la *science* des *credibilia. Fides, in eo quod est simplex lumen simile veritati prinuv, dat sim ulicem scientiam veritatis credibilium. In I V Sent.,* I. Ill, dist. XXIII, lit. B, a. 3. ad lu,n. p. 4I0.

Il semble qu'Albert ou bien ignore la théorie delà foi acquise introduisant la foi divine, *sicut tela filum,* d'Alexandre, ou bien ait voulu réagir là-contre, en se refusant à considérer le rôle de la crédibilité autrement que de l'intérieur de la foi.

Saint Bonavenlure. — Son commentaire *In Sententias* est commencé, selon Jeiler, en 1243. Nous suivons l'édition de Quaracchi, 1887, t. MV. Il semble connaître la terminologie concernant la foi acquise de Alexandre de Halés, mais, comme Albert le Grand, il n'examine son rôle que dans l'intérieur de la foi divine. Il distingue deux sortes de foi acquise, l'une simple présentation d'objet, l'autre accompagnée d'un assentiment naturel : Si *loquamur de fide... quantum ad cognitionem illam qua cognoscimus qui sunt articuli fidei... Sic concedendum est quod fides est per auditum et per acquisitionem secundum legem communem... Si autem loquamur de fide quantum ad formale videlicet quantum ad illud quod facit assentire; sic dicendum est quod quadam fides informis est per acquisitionem, quadam per infusionem. Nam quidam assentiunt veritati auditæ moli humana persuasione, utpote propter... miracula... et talis fides est simpliciter acquisita. Quidam autem assentiunt veritati fidei propter divinam illustrationem. In IV Sent.,* I. Ill, dist., XXIII, a. 2, q. n, *conclusio, Opera,* t. Ill, p. 491. C'est, semble-t-il, cette foi informe acquise, qu'ont les démons : *manifesta ratione coguntur credere /idem credentium in Christum veram esse. Ibid.,* q. ill, *conci.,* p. 493. *Quia ipsi videbant miram Christi virtutem in suis effectibus,cui nullatenus possent resistere, cognoscebant ipsum non purum hominem sed etiam Deum esse. Ibid.,* ad 3"m, p. 494.

Saint Bonaventure se refuse à regarder cette foi informe acquise comme une introductrice à la foi, *sicut tela filum.* Il distingue d'abord le cas où elle n'a qu'une simple probabilité, comportant la crainte de son contraire, et, dans ce cas, devançant Innocent XI, il la déclare incompatible avec la foi. Si sa probabilité est telle qu'une adhésion ferme en découle, elle n'est pas incompatible avec la foi. *quoniam multi fideles habent ad ea quæ credunt multas verisimiles rationes elmullasprotelbiles quæ habent generare opinionem. In IV Sent.,* I III, dist. XXIV, a. 2, q. n, *Opera,* t. Ill, p. 521. Mais l'opinion favorable ainsi engendrée ne fonde, ni ne précède, l'assentiment de la foi: ainsi, *toc. cil.,* ad 2"", *in oppos., fides vera non stat cum opinione, ita quod innitatur opinione tanquam fundamento, immomullomagis acceptio illa probabilis, ex rationibus acquisita, de qua didam est, quod potest opinio dici, innititur ipsi fidei tanquam firmiori... Ideo magis illa acceptio innititur fidei quam e converso licet aliquo moi o illa fidem foveat et delectet, sicut dictum est. Ibid.,p.* 521. Le contexte auquel le saint docteur vient de se référer se trouve dans la solution. L'édition de Quaracchi renvoie aussi au *prræmium* du *In 1l' Sent.,* I. I. q. n, 1.1, p- 11. Là est expliquée la triple utilisation de la raison par la foi : contre les adversaires, pour soutenir les faibles, pour réjouir les parfaits. Tout cela ne dépasse pas l'usage de la raison après la foi. Il semble d'ailleurs que le saint docteur ne distingue pas suflisamment I - raisons de convenance destinées à illustrer le conb-mi intrinsèque du mystère, ce que nous nommons la raison théologique, des raisons extrinsèques qui en établissent la crédibilité en général. C'est là une contusion qui lui est commune avec la plupart des théologiens d·· l'âge précédent et même contemporain avant saint Thomas.

C'est que, dans cet âge de foi. le problème des antécédents rationnels à la foi ne se posait pas avec autant de précision que plus tard. C'est aussi que la distinction de la nature et de la grâce, de la raison et de la foi, n'avait pas encore le relief que lui donna saint Thomas. Pour les augustiniens, la raison est déjà une illumination divine, *lumen inditum,* qui est coordonnée à l'illumination de la foi, *lumen infusum,* et est destinée à se résoudre en elle. Les arguments rationnels sont donc déjà sous l'empire d'une grâce, de la foi commencée. Ils constituent des auxiliaires intérieurs, qui, s'ils ne sont pas homogènes à la foi, sont sous sa direction. C'est là l'explication profonde de l'attitude de saint Bonaventure, et lui-même ne nous le laisse pas ignorer : Si *ergo quærilur : quid movet ad illud credendum, utrum videlicet Scriptura, vel miracula, vel gratia, sive ipsa veritas æterna? dicendum est quod principaliter movens ad hoc esi ipsa illuminatio quæ inchoatur in lumine infuso, quæ quidem facit nos non solum alte, verum etiam pie senlire de Deo tel ho·, quia illuminatio procedit ab ipso lumine æterno in cujus obsequium nostrum captivat intellectum et... reddit habilem ad credendum quacumque cut divnum honorem et cultum spectant, etsi sint su/ier rationem nostram. Moventia autem sicut ADMINH t t. i v-TIA,et quodam modo inducentia, plurima sunt : quia movêiii Scriplurœ testimonia authentica, movent Sam - iorum exempla et martyria, movent doctorum argumenta et ipsius universalis Ecclesia sententia, morent et ipsa miracula irrefragabilia. Quasi. disp, de Trinitate,* q. i, a. 2, sol. *Quamvis ergo Deum esse trinum sit credibile ex ratione mera, est tamen credibile ex ratione adjuta per gratiam et lucem desuper infusam. Et quod sic est credibile non irrationabili1er creditur quia gratia et lux desuper infusa potius rationem dirigit quam pervertat. Ibid.,* ad 3"",t. v. p. 56, 57.

Saint Thomas d'Aquin. — Le principal apport de saint Thomas à la théologie traditionnelle est la précision avec laquelle il distingue l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Cf. A. Vacant, *Etudes comparées sur la philosophie de saint Thomas et de D. Scot,* Paris, 1891, p. 12 sq. Nous venons de le voir, on supposait toujours dans la nature comme un germe du surnaturel. L'histoire révélée montrait la nature et la grâce agissant de concert dans l'étre humain concret, innocent, coupable, racheté, sans préciser philosophiquement le p >int critique où finit ia nature, où commence la grà- e. La psychologie toute vivante et faite d'expériences intimes de saint Augustin, qui domine presque exclusivement la spéculation Ihéologique occidentale jusqu'à saint Bonaventure, n'était pas armée pour résoudre ce problème ontologique; et la métaphysique platonicienne, dont usait ce Père, métaphysique du bien et de l'action réi plulôtquede l'élreel des predicaments, entretenait l'i.l— de la fusion des deux ordres. Sur un point ou sur un votre, contre Pélage etaulres hérétiques, l'Église et les P> r - paraient aux inconvénients de celte conception >-n limitant sur tel ou tel point le domaine naturel, ci. 11' c· ncile d'Orange, sans,parvenir à formuler une donn - d'ensemble qui marquât la distinction radicale de.-d-ux règnes. L'aristotélisme enlin,en jetant dans lacireul – tion théologique une psychologie laite de l'homn nature, sans aucun alliage de surnaturel, prove ;

l'apparition d'une nouvelle position de la question. Saint Thomas se trouve là. juste à point nommé, pour tirer parti de ces ressources. La doctrine de la puissance oliédientielle en sortit. Le surnaturel fut rendu à ses causes propres, divines, mais rattaché à la nature pure par la propriété radicale qu'a celle-ci, en tant qu'être dérivé, d'être soumise absolument au gouvernement de l'Étreparfait pour tout ce qui n'implique pas contradiction. La nature put librement développer ses ressources naturelles, sous la condition qu'arrivée à la limite supérieure de ses forces, elle ne présentât plus en regard du surnaturel qu'une puissance passive obédientielle vis-à-vis du premier principe de cet ordre. Dans la question des rapports de la raison et de la foi, cette limite supérieure des forces rationnelles fut l'établissement de la crédibilité rationnelle du dogme révélé.

Nous partagerons en trois étapes la marche de la pensée de saint Thomas : 1» le commentaire sur les Senlences. 1253 sq.; 2° les questions disputées *De veritate,* la *Summa contra gentes,* vers 1261 ; divers; 3° le *Quodlibct,* H. 1268; la *Somme tiiéologique,* 11“ 11·'. q. l-vin, vers 1270; I11*, vers 1272. Nous suivons l'édition de Parme et. pour la *Somme,* l'édition léonine.

I" *Le commentaire sur le I. Ill· des Sentences,* édit. Parme, t. vu. — Dés le principe, saint Thomas est fixé sur la cause propre de l'assentiment de la foi : *Credibile non habet quod sit actu credibile nisi ex Verilate prima, sicut color esl visibilis ex luce.* Dist. XXIV. a. I. <i. t, sol., p. 260. L'autorité divine esl son motif unique et formel : *Sicut homo in his quæ non videt credit testimonio alicuius boni viri qui videt ea quæ ipse non videt.* Dist. XXIV, q. It, a. 2, q. it, sol; cf. q. i, a. 2, q. tt, ad 3“"“. Mais il y a cette dillérence entre la foi à l'autorité humaine et la foi à l'autorité divine que la première est accidentelle à la vie humaine, la seconde repose sur la nature de l'homme : *cognitio unius hominis non est naturaliter ordinata ad cognitionem alterius hominis, ut per ipsam reguletur. Sed hoc modo ordinata est ad Veritatem primam.* Dist. XXIV, q. I, a. 3, q. II, ad 1"m. Cette ordination naturelle de l'intelligence humaine à l'intelligence divine considérée, non comme un objet de connaissance, mais comme une cause régulatrice de ses conceptions el jugements, voilà la puissance obédientielle transposée et adaptée à la présente question. Il s'agit de la faire passer â l'acte. Or. *forma ilia inlelligibilis quæ principaliter est objectum (materiale) fidei, id est Ileus, formationem intellectus nostri subterfugit, et mm est ei pervius in statu vim.* Dist. XXIV, q. t, a. 2, q. i. sol., p. 262. Une condition objective doit donc être réalisée par Dieu, à savoir la révélation de la vérite à croire, *qua supposita, in potestate liberi arbitrii est ut in actum fidei exeat.* Dist. XXV. q. tl, a. 1, q. i. ad 1um. p. 272. *Qua supposita,* dit saint Thomas, mais le témoignage divin ne nous parvient d'ordinaire que par un témoignage à forme humaine. Comment discerner s'il est de Dieu? Cette question se résout parla recherche de la crédibilité rationnelle. Réponse : *fidelis credit homini non in quantum homo, sed in quantum Ileus in ipso loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest.* Dist. XXIII, q. n, a. 2, q. n, ad 3“TM, p. 249. Que si l'on objecte avec saint Jean Damascene que la foi esl faite pour consentir el non pour chercher, saint Thomas répond : *Dicendum quod... excluditur inquisitio rationis intellectum terminantis, non inquisitio voluntatem inclinans... inde fides consistit media inter duas cogitationes quarum una voluntatem inclinat ad credendum, el hæc præcedit /idem ; illa vero tendit ad intellectum eorum quæ jam credit.* Dist. XXIII, a. 2, q. i, ad 2“", p. 218. La distinction de la raison formelle delà foi, l'autorité de la Vérité première révélante, et des raisons qui établissent la crédibilité divine du messager humain, permet de donner toute latitude à la recherche de ces dernières, *avant la foi.* Quant aux recherches de la raison théologique, elles sont tout autre chose; elles *supposent la foi* et tendent à en donner l'intelligence qu'on en peut avoir. Ainsi l'inextricable emmêlerment qu'on se léguait depuis Abélard est débrouillé. Mais saint Thomas, plus hardi qu'Alexandre de Halés qui intercalait le chaînon de la foi acquise, va établir entre l'assentiment de la foi divine et la crédibilité rationnelle un rapport direct : *Fides... quamvis sil habitus infusus dicitur esse ex quatuor quæ in nobis sunt quia quantum ad ipsum credendum dicitur esse ex auditu : quia determinatio credendorum fit in nobis per locutionem interiorem qua Deus nobis loquitur vel per vocem exteriorem. Quantum vero ad rationem quæ inducit voluntatem ad credendum dicitur esse ex visione alicujus quod ostendit Deum esse qui loquitur ineoqui fidem annuntiat.* Dist. XXIII. q. ni, a. 2, ad 2um, p. 256. A rapprocher *ex visione alicujusquod ostendit,* et : *fides habitus infusus dicitur esse ex quatuor quæ in nobis sunt.* Le mot *ex,* dans la langue de saint Thomas, désigne tout au moins la cause matérielle et dispositive à la forme. Notre vision, c'est-à-dire notre évidence naturelle des motifs de crédibilité, est ici conçue comme un élément intégrant de la genèse de la foi. El c'est un élément nécessaire selon le cours ordinaire des choses : *nec oportet quod in tali homine revelationem habente aliquis suam fidem implicit! quousque talis homo ad ejus notitiam deveniat, vel divinitus, vel per famam humanam.* Dist. XXIV, a. 1, q. iv, ad 4“m, p. 273. Par quels movens de preuve reconnaître cet homme? Saini Thomas dans le commentaire sur les Sentences ne nomme que les miracles : *ad hoc datum est hominibus facere miracula ut ostendatur quod Deus per illos loquitur.* Dist. XXV, q. n, a. I. q. iv, ad 4“", p. 273. Les miracles ont, selon h- saint docteur, une telle efficacité pour cela que les démons *ex miraculis quæ vident supra naturam esse, multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum,* dist. XXIII, q. Ill, a. 3. q. i, sol., el cela, *ex naturali cognitione. Ibid.,* ad 1uni, p. 256. Mais cette efficacité ne porte pas directement sur l'objet de foi : *quæ cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant perse /idem sed probant veritatem annuntiantis /idem, et ideo de his quæ fidei sunt scientiam non faciunt.* Dist. XXIV, q. I, a. 2, q. n. ad 4“"'. La vérité de foi se trouve donc au terme de celle recherche, connue et inconnue, connue dans son aptitude naturelle à être crue de foi divine, inconnue dans son contenu, lequel est l'objet de la connaissance de Dieu, règle de la nôtre comme il a été dit. (Ji l'acte de foi consiste précisément à donner son assentiment au contenu du mystère. Le croyant, parvenu à son faîte rationnel, c'est-à-dire à l'évidence de la crédibilité, inclinera donc son intelligence sous sa règle naturelle et première par un acte de voient · et, dans celte attitude, se trouvera sous l'influence des deux, règles de son activité intellectuelle agissant â leur maximum d'efficacité : *Credens inclinatur ad credendum ex aliqua ratione quæ sufficit ad determinandum assensum in id quod creditur, quamvis non sui/icial ad inducendum ad visionem ejus quod creditur. Halio autem hæc inducens ad credendum potest sumi vel ex aliquo creato, sicut quando per aliquod signum inducimur ad aliquod credendum vel de Deo vel de aliis rebus ; vel sumitur ab ipsa veritate increata, sicut credimus abqua quæ nobis divinitus dicta sunt per ministros. El... secundo modo intellectus non cogitur sed ex voluntate inclinatur.* Dist. XX. q. ni, a. 3, q. i, sol. La réplique divine à cet acte de soumission volontaire, d'ailleurs inspiré de Dieu, est dans l'infusion de *l'habitus* de la foi. *Lumen m/usurn, quod esl habitus /idei, manifestat articulos, sicut*

lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter nola. Dist. XX1I1, σ n, a. 1, ad 4„m, p. 246. A rapprocher : *Fidei habitus infusus in duobus nos adjuvat, scilicet ut credamus et ut eis quæ non sunt credenda nullo modo assentiamus. Primum autem homo potest ex ipsa aestimatione sine habitu infuso, sed secundum est ex habitu infuso tantum.* Dist. XXIΠ, a. 3, q. n, sol., p. 256. *Adjuvat ut credamus,* dans)e sens que détermine le texte, indique que la lumière de la foi peut renforcer la crédibilité rationnelle et la suppléer au moins partiellement. Par elle, la Vérité première exerce son activité régulatrice infaillible, *ut discrete in hæc et non in illa inclinetur,* dist. XX1II, q. in, a. 3, q. n, sol., et comme elle a *majorem firmitatem quam lumen intellectus humani,... fides habet majorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis quam sit certitudo scientiae vel intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum quibus assentitur.* Dist. XX1lI, q. 1l, a. 2, q. Ili, sol.

2» *Questions disputées; Contra gentes.* — Cette période intermédiaire fournit plusieurs perfectionnements de la synthèse esquissée dans le commentaire sur les Sentences et prépare ainsi la synthèse definitive. Nous signalerons les principaux.

Relativement à la puissanceobédientielle qui ordonne l'homtne au magistère direct de la Vérité première, nous détachons ce passage synthétique : *Ultima perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est* sui *perfectus cognitor. Perfectæ autem cognitionis statim homo in suo principio capax non est : unde oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quæ manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem, De veritate,* q. xiv, a. 40, *in corp.;* cf. *Contra gentes,* I. III, c. cui; c'est bien à raison de la puissance obédientielle. pure capacité passive, qu'est fait à l'homme le don de la foi : *Homini in conditione suæ naturæ, ... dantur principia, ad finem qui facultatem naturæ excedit, non quæ sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum fier quæ pervenitur ad finem; ut enim dicit Augustinus : posse habere fidem et caritatem naturæ est hominum, habere autem est graliæ fidelium. Ibid.,* ad i"".

La force probante de la preuve rationnelle de la crédibilité est de nouveau et énergiquement affirmée : *Omnia media per quæ fides ad nos venit suspicione carent. Prophetis enim et apostolis credimus ex hoc quod eis Dominus testimonium perhibuit miracula faciendo ut dicitur Marci ult., 20 : Sermonem confirmante sequentibus signis. Successoribus autem eoruni non credimus nisi in quantum nobis annuntiant ea quæ illi in scriptis reliquerunt. De veritate,* q. xiv, a. 10. ad 11"", p. 244.

Même doctrine dans le *Contra gentes,* l. Ill, c. cuv: *Necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo prædicanlium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis per modum demonstrationis, cum ea quæ sunt fidei excedant rationem. Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari prædicanlium sermonem processisse a Deo, dum prædicantes operarentur, sanando infirmos et alias virtutes operando, quæ non posset facere alius nisi Deus.* A rapprocher : *Nullum verum miraculum fit nisi virtute divina et Deus nunquam est testis mendacii. Dico ergo quod quando miraculum /it in testimonium doctrinae prædicatæ necessarium est doctrinam illam esse veram. In Joa.,* c. ix, lect. m, n. 8, t. x, p. 471.

L'antériorité de la preuve rationnelle de la crédibilité est consacrée par sa destination spéciale aux infideles. *Aliter trahuntur ad fidem Christi fideles et* x ite»- *infideles. Infideles ducendi sunt per miracula.* I Cor., xiv, 22. *InJoa.,* rv, 48, lect. vn, p. 377. D'où. la caractéristique de la méthode à employer pour convaincre les adversaires de la foi est : *ex auctoritate Scripturæ sacræ confirmata miraculis. Cont. gentes,* l. I, c. ix, p. 16.

La nécessité de cette preuve antérieure est énergiquement mise en relief : *Singularis modus convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturæ confirmata miraculis. Quæ enim supra rationem humanam sunt non credimus* nisi *Deo revelante. Coni, gentes,* l. I, c. IX. Plus loin : *Non autem crederet aliquis non visis, ab aliquo propositis, nisi aestimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt. Cont. gentes,* l. 111, c. XL, p. 186.

Les limites de ia preuve du fait de l'attestation divine sont maintenues : *ilia signa non faciunt apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quæ creduntur habere. De veritate,* q, xiv, a. 9, ad 4"", p. 242. La bienheureuse Vierge elle-même, malgré le miracle évident de sa conception, n'eut pas cette évidence. *Ibid.,* ad 7"". La doctrine des suppléances surnaturelles de la crédibilité pour les infidèles de bonne foi dans l'état d'ignorance invincible, déjà indiquée, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXV, q. il, a. i, q. I, ad 1"m, t. vu, p. 272, est reprise et catégoriquement affirmée : *Est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem praedicatorem fidei ad eum dirigeret. De veritate,* q. xiv, a. 11, ad 1"". Enfin, à côté des miracles, le saint docteur énumère différents motifs de crédibilité. Le c. vt du l. I du *Contra gentes* est consacré à cet objet. On y trouve mentionnés : l'infusion subite de l'intelligence et de la sagesse aux esprits simples, la conversion du monde, malgré les persécutions, miracle qui garantit et rend inutiles les autres, *cum in suo effectu appareant evidenter.* Cette idée reprise de saint Augustin est développée par l'auteur de l'explication du symbole, saint Thomas, ou l'un de ses disciples, avec une vivante dialectique. *In symb. apost., Opusc.,* VII, édit, romaine, t. vi, a. 1, § Si *dicas,* t. xvi, p. 136. On y rencontre aussi la comparaison de la force probante du miracle avec l'authenticité conférée aux pièces d'un ambassadeur par le sceau d'un souverain, qui sera reproduite dans la *Somme théologique,* III», q, xtiu.

3° *Somme théologique ; Quodlibet 11.* — La réponse ad 2"»' de l'art. 4 de la q. i de la 11" II» contient le document le plus important de l'histoire de la crédibilité. Désormais, à part Scot et les nominalistes, tous les théologiens le prendront comme point de départ. C'est le texte classique par excellence. Saint Thomas s'empare de l'idée déjà exprimée par Guillaume d'Auvergne, mais au lieu de considérer l'universel et le spécial comme une qualité des argumentations qui concernent l'objet de foi, il en fait des aspects formels distincts de l'objet de foi lui-même et par là justifie et fonde *a priori* la distinction des argumentations théologiques spéciales à un dogme et des argumentations apologétiques, lesquelles embrassent d'un seul coup l'universalité des objets de foi, distinction que Guillaume d'Auvergne avait énoncée plutôt comme un fait. Voici ce texte : *Ea quæ subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo in speciali et sic non possunt esse simul visa el credita. Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis, el sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.*

Le premier membre de la distinction présente résout le problème, qui a tant inquiété le siècle précédent, de l'indépendance de l'objet de foi vis-à-vis de la raison : considérés dans leur teneur spéciale, les dogmes ne

peuvent être, comme tels, objets de preuve rationnelle. On les croit par la pieuse allection du cœur, à cause du magistère immédiat de Dieu. Saint Thomas, perfectionnant l'idée émise, *In IV Sent.,* dist. XXIV, q. I, a. 3, quær. il, ad et la synthèse du *De veritate,* q. xiv, a. 10, donne un peu plus loin, II* 11«, q. n, a. 3, une synthèse définitive de cette genèse divine et morale de la foi en nous. La foi y apparaît comme une éducation graduelle de l'intelligence de l'homme faite pour obéir à la première intelligence (puissance obédientielle). La foi *in speciali* aux objets révélés résulte de cette éducation dont Dieu est l'auteur immédiat. La dogmatique spéciale, la raison illustrant les objets de foi par des arguments de convenance et en tirant les conséquences, qu'Abélard disait précéder la foi, ce qui lui faisait regarder celle-ci comme une *existimatio,* est désormais reléguée après l'acquisition de la foi, et cela en connaissance de cause.

Le second membre de la même distinction dégage définitivement de l'objet de foi, la propriété naturelle de crédibilité générale, *credibilitas in communi,* et son caractère d'évidence, *el sic sunt visa ab eo qui credit.*

On s'est demandé si cette *vue* de la crédibilité était pour saint Thomas un acte de raison ou un acte de foi. Il n'est pas douteux que la crédibilité ne soit pour lui un objet purement rationnel. La preuve par les miracles est du ressort de la raison naturelle. Or, aussitôt après avoir avancé l'idée de la crédibilité générale et évidente, l'auteur ajoute : *Non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi.* Mais d'autre part dans l'ad 3um qui suit l'ad 2*,m qui contient ce texte, on trouve ceci : *Lumen fidei facit videre ea quæ creduntur,* et dans la réponse ad 1"" de l'art. 5, qui suit le présent article : *Fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum esl.* Ce dernier mot nous renvoie à l'art. 4.

Nous estimons que, conformément au texte déjà cité du commentaire *In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXIII, a. 3, q. n, sol., il y a place chez saint Thomas pour les deux interprétations : la crédibilité esl, en soi, évidente pour la raison, mais rien n'empêche que cette évidence ne soit renforcée, ou même suppléée, dans des cas plus rares, par la lumière de la foi.

Que selon saint Thomas la crédibilité soit, en soi, accessible à la pure raison, c'est ce que manifeste abondamment le texte suivant après tant d'autres : *Si aliquis propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid luturum el adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo qui non mentitur; licet illud futurum quod priedicitur in se evidens non esset : unde per hoc ratio fidei non tolleretur. Sum. theol.,* 11* 11«, q. v, a. 2. L'évidence est telle que les démons, malgré leur répugnance à croire, ne peuvent s'empêcher d'y souscrire : *Dæmonum fides est quodammodo coaeta ex signorum evidentia, ibid.,* ad 1"" ; et cela, *ex perspicacitate naturali intellectus. Ibid.,* ad 2"". Il s'agit donc d'une évidence naturelle et parfaite engendrant une foi scientifique, établie à l aide d une démonstration rigoureuse du genre des démonstrations par l'impossibilité du contraire, ainsi que le manifeste ce texte de saint Thomas qui est, comme rédaction, contemporain de la *Somme : Hoc contingere non potest quod aliquis falsam doctrinam annuntians vera miracula faciat, quæ nisi virtute divina fieri non possunt; sic enim Deus esset falsilatis testis, quod est impossibile. Quodlibet,* II,a. 6, ad 4"™, p. 477.

Mais cette foi scientifique ne porte pas sur le contenu de l'assertion. D'où la place laissée à l'initiative de la volonté libre se soumettant au magistère divin et à la lumière de la foi qui est la réponse divine. *Meritum fidei est ex hoc quod homo ex mandato Dei credit quod non videt. Unde illa sola ratio meritum excludit quæ facit videri per scientiam id quod credendum proponitur et talis esl ratio demonstrativa. Sum. theol.,* III*, q. LV, a. 5, ad 2um. Telle n'est pas, on a vu pourquoi, la preuve tirée du miracle, d'où : *Videntium enim unum et idem miraculum et audientium eamdem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt; et ideo oportet ponere aliam causam interiorem quæ movet hominem interius ad assenliendum his quæ sunt fidei. Sum. theol.,* 11* 11«, q. vi, a. 1. Cette cause, c'est la grâce de la foi : *fides quæ est donum gratiæ inclinat hominem ad credendum, secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis. Ibid.,* q. v, a. 2, ad 2*"l. Il est donc bien certain que saint Thomas a regardé l'évidence de la crédibilité comme une évidence avant tout rationnelle.

Seulement, dans la *Somme théologique,* il tend à restreindre aux infidèles l'usage pratique de cette évidence. Sans doute, il l'admet en principe chez le croyant : *Fides habet inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. Ibid.,* q. It, a. 1, ad 1"m. Mais si cette évidence précède la foi et est regardée tant soit peu comme une condition de l'adhésion, diminution du mérite de la foi; si au contraire l'étude delà crédibilité rationnelle esl un effet de la foi, *est signum majoris meriti. Ibid.,* q. ii, a. 10. La recherche de l'évidence de la crédibilité antécédente à l'acte de foi n'est permise qu'aux infidèles ; *melius est eis, ut vel per miracula convertantur ad fidem, quam quod omnino in infidelitate permaneant ; dicitur enim 1 ad Cor., iv, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet convertantur ad fidem. Ibid.,* Ill*, q. XLin, a. 1, ad 3"ra. Vis-à-vis d'eux cette confirmation même est nécessaire pour que le témoignage soit croyable : *Necesse est quod sermo prolatus confirmetur ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundum illud Marci ult. : Et sermonem confirmante sequentibus signis. Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem inlelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernalurales effectus qui miracula dicuntur in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Ibid.,* II* 11«, q. clxxviii, a. 1.

Le caractère naturel et rationnel de l'évidence de la crédibilité étant mis hors de toute atteinte, nous pouvons passer au cas où la lumière de la foi fait voir la crédibilité. Cette vue de la crédibilité est revendiquée pour les seuls fidèles : *infideles, eorum quæ sunt fidei ignorantiam habent : quia nec vident nec sciunt ea in seipsis, ut cognoscant esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est. Ibid.,* II* 11", q. i, a. 5, ad 1"m. Mais, qu'on le remarque bien, selon saint Thomas, la crédibilité n'est pas visée directement par la foi. Elle n'apparait à la connaissance de la foi que comme une condition impliquée par l'objet propre de celle connaissance. *Sicut enim per alios habitus virtutem homo videt lUudqiiod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assenliendum his quæ conveniunt rectæ fidei et non aliis. Ibid.,* II' 11«, q. l, a. 4, ad 3"". Même doclrine q. u, a. 3, ad 2U" : *His quæ conveniunt fidei et non aliis, his autem fidei non autem contrariis,* ce sont là des expressions qui désignent le *credibile in speciali,* non la crédibilité générale. Mais, du fait que l'habitus de foi incline infailliblement à croire chacun de ses objets spéciaux, il résulte qu'il juge à sa manière

ea esse credenda, car c'est la seule explication possible de la sûreté de ses jugements. La crédibilité générale est donc atteinte *toties quoties* comme *condition* impliquée dans l'infaillibilité surnaturelle du jugement de la foi. C'est là le mécanisme des suppléances de la crédibilité. Il peut arriver d'ailleurs que, conformément à la doctrine sur les infidèles de bonne foi, *In IV Sent.,* l.111, dist. XXV, q. n, a. 1, q. I, ad 1"", et *De veritate,* q. xiv, a. 11, ad 1"", ces suppléances soient l'effet d'une inspiration divine, grâce actuelle précédant le *lumen fidei.* Saint Thomas, dans la *Somme thëologique,* maintient ce point de vue qu'il illustre curieusement de plusieurs exemples. II» 11«, q. II, a. 7, ad S'.TM. A rapprocher ce passage du *Quodlibel,* II, qui est de la dernière période de la vie du saint docteur : *Christus poterat se ostendere esse legislatorem non solum faciendo visibilia miracula sed etiam... per interiorem instinctum... Interior instinctus quo Christus poterat se manifestare sine miraculis pertinet ad virtutem primæ veritatis qute interius hominem illuminat el docet. Quodlibel,* II, a. 6, ad 2"m, 3llm, p.477.

Haymond Martin, O. P. 1286). — Rabbin juif converti, Raymond Martin développe, dans la II· partie de son *Pugio fidei,* l'argument en faveur de la messianité du Christ, des prophéties de l'Ancien Testament. Dans le Ier livre, il s'attaque à ceux qui nient toute révélation ; dans le 111«, il défend les mystères de la loi. Son argumentation est inspirée, semble t-il, des idées du *Contra gentes,* rédigé spécialement sur la demande de saint Raymond de Pennafort pour servir d'orientation aux controverses contre les Juifs et les Maures d'Espagne que précisément Raymond, qui est Catalan, a en vue. Il la développe avec toutes les ressources de.ses connaissances hébraïques et rabbiniques. C'est donc une remarquable et immédiate application de la doctrine de saint Thomas sur la crédibilité. *Pugio fidei,* Leipzig, 1687.

Henri de Gand (j- 1293). — Après avoir cité ce mot du *De Trinitate,* c. n, de Richard de Saint-Victor : *prodigiis pro argumentis,* il ajoute : *Verum est ad persuadendum voluntati ut velit credere, non autem ad declarandum ratione veritatem eorum quæ credenda sunt, ut propter eorum declarationem veritatem credat, fidem scilicet præveniendo. Quodlibel,* VIII, q. xtv, fol. 325. Et plus loin : *Non est fides sine obscuritate. Propter quod ratio nunquam de crediti veritate in quantum creditum est, scilicet in universali, possit esse assecurata, ut non possit hæsitare de contrario in particulari : visio autem non patitur secum visi obscuritatem. Ibid.* Ce dernier texte, malgré une apparente contradiction verbale, se réfère au texte capital de la *Somme théologique,* II» 11«, q. i, a. 4, ad 2"m, et en reproduit la doctrine : *crediti veritas in quantum creditum est* est glosé par *scilicet in universali,* qui est l'équivalent de *sub ratione communi credibilis.* Henri de Gand veut dire que la crédibilité rationnelle n'est jamais telle qu'elle entraîne la vue des objets de foi spéciaux, ce qui est la doctrine même de saint Thomas, *loc. cit.*

Duns Scot (f 1307). — Eidèle au point de vue purement augustinien sur les rapports de la nature et de la grâce, Duns Scot ne répugnera pas à l'idée de faire plus grande que saint Thomas la part de la raison dans l assentiment de la foi. Reprenant la question en l'état où l'a laissée Alexandre de Halés, il pose d'abord une foi acquise au seuil de la foi. Cette foi est naturelle, instinctive, sicut *etiam ego fide acquisita ex auditu parentum el aliorum credo multa tempora transisse, mundum non incepisse mecum ; credo etiam Itoniam esse quam non vidi, ex relatu fide dignorum. Sic ei revelatis in Scriptura per fidem acquisitam ex auditu firmiter adhæreo credendo Ecclesiæ approbanti levitatem auctorum illorum.* Et plus loin : *Audiendo prædicantem et videndo miracula fieri, credit ei, et hoc quia dictat sibi naturaliter ratio, quod Deus m.n assistit falsilali alicujus, operando miracula ad falsa alicujus prædicata vel dicta. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXIII, q. i, n. 4, 5, Paris, 1894, t. xv, p. 7. 8; cf. *Quodlibet,* XIV, n. 5, *ibid.,* t. xxvt, p. 8; *Deportata parisiensia in Sent.,* l. Ill, dist. XXIII, q. i. n. 5, *ibid.,* t. xxm, p. 435. Le rapport de la foi acquise à la foi infuse est exprimé dans ce passage : *posita fide acquisita, credibili pressente, potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contramoveat, nec plus requiritur. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXV, q. II, n. 2, p. 211. Le rôle de la foi acquise est donc de fournir le *credibile,* déjà cru par une loi humaine d'un assentiment ferme et sans crainte, dist. XXIII, n. 5, p. 8; d'où, selon Scot, la nécessité de la foi infuse ne peut être *démontrée* du chef de l'insuffisance de motifs qui légitiment la foi acquise; son existence est un pur article de foi : *sicut credo Deum esse unum et trinum.* Dist. XXIII, n. 14, p. 22. La foi infuse étant posée en présence de la foi acquise, *actus unus el idem credendi elicitur secundum inclinationem ulriusque... Et si per hoc, quod est actum credendi inniti fidei isti* (la foi acquise), *intelligatur actum elici secundum inclinationem ejus, tunc concedendum est quod actus credendi innititur ulrique fidei. Quodlibet,* XIV, n. 5, p. 9; cf. p. 11. § *additio aliorum.* La différence entre les deux espèces de foi consiste en ce que l'acte de foi, en tant qu'il s'appuie sur la foi infuse, ne peut être erroné, tandis que la toi acquise, absolument parlant, peut défaillir. Elle ne défaillira pas cependant, quand son assentiment, selon la conception chère à saint Ronaventure, sera émis sous l'inlluence de la foi infuse, non *quod hæc necessitas sit ex fide acquisita sed ex infusa concurrente ad eunidem actum. Innititur igitur actus credendi fidei infusæ tanquam regulæ certæ, el omnino infallibili, a qua actus habeat quod non possit esse falsus; sed innititur acquisilæ tanquam regulæ minus certæ, quia non per illam repugnaret actui, quod esset falsus, vel circa falsum objectum. Quodlibel,* XIV, n. 7, p. 12. Cf. *Deportata parisiensia, loc. cit.,* n. 19, p. 442. C'est cette expression, *tanquam regulæ minus certæ,* et ses analogues, qui font dire aux théologiens postérieurs que, selon Scot, la résolution de l'assentiment de la foi se fait en une foi acquise. Baùez, *In II'm il",* q. i, a. 1, dub. îv, § Altera *opinio est Scoti;* Ripalda, *De fide,* disp. VI, sect, il, n. 6.

Il est certain, en tout cas, que Scot n'a pas conçu le rôle de la crédibilité naturelle comme un rôle de garantie *morale.* Et cela parce qu'il ne reconnaissait d'autre influence de la volonté sur l'intelligence dans l'acte de foi que celle d'une motion d'exercice. Si extrême était, en elfet, sa conception du pouvoir libre de la volonté que toute intervention spécificatrice lui eût semblé dangereuse pour la foi. Si *voluntas esset causa actus credendi et proponeretur intellectui astra esse paria, nulla persuasione facia, posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria, et hoc nihil est. In IV Sent.,* I. Ill, dist. XXV, q. II, n. 2, p. 211. Aussi devons-nous tenir que les motifs de crédibilité ne sont pour lui qu'un des élément- intrinsèques de la présentation de l'objet de foi née· – saire et suffisante pour que l'assentiment de la (i infuse puisse produire son acte à son sujet. Cette conception d'une intervention spéculative des motifs de crédibilité pour mettre l'objet de foi à portée de la : : infuse, celte prétérilion de la doctrine du but en"d· nitive prudentiel, de la preuve de crédibilité. -era reprise et développée par le cardinal J. de Lugo.

Raymond Lulle (f 1315). —Le but de Mrs *gene* -a.' Paris, 1548, et des ouvrages similaires, est de dcr.ner une méthode générale de conversion des infidèles.

Cf. Marius André, *Le bienheureux Raymond Lulle,* p. 153-174. L'exécution est empreinte d'un rationalisme excessif. Cf. Noël Alexandre, *Historia eccl.,* Venise, 1778, sæc. xm, c. ni, a. 20, p. 86. D'où la condamnation par Grégoire NI, des propositions 96 sq., où est affirmée la possibilité de démontrer les articles de foi; et par contre, le manque de certilude de la foi surnaturelle. Ces propositions manifestent l'absence de la notion de la crédibilité, de sa preuve rationnelle propre, et de son évidence chez tout croyant. Cf. Denzinger, *Enchiridion,* n. 474 sq.

Gilles Columna. O. S. A. (j-1316). — Il résume sa pensée dans ces trois curieuses propositions : toutes les objections de raison faites par un homme contre la foi sont solubles par l'homme; un homme donné ne peut les résoudre toutes sans un influx spécial de Dieu; s'il venait à les résoudre, il ne prouverait pas quand même la vérité de la foi, car ce principe d'Aristote : la solution des raisons de douter manifeste la vérité, ne s'applique qu'aux raisons intrinsèques et non aux extrinsèques. Or, les raisons dont il s'agit sont extrinsèques, *quia cum /ides sit supra rationem nulla ratio potest eam attingere nec probans nec improbans. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXIII, q. n, p. 589. Mais cette exclusion ne concerne pas les motifs de crédibilité. *Judæi non cognoverunt personam Christi; cognoverunt tamen opera quæ probabant Christum esse talem qualem Christus se esse dicebat. Nunquam enim est visum a sæculo ut aliquis mendacium dicetis et falsam doctrinam docens vera miracula fecerit.* Dist. XXIV, q. I, a. I, Rome, 1625, p. 590. Cette dernière phrase est imitée de saint Thomas.

Durand de Saint-Pourçain (f 1334). — Il résout la foi aux mystères en la foi à l'inspiration de l'Écriture sainte qui les contient, la foi à l'inspiration de l'Écriture sainte en la foi à ce dogme premier : *Ecclesiam regi a Spiritu Sancto,* en harmonie avec le dicton de saint Augustin, *Cont. epist. Fundamenti : Evangelio non crederem nisi Ecclesiæ me moveret auctoritas.* L'Eglise dont il s'agit est l'Eglise des apôtres qui furent remplis du Saint-Esprit : *et nihilominus viderunt miracula Christi et audierunt ejus doctrinam el OBUOC fuerunt convenientes testes omnium quæ Christus fecit aut docuit, ut per eorum testimonium Scriptura continens facta el dicta Christi approbaretur. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXIV, q. i, n. 8, 9. Quel est le rapport de la preuve humaine du témoignage divin à l'assentiment de la foi? Réponse : Si *non est processus in infinitum, oportet igitur quod devenitur ad primum quod appareat rationi verum in se et secundum se, et tale, secundum se, concordat rationi. Igitur fides non excludit rationem sed præviam supponit, licet non rationem demonstrativam, unde ipsemet Salvator doctrinam fidei quam prædicabal reduxit ad quædam apparentia in se, scilicet ad miracula, ut ex apparentibus et visis ratio assenliret dictis non apparentibus... Ex his igitur palet primum scilicet quod credere est meritorium, supposita charilate, cum sit actus liber et bonus et concors rationi. Ibid.,* q. m, n. 8. *Talis ratio in nullo facit evidentiam de re credita. Ibid.,* n. 9. On le voit, si Durand résout la foi en l'autorité de l'Église, i) veut que la foi à l'autorité de l'Eglise soit appuyée sur la preuve rationnelle de la crédibilité.

Dans l'explication de la manière dont celle-ci influe, il suit les conceptions d'Alexandre de Halés. H tient que la foi infuse ne saurait entrer en acte sans une foi acquise antérieure, car elle n'a pas le pouvoir de faire apparaître l'objet de foi. Preuve : le texte de l'Évangile de saint Jean, xv, 22. *Constat autem quod nun habuissent excusationem de peccato incredulitatis, dato quod Christus non fuisset eis locutus, aut miracula fecisset, si fides infusa suffecisset ad credendum dummodo credibilia fuissent eis proposita... Prædicatio autem non est simplex propositio credibilium sed est cum persuasione ex Scripturis, vel signis, vel aliquo apparenti. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXV, q. m, Lyon, 1556, p. 224, recto.

Cette doctrine est loin d'avoir le développement et la précision de celle de saint Thomas.

Raymond de Sebonde (j-1437). — Il ne faut pasjuger du *Liber creaturarum,* Lyon, 1540. par l'illustration singulière qu'en a faite Montaigne, *Essais,* I. II, c XII. Rien de plus traditionnel que l'œuvre de Sebonde, spécialement dans sa partie apologétique, tit. ccvu, *De vera fide Christiana,* p. 120; tit. ccvm, *Confirmatio credentium et increpatio non credentium.* C'est, comme le dit à Montaigne Adrien Turnebus, « quelque quintessence tirée de saint Thomas. » Sebonde a insisté, il est vrai, sur un argument repris par les pragmatistes utilitaires modernes, à savoir l'harmonie de la foi avec le bien de l'homme, tit. i.xxx, p. 41 *b,* d'où Pascal a tiré son idée qu'il faut rendre tout d'abord la religion aimable, faire désirer qu'il soit vrai. Il a aussi un chapitre inspiré du dicton de Richard de Saint-Victor, où il avance que, en cas d'erreur, on sera excusé d'avoir cru ce que croient universellement les hommes les plus saints. Mais, de là à fonder l'apologétique sur un certain scepticisme fidéiste, il y a loin. L'œuvre de Raymond est avant tout théologique, et la défense entachée de scepticisme que fait de ses argumenls son apologiste, *Essais,* Paris, 1844, t. 11, p. 37, S *aulcuns disent,* etc., n'est nullement dans son esprit. Par contre, dans la première partie du même chapitre, § *La première appréhension, ibid.,* p. 26, Montaigne a pittoresquement rendu, bien qu'encore avec des exagérations fidéisles, la notion de crédibilité qui se dégage des parties apologétiques de l'œuvre de Sebonde, par exemple lorsqu'il dit que les arguments de Sebonde sont capables « de servir d'acheminement et de premier guide à un apprentif, pour le mettre à la voie de cette cognoissance; ils le façonnent aulcunement, et rendent capable de la grâce de Dieu, par le moyen de laquelle se parfournit, et se perfect aprez, nostre créance ». *Ibid.,* p. 36. Cf. Marius André, *Le bienheureux Raymond Lulle,* p. 173.

Holkott, O. P. (γ 1349), est cité par Suarez comme soutenant le déterminisme rationnel de l'acte de foi. *De fide,* disp. Ill, sect. vu. n. 2. Il n'y a pas lieu de le défendre et ce n'est pas le seul point où le très érudit maître de Cambridge s'écarte de la doctrine de son école. Cf. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino,* t. m, l. I, c. il, Ratisbonne, 1859, p. 122. Il tient en effet que : *credere articulos fidei non est in libera hominis potestate. Super IV Sent.,* l. I, q. i, b, a. 1, Il conci. Il le prouve par des raisons qui semblent n'établir que la nécessité d'une présentation objective fondée, ainsi celle-ci : soit ce fait mis en question : le roi est-il assis ou non? C'est douteux, répond Holkott, *donec cogatur assenlire vel propter evidentiam rei, vel propter testimonium aliquorum quibus rationabiliter debet credere.* Et il cite le mot d'Aristote qui met à nu la portée réelle de son argumentation : *imaginari possumus quod volumus, opinari non possumus.* On voit qu'il veut tout simplement dire que la volonté de croire ne donne pas à la foi sa détermination objective, qu'il y faut une présentation objective évidemment motivée. Majs comme il ne possède pas la dislinction thomiste de l'évidence simple et de l'évidence de la crédibilité, ainsi que le remarque justement Suarez, *loc. cil.,* pour garantir les droits de l'évidence rationnelle sur la détermination de l'acte de foi, il se croit obligé de nier la liberté de celui-ci. Son procès contre *l'imperium* de la volonté dans la foi comprend dix chefs de preuves, par exemple : ad 5"", si l'opinion contraire est vraie, on pourra dire tout ce que l'on veut sans jamais mentir; ad 6UI", c'est alors inutile de prêcher aux inlidèles les

miracles et l'histoire de l'antiquité chrétienne: ad 3""l, si la volonté commande l'assentiment pour des motifs de l'ordre du bien, *propter praemium,* je te donne 10 pour croire que le roi est assis; un autre le donne 20 pour croire le contraire. Tu peux maintenant croire ce que tu voudras. *Ibid.* Aussi pour mieux débouter la volonté de tout envahissement dans le domaine de la foi, Holkott lui donne dans sa définition de la foi un rôle tout extrinsèque et conséquent : *Accipitur credere strictissime pro assentire revelato a Deo testimonio per miracula et velle operari secundum ea. Super IV Sent.,* Lyon, 1497.

Ockam, O. M. (-f-1359 ou 1347). – Il partage le sentiment d'Alexandre de Halés sur la structure interne de la foi. Il y a, selon lui, deux espèces de foi. D'abord, la foi infuse donnée au baptême, mais qui, dans le cas du *puer enutritus solitarie,* resterait sans activité ; puis, une foi acquise, fragmentaire, car, étant acquise successivement, elle peut concerner un objet de foi et non pas l'autre. Cela n'a pas d'inconvénient, selon Ockam, parce que la foi acquise n'a pas tant pour objet de garantir rationnellement ce qu'elle offre à la foi infuse, que de présenter une matière déterminée à celle-ci, pour qu'elle ne reste pas vide. La foi infuse, étant lumière divine, donnera la certitude. Aussi Ockam est-il peu exigeant pour les motifs qui engendrent la foi acquise. Il suffit, semble-t-il, qu'on ait cru ses maîtres, qu'on ait instinctivement adhéré à la lecture des Livres saints, etc. *In IV Sent.,* l. III, q. vm, Lyon, 1495.

IIP période, 1444-1679. — Capréolus (-j- 1444). — Il exprime fortement contre Scot l'indépendance de la foi infuse à l'égard de la foi acquise : *Fides infusa, nec quoad habitum, nec quoad suum actum principalem, qui est assenlire credibilibus, dependet effective a /Ide acquisita. Nec certitudo ejus dependet a certitudine fidei acquisitæ, sicut certitudo conclusionis a certitudine principii.* Quel est donc le rôle de la foi acquise? *Persuasio vero, vel praedicatio exterior, requiritur ad determinationem credendorum... non autem ad causandum assensum. In IV Sent.,* I. Ill, dist. XXIV, q. t. a. 3, S 2. η. I, édit. Paban-Pègues, p. 318. Capréolus est si aflirmatif en ce sens qu'il a donné lieu à penser qu'il n'admettait pas l'évidence de la crédibilité. Expliquant le texte de saint Thomas, *Sum. theol.,* 11" H», q. i, a. 4, ad 201", *non enim crederet nisi videret ea esse credenda,* il dit : *Et intelhge quod fidelis videt talia esse credenda, accipiendo large et improprie visionem. In IV Sent.,* l. Ill, dist. XXXII-XXXIII, q. i, a. 3, § 2, ad 3"", p. 387. Mais celte phrase, détachée par les scolastiques qui font de Capréolus le partisan de la non-évidence de la crédibilité, trouve sa glose dans le contexte. La vision proprement dite est ici, pour Capréolus, la connaissance quidditative. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à lire tout ce paragraphe, ad 3"™, et le passage de la dist. XXV, auquel ce paragraphe renvoie, a. 3, § 1, p. 328, 329. Or, il est bien certain que la vue de la crédibilité ne donne pas la connaissance quidditative de l'objet. C'est, semble-t-il, tout ce qu'a voulu dire Capréolus qui, sur ce point, suit tout simplement la doctrine de saint Thomas sans toutefois la développer suffisamment.

Nicolas de Cuse (·) 1464). — Sa réaction contre la scolastique l'entraine à des professions de foi fidéistes. Pour acquérir la foi, *necesse est ut moriatur ratio : et hæc lucta est maxima; sed intellectus facile capit fidem quam non intelligit quando voluntas per fidem ei annuntiat hæc credenda quæ audimus quia sibi a Dei Filio seu per verbum Dei revelata est. Excitationtmi,* l. IX, p. 242. Mais comment connaître cette r-vélation'? par les miracles dont Dieu est l'auteur propre. *Excit.,* l. II, § *Excellentia divina,* p. 386. Les miracles qui transforment les êtres sont spécialement efficaces : *miracula transmutationum sunt ope. a Filii Dei. Hinc, si experimur talia fieri per Dominer , hunc Filium Dei credimus. Excitationum,* l. V, § *Testator,* p. 484. Ailleurs, il dit que par les miracles du Christ reconnus par le Coran on peut prouver qu'il est le Messie. *Cribrationis Alkorani,* l. III, t. n, p. 7. A signaler dans le *De pace fidei* un critère plus hasardeux. Cet ouvrage nous met en présence d'un congrès de représentants de toutes les nations du monde réunis pour résoudre la question religieuse. Après que chacun s'est expliqué, *omnem diversitatem in ritibus potius compertum est fuisse quam in unius Dei cultura,* motif de crédibilité, semble-t-il, assez élastique. L'on se sépare cependant sur la perspective de l'établissement d'une religion unique avec Jérusalem pour capitale. *Opera,* Bâle, 1565, p. 862-879.

Gabriel Biel, C. S. A (y 1495), est cité par les théologiens postérieurs comme ayant été atteint par la con damnation delà 21« proposition d'Innocent XI. Cf. Hurter, *Theol. dogm. compendium,* t. i, n. 463, p. 490. Il est certain que Biel ne veut pas que la foi infuse se résolve en une vérité rationnelle nécessaire : *Nititur non necessitati veritatis créditas sed divinæ revelationi quæ fallere non potest,* l. Ill, dist. XXIII, q. il, lilt. E. Il est certain qu'il construit la foi, comme Guillaume d'Auxerre, Halés, Scot, Ockam, Durand, etc., avec deux pièces, une foi infuse et une foi acquise, la première donnant la substance de l'acte surnaturel, la seconde lui fournissant l'objet, la matière, sans laquelle la foi infuse n'étant pas déterminée, ne pourrait agir. *Ibid.,* litt. F. La foi infuse, selon Biel, a une certitude absolue, litt. D; mais la foi acquise étant formée d'autant de *foi* acquises qu'il y a de dogmes, *stat cum errore respectu alterius articuli,* lilt. F. On voit que l'idée de la raison commune de crédibilité, ressortissant au témoignage, n'entre pas dans cette doctrine nominaliste, précisément parce que raison *commune.* Et l'on voit aussi quel inconvénient a pour la certitude de la présentation objective des vérités révélées le morcellement nominaliste, puisque légitimement on peut conclure que cette foi acquise, conciliable avec une erreur dans le compartiment voisin, ne dépasse pas le probable. Et cela contre l'intention de ces théologiens, car, en particulier pour Biel, la foi acquise est ferme. Qu'on en juge par ce passage : *Sicut credo, sine omni formidine de opposito, mundum praecessisse me, quatuor partes mundi esse, ac civitates quas non vidi, puta Græciam, Constantinopolim, llyerosolimam, Alexandriani, quia non dubito de veracitate narrantium hæc vera esse, multo minus dubitare possum de veracitate praedicantium fidem, maxime sequentibus miraculis et signis. Ibid.,* litt. C. C'est là assurément, une évidence de crédibilité très suffisante. C'est donc en vertu d'une nécessité inhérente au système nominaliste, et non en raison de ses propositions formelles que Biel serait atteint par la condamnation d'innocent XI. H convient cependant de répéter ici la remarque faite pour Ockam concernant le peu d'importance qu'a, en général, pour la théorie halésienne de la foi infuse succédant à la foi acquise, la solidité rationnelle de cette dernière. G. Biel, *Inventarium super IV libr. Sent.,* Tubingue. 1501.

Jean-François Pic de la Mirandole (f 1533). — Qutj *enim eis quæ de fide Christiana pendent assensui praebuerit, cui prius non constiterit /idem ipsam inconcussa veritate adeo fultam, ut aut arbitrari falsam aut veram ambigere non liceat. De fide et ordu.e credendi theoria, Opera,* Bâle, 1601, p. 148.

Cajetan (f 1534). — 1° *Sa doctrine de la foi du ce* —'Elle est en relation étroite avec sa doctrin·.- : crédibilité. Exposant, en 1517, ce mot de saint Tri.·:·.a-. *fides non assentil alicui nisi quod est a Dec* [illegible]*atum, In Sum. theol.,* 11" II», q. I, a. 1, Cajetan dit :

Fides innititur Deo dicenti seu revelanti sic ut nihil credat nisi ab eo revelatum, édit, leonine, n. 9; */ides ex parte assensus a solo Deo dependet ut agente, objecto, fine et regula, ibid.,* n. 10; *fidei actus conjungitur... creditis per hoc medium quia Deus dixit seu revelavit, ibid.; divina revelatio, qua celera creduntur, est credita seipsa, ibid., n.* 11; *non est possibile aliam in fide resolutionem quærere, quare credis Deo revelanti, ibid., ce* qui revient à ceci que nous fidèles, *utimur Deo ut revelatore articulorum fidei, ita quod actus fidei inhæreat Deo ut revelanti articulos fidei. Ibid.* Bien qui ressemble à la foi discursive dans cette doctrine. Le révélé, *revelatum a Deo,* dont parle saint Thomas, n'est pas pour Cajetan, la vérité autrefois révélée par Dieu, mais cette même vérité considérée sous le témoignage actuel et intime de Dieu, selon le mot de saint Jean : *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se.* I Joa., v, 10.

Par là, se trouvent totalement exclus du motif formel de l'assentiment de la foi divine, la foi humaine (Scot), la foi à l'Église organe du Saint-Esprit (Durand). L'Église est *ministra objecti fidei,* η. 19, ce qui n'est en soi qu'un rôle accidentel, car ni les anges, ni ceux auxquels Dieu s'est révélé directement n'en ont eu besoin, n. 12. A son tour, la crédibilité naturelle, rationnelle, n'est indispensable que comme condition extrinsèque de l'objet de foi. C'est ce que Cajetan explique magistralement dans une exposition d'ensemble qui sert de base à tous les commentaires thomistes postérieurs sur le célèbre passage de la II· !Iæ, q. r, a. 4, ad 2llnl, que nous allons brièvement passer en revue. La notion de crédibilité rationnelle y est précisée d'une manière qui ne laisse rien â désirer.

2» *La crédibilité selon Cajetan.* — Ce commentaire contient trois parties : la première ou est définie la crédibilité naturelle; la seconde ou est décrit son rôle spéculativo-pratique; la troisième où il est question des suppléances.

1. Voir la crédibilité d'une chose, n'est pas, dit Cajetan. la voir dans sa vérité scientifique : *si constat aliquid esse credibile, non constat propterea illud esse verum, sed testimonia esse talia ut illud sit credibile.* Ou'est-ce à dire? Cajetan emprunte un exemple aux témoignages rendus en justice. Tous les témoins s'accordent et l'accusé lui-méme convient de son crime : *non habetur certa evidentia quod ita sit, possunt enim omnes mentiri : habetur tamen evidentia quod ita esse est credibile judicabileque absque alterius partis formidine,* n. 2; *in voluntate non in intellectu,* n. 3, § 1. Mais que devient cette distinction dans le cas où l'on a la certitude absolue que le témoignage du témoin est véracе, *certitudinem ex veritate constante testis veri clare,* §2 ? C'est le cas du témoignage divin reconnu de science certaine comme donné. La solution de Cajetan demeure identique : on a la certitude que les choses attestées, *ut attestata, sunt vera,* non qu'elles sont vraies absolument parlant. *Stant enim hæc duo simul quod intellectus sit certus ex evidentia signorum vel Dei leslantis quod Trinitas attestata est vera Trinitas personarum, et simul credatur; el tamen non videat Trinitatem secundum se esse, ac per hoc verum esse. Ibid.* Cajetan se réfère ici à son commentaire sur la foi des anges, q. v. a. 1, qui savaient de science excluant toute loi, et que Dieu ne pouvait mentir, et que Dieu leur révélait ce mystère, par exemple, la Trinité. La réponse est invariable. *Non sctr Deum esse trinum et unum, quoniam hoc neque per propriam rationem divinæ naturæ nec per effectum scit. Sed scit Deum qui non potest mentiri, sibi hoc attestari. Quod est scire attestata a Deo esse credibilia... esse vera ut attestata; quod est scire ea quæ sunt fidei, secundum communem rationem attestatorum a Deo. esse vera.* Cajetan conclut : *et hoc est quod indubie ex doctrina auctoris tenendum est,* n. 2. Il insiste sur ce point que l'on ne saurait assimiler cette connaissance de la crédibilité à la connaissance de l'existence, *an est, quia est,* d'une chose dont on ignore l'essence, *quid, propter quid est,* car la connaissance angélique se termine à l'évidence de la révélation, *Deum revelantem ; et non ultra procedebat, nisi ad ejus correlativum scilicet, enuntiata ut rerelata. Ex hoc non videbat Deum esse trinum sed credebat, quia Deus ita dicebat sibi.* Cajetan ne sort pas de cette distinction. C'est son réduit central; par elle, il entend résoudre et résout *mordicus* toutes les difficultés qui naissent de l'évidence scientifique du témoignage divin. Les Baùez, les Jean de Saint-Thomas, les *Salmanticenses* n'oseront pas maintenir sur toute la ligne l'absolu de cette position. C'est elle que nous avons cependant adoptée dans notre exposé dogmatique de la notion, voir col. 2203, car c'est certainement la doctrine impliquée dans les textes de saint Thomas. Cf. Salmanticenses, *De fide,* disp. III, n. 7, p. 189.

2. Ainsi définie, l'évidence de la crédibililé est-elle nécessaire à la foi? Capréolus répondait : oui, à condition qu'on entende le mot *videre* dans un sens large. Cajetan repousse d'abord cette réponse. — Oui, disaient d'autres, mais cette vue de la crédibilité vient de la foi elle-même, comme saint Thomas le déclare, ad 3unl. *Lumen fidei facit videre ea quæ creduntur,* etc. Dans l'ad 3"". répond Cajetan, il s'agit d'un autre point de vue : pour le moment nous avons affaire à une vue de raison et non de foi, puisque saint Thomas déclare qu'elle est établie sur l'évidence des signes, c'est-à-dire des miracles. Bendons à son lieu et place la question des suppléances et parlons connaissance naturelle de la crédibilité. Solution : *Vere ac virtuose credere exigit evidentiam quod illud sit credibile : Nullus audiens aliquid vere ac prudenter credit illud nisi ad sensum cognoscat a viro fide digno illud asseri. Le* but de l'évidence de la crédibilité est donc un but de prudence et de bonté morale. Et c'est pourquoi, dans l'évidence de la crédibilité, il peut régner une certaine relativité. *Stat enim unum et idem dictum, ab uno videri in ratione credibilis, et ab alio non : exeo enim quod evidentia ista non convenit credibili ex parte rei semper, sed quandoque ex parte nostri, ideo variatur in diversis et exigit aliquam conditionem objecti relative ad nos.* Ces paroles qui mettent la variabilité dans l'évidence même de la crédibilité sont à noter. On n'ose plus se servir de cette formule. Du reste, il est maniteste qu'en dépit de cette relativité, pour Cajetan, la certitude est assurée, *certa notitia;* c'est du côté de ses motifs que, pour des raisons subjectives, l'évidence de la crédibilité varie. Il n'est pas de chrétien qui n'ait l'évidence de la crédibilité ainsi entendue, *audientes a fide dignis mundi scilicet conversionem ad Christum pauperem per pauperes piscatores, idiotas, inter tot persecutiones, tormenta et mortes, et postmodum a tot doctissimis viris, cum vitæ propriæ castigatione mundique hujus contemptu, approbata innumerisque miraculis firmata,* n. 6.

L'évidence de la crédibilité, exigée pour la moralité de l'acte de foi, ne suffit pas d'ailleurs à faire croire. Témoin l'incrédulité des Juifs au tombeau de Lazare. Car la foi dépend d'un autre facteur, la bonne volonté. Cajetan, qui est probabilioriste, n'a pas fait de différence entre la gravité des motifs de crédibilité el celle des motifs prudentiels d'un acte de vertu ordinaire. Les probabilistes doivent au contraire insister sur ce point, surtout s'ils soutiennent la théorie de la foi discursive qui donne aux motifs de crédibilité une influence spéciale sur la certitude de la foi. afin de se mettre en 'règle avec la proposition 21· condamnée par Innocent XI.

3. *Les suppléances de la crédibililé.* — Dans l'ad 3"" de l'article de saint Thomas que commente Cajetan. se rencontre ce texte : *lumen fidei facit videre ea quæ*

creduntur. Cajetan estime que cela peut et doit s'entendre de l'évidence de la crédibilité. *Ita quod videre credibilitatem eorum convenit fideli ex duplici capite scilicet ex sensu /Ide digni testimonii, juxta doctrinam resp. ad* 2"";· *et ex lumine fidei intus existence, juxta pressentis resp. doctrinam.* Preuve : deux textes parallèles, *Sum. theol.,* II· II®, q. i, a. 5, ad 1""; et q. vm, a. 4, ad 2"", qui attribuent à la lumière de la foi de faire voir, non plus en soi *ea quæ creduntur,* mais *ea esse credenda,* ce qui était la formule même de la crédibilité dans l'ad 2um. Que si Ton insiste sur l'expression *ea quæ creduntur,* Cajetan répond que si la foi, sens divin, a le pouvoir de projeter sa lumière sur son contenu objectif, dans une mesure suffisante pour que l'on discerne ce qui est de foi de ce qui n'est pas de foi, à plus forte raison fait-elle discerner sa crédibilité, n. 9, S 2. Que si l'on objecte qu'un *habitus ne* fait pas voir avec évidence, mais bien plutôt fait apparaître *tel son* objet quoi qu'il en soit de l'évidence, il répond que cela peut être vrai des *habitus* purement moraux, mais non d'une vertu comme est la foi qui est, en définitive, une vertu de l intelligence et donc doit nous perfectionner dans l'ordre intellectuel.

Silvestre de Ferrare (-j-1528). — Son commentaire sur le *Contra gentes,* publié plus tard, est terminé l'année qui précède la publication des commentaires de Cajetan sur la II· II®, soit en 1516. Echard, *Scriptores,* p. 60. Donc, vraisemblablement, pas de dépendance. L'auteur profite de la question posée *Contra genles,* 1. III, c. XL, pour donner sa pensée sur la foi et ses rapports avec la crédibilité. Par la foi, on ne voit pas l'objet de foi *in particulari, neque mediate neque immediate,* bien que la lumière de la foi *faciat intellectum videre ea quæ fidei subsunt esse credenda,* § 1. L'intelligence est déterminée en regard de l'objet de foi par la volonté du croyant qui *eligit determinate adhærere uni parti quia est aliqua ratio qua judicatur bonum esse et conveniens assentire revelanti... utpote quia revelans est dignus fide et non falleret, quæ quidem ratio in quantum ostendit bonum esse ut rei proposite adhaereatur, sufficit movere voluntatem et ipsam inclinare ad eligendum assentire illi determinate, licet non sufficiat per se movere intellectum ad assentiendum, cum nullam rei evidentiam faciat,* § 2 ; et encore : *non crederet quis proponenti non visa nisi existimaret eum de illis perfecliorem notitiam habere quam ipse habeat,* S 3. Il faut joindre ce passage du 1. I, c. vi : *miraculorum o/ieratio non sic confirmat fidem Christianam quasi particiilaritervidere faciat ea quæ sunt fideivera esse... sed movent voluntatem ad hoc ut videns ea velit credere. Ex illis enim judicatur conveniens credere fidem priedicatam quia ostendunt in universali vera esse.* Peut-être le Ferrarais n'a-t-il pas distingué suffisamment entre le jugement naturel de crédibilité et le jugement surnaturel de crédentité, ce qui semble tenir à ce que. pour lui, le jugement de crédibilité n'est pas tellement provoqué par des raisons naturelles qu'il ne soit aussi éclairé par la foi, car il revient à plusieurs reprises, pour l'expliquer, à l'ad 1"m de l'article de saint Thomas où il est dit que *per lumen fidei videntur esse credenda.*

.Melchior Cano (f 15601. — Il regarde comme nécessaire à la présentation de l'objet de foi la présence *à'incitamenta exteriora quibus ad Evangelii fidem inducamur.* Dieu se sert des miracles et autres signes pour nous porter à croire les vérités de foi, comme un maître use de toutes sortes d'explications *a posteriori* et de suggestions pour faire comprendre à son disciple les principes premiers, auxquels on n'adhère cependant pas à cause de ces explications. Cf. S. Thomas. *In IV Sent.,* 1. Ill, dist. XXIII, q. u, a. 2, q. ni; Sylvester Ferrariensis, *Cont. gentes,* I. Ill, c. x l , n. 2. Ces *incitamenta* n out donc pas l'efficacité de produire la foi. Selon son habitude, c'est par un lot bien choisi de citations de la sainte Écriture, que Cano prouve son dire. Môme procédé pour manifester la contre-parti,·, à savoir que Dieu seul est la cause de la foi. il exprime â ce propos, comme le remarque Suarez, la ménu· opinion que Capreolus et que Cajetan sur le motif formel de la foi, la lumière révélante crue par la foi même : *Necessaria est insuper causa interior, hoc est divinum quoddam lumen incitans ad credendum et oculi quidam interni Dei beneficio ad videndum dati. De locis,* 1. II, c. viti, § *quarto prius.*

Cano passe ensuite à la réfutation de la théorie de Scot et de Durand sur la résolution de la foi dans une foi humaine à l'Église et exprime cette pensée que : *nunquam hominem quemvis ita per fidem acquisitam existimamus esse veracem, quin formidemus eum posse vel falli vel fallere;* or, celte crainte d'une erreur va contre l'assurance propre à la foi chrétienne, telle que l'exprime saint Paul, Gal., l, *licet nos aut angelus.* Par des textes appropriés, Cano montre au contraire la foi des prophètes et des apôtres s'appuyant, au lond, sur le témoignage de Dieu à travers le témoignage humain, § *Cui et tertium.*

Michel Medina, O.M. (1570). — Son ouvrage *De recta in Deum fide,* tributaire des nominalistes et des formalistes, défend cette opinion spéciale, à savoir que la résolution de la foi se faiten l'autoritéde l'Église, crue non par la foi acquise, mais par la foi infuse. En croyant à l'Église, on croit, en effet, à Dieu qui parle par elle, 1. V, c. xi. p. 169. Il le prouve par cinq raisons, . 163 sq. A l'entendre, Scot n'a pas pensé que la résolution de la foi se faisait en la foi acquise de l'autorité de l'Eglise. Il n'a professé cette doctrine qu'accidentellement dans le but de montrer que l'on pouvait à la rigueur se passer de la foi infuse. *Ibid.,* p. 165. Cette interprétation, que l'auteur étend à Biel et à Almain, est à noter; Durand n'aurait pas voulu dire autre chose de son côté, sinon que la première vérité *crue,* le *primum credibile* est : *Ecclesiam regi a Spiritu Sancto.*

Sa thèse sur la crédibilité comprend deux affirmations: les premiers chrétiens ont cru à Dieu directement â cause de l'autorité divine confirmée par les miracles; nous, qui n'entendons pas la révélation divine, nous croyons â cause de l'Église. L'obéissance à *l'imperium* de l'Église, voilà la foi. *Ibid.,* p. 166.

Mais, dans tous les cas, la foi ne laisse pas d'être raisonnable. *Ilabet is voluntatis consensus quem fidei generandæ necessarium docuimus, duplicem causam... intrinsecam, scilicet divinum impulsum..., extrinsecam, ipsam fidei rationabilitatem; humanus enim animus non temere credit, sed religionis quæ illi suggeritur rationabilitate ad credendum inducitur,* 1. I, . III. Le 1. II est consacré à développer les 11 motifs de crédibilité que l'auteur attribue à Scot. *De recta in Deum fide,* Venise, 1564.

Tolet, S. J. (f 1596). — Sa doctrine est substantiellement conforme à celle de saint Thomas. Les motifs de crédibilité produisent l'évidence de la crédibilité des articles de foi, sans produire l'évidence de leur vérité. *In Sum. theol.,* II* II»·, q. I, a. 4, 1* et 2* concl. D'où la liberté de l'acle de foi. *Ibid.* La cause de l'insuccès des motifs de crédibilité est, soit dans les passions que répriment les vérités de la foi, soit dans l'élévation, inaccessible à la raison, de ces vérités. Le *lumen* /ĸ▮/ĸ▮; concourt avec les motifs de crédibilité pour produire l'évidence de la crédibilité : il peut même la pr< duire seul, 4* concl. *Quamvis motiva per se sufficiant, tamen auget multum lumen fidei. Ibid.* Il se refuse : l'opinion dite de Capréolus d'une évidence imparfaite de la crédibilité et admet celle de Cajetan de !'· absolue, tout en se séparant de lui sur la nécessité absolue de cette évidence, *salis est si humana upado*

præcedat, 1* conci. Par là il semble frayer la voie à Ripalda.

Molina (-f-1600). — Il ne touche qu'accidentellement dans la *Concordia à* la question de crédibilité à propos de la grâce nécessaire pour le premier acte de foi qui inaugure la justification. Et c'est pour rappeler l'impuissance relative des raisons humaines : *difficile sola prædicalione Evangelii et explicatione rationum, quæ afferri solent ad credendum, inducentur fideles. Concordia,* disp. VIH, Paris, 1876, p. 35. Cependant, et bien que *l'inilium fidei* soit de Dieu, les molifs qui persuadent la foi gardent, sous la grâce prévenante, toute leur utilité, en harmonie avec la liberté de l'acte de foi, disp. IX, p. 39. Molina donne de l'entrecroisement de ces motifs avec les prévenances de la grâce un tableau très vivant, très réel. *Ibid.,* p. 40; *Commentaria in l·™ partem,* Lyon, 1622, *Appendix,* disp. VII, col. 722.

Baùez (j-1604). — Sur la résolution dernière de l'acte de foi en la Vérité première révélante et son indépendance absolue, Baùez est aussi énergique que Cajetan. *In Sum. lheol.,* 11“ IIæ, q. i, a. 1, dub. I, § *decisio auctoris, p.* 11. La présentation de l'objet de foi s'opère par une persuasion humaine, *ibid.,* dub. iv, 1* conci. ; mais l'assentiment de la foi ne se résout pas en une foi acquise dont le motif serait la véracité de l'Église (Scot), même considérée comme régie par l'Esprit-Saint (Durand), concl. 2 et 3. C'est un acte de la volonté surnaturalisée qui met l'intelligence sous l'empire de la révélation, a. 4, dub. il, concl. 1. Pour que cet acte soit prudent, il faut qu'il soit précédé d'une persuasion intellectuelle produite, soit intérieurement par une divine inspiration, soit extérieurement par des motifs humains comme les miracles, concl. 3. L'objet de foi est donc évidemment croyable non seulement d'une évidence pratique, mais aussi d'une évidence spéculative, car, dans cet ordre de choses, il n'y a prudence que là où il y a raisons spéculatives, dub. ni, concl. Toutes ces notions sont d'ailleurs communes à la foi divine el à la foi humaine qui, selon Baùez, ont même structure.

Avec Cajetan, l'auteur remarque que l'évidence de crédibilité ne produit jamais la vérité scientifique, *ibid.,* ad 1"m, et que, partant, celui qui a cette évidence ne croit pas nécessairement. Il note que Cajetan n'a pas dit que tous les fidèles avaient, par la lumière de la foi, cette évidence, mais seulement les parfaits croyants. *ibid.,* ad 3um. Il donne pour les autres fidèles une liste de huit chefs principaux de molifs de crédibilité, dub. iv. Contre Cajetan, *in hac sententia perpetuus,* II* IIæ, q. i, a. 1 ; q. v, a. 1 ; q. clxxi, a. 5, dont il résume les arguments, q. v, a. 4, § *sententia,* Baùez lient que l'évidence de l'attestation, *evidentia in testi/icante,* n'est pas conciliable avec la foi, parce qu'elle produit dans l'esprit l'évidence de fait du mystère, du lien entre le sujet et le prédicat de son énoncé, ce qui, selon lui, assimile l'argument, quant au résultat, à un argument *a posteriori* par les effets ; car les eflets de Dieu ne représentent pas plus clairement Dieu, tout au contraire, que son témoignage. *Ibid.,* 2“ concl.; cf. ad 4um. Il concède cependant, sans conviction, que l'opinion de Cajetan est autorisée : *Multi enim viri doctissimi eam tenent atque defendunt, mihi tamen non placet. Ibid.,* ultim. concl.

Suarez (f1617), — 1° Sur le motif formel de la foi, Suarez suit saint Thomas interprété par Capréolus et Cajetan, *In Sum. theol.,* II* II®, q. i, a. 1, édit, léonine, n. 9, à savoir que le témoignage divin révélateur est cru par lui-même, *per seipsum,* par un assentiment immédiat, *lie fide,* part. I, disp. Ill, sect. XII, n. 7-12. D'où, indépendance de la foi surnaturelle vis-à-vis de la foi acquise, *ibid., n.* 13, 14, contre Scot, Durand, Gabriel, etc., auxquels s'ajoutent Medina et Vasquez; et réfutation de la théorie de la foi discursive. *De fide,* disp. VI, sect. iv.

2° La crédibilité est formelle ou fondamentale. Par crédibilité formelle Suarez entend celte dénomination qui convient à l'objet de foi en raison de la vertu même de foi, c'est-à-dire du témoignage intime de la Vérité première. C'est notre crédibilité surnaturelle actuelle. Par crédibilité fondamentale Suarez entend la crédibilité qui échoit à l'objet de foi en vertu de la connaissance naturelle du fait du témoignage divin. C'est notre crédibilité simple ou rationnelle. Voir col. 2206. L'une et l'autre, remarque-t-il, sont des dénominations extrinsèques de l'objet de foi, prises du témoignage divin considéré de deux manières différentes. *De fide,* disp. IV, sect. H, n. 8. D'où différence entre la crédibilité des mystères et la possibilité de démontrer qu'ils ne sont pas impossibles, cette dernière, à prendre rigoureusement les termes, impliquant une crédibilité naturelle *intrinsèque* qui ne saurait être admise. *Ibid.,* n. 9.

3° La crédibilité fondamentale ou dispositive est ordonnée à la foi divine et non pas à la foi humaine qu'elle est d'ailleurs apte à produire. Cependant, comme il y a deux choses dans la foi divine, à savoir, qu'elle s'appuie sur l'autorité divine et qu elle ne peut être produite dans l'âme que par Dieu, l'ordination de la crédibilité à la foi divine ne saurait concerner celle-cî sous ce second rapport. La crédibilité dispositive des vérités de foi dira donc l'aptitude de ces vérités à être crues en raison de l'autorité divine qui les révèle, sans préciser de quelle manière cette foi sera produite dans l'homme, *habitudinem ad fidem, quæ ab homine dari possit quocumque modo et quibuscumque viribus adjuto,* disp. IV, sect, v, η. 4; ce qu'un thomiste traduirait en disant que l'on réserve et sous-entend les capacités obédientielles de la nature humaine vis-à-vis du surnaturel.

4° Ainsi entendue, la crédibilité dispositive est nécessaire à la foi, dans un but prudentiel; *mm salis esse objectum proponi tanquam dictum a Deo sed necessarium saltem esse cum talibus circumstantiis proponi ut prudenter appareat credibile, ex modo quo proponitur,* disp. IV, sect, n, n. 3. La foi, en effet, est régie par une providence spéciale de Dieu, qui ne s'accommode pas de l'imprudence. D'ailleurs, sans cette condition, comment éviter les erreurs? Un troisième motif à l'appui de celte nécessité est, que l'on a toujours le droit de rejeter un assentiment imprudent, tandis que nul ne peut rejeter ou mettre en doute sa foi. Ce dernier argument abstrait des causes surnaturelles qui conservent dans les fidèles la foi divine déjà contractée. Cf. concile du Vatican, const. *Dei Filius,* c. m. 11 doit donc être entendu *cum grano salis.* Voir plus loin.

5“ La crédibilité doit être évidente, et, insiste Suarez, spéculativement évidente. Elle doit être évidente, parce que le jugement qui la prononce, doit, pour atteindre son but prudentiel, être certain. Mais, *certitudo propria, et objectiva ac prudens non datur sine evidentia. De fide,* disp. IV, sect, il, n. 4. Et que l'on ne réponde pas que l'évidence requise est l'évidence pratique de la possibilité et du devoir de faire l'acte de croire. Suarez qui est probabiliste et admet que pour légitimer moralement les actes ordinaires, *sufficit judicium probabile de honestate objecti, ibid.,* η. 5, fait ici une différence que n'avait pas à faire Cajetan, voir col. 2284, entre la foi humaine et la foi divine. La première peut se contenter de principes probables, mais la foi chrétienne est si certaine que, *semel concepta mutari non possit, juxta testimonium Pauli sæpe citatum, ad Gal., t, Si angelus de coelo.* Le *credendum est* doit donc être fondé, non sur une probabilité morale, mais sur une évidence absolue et une certi-

tude spéculative majeure de la crédibilité. Autrement, on pourrait plus tard légitimement douter de sa foi, ou la rejeter, sous prétexte que les probabilités sur la vue desquelles on l'avait gagée ne tiennent plus. Ajoutez, dit-il, que la certitude de la crédibilité doit être spéculative. *Ibid.,* n. 5.

6° En conséquence, Suarez, déclare que, pour avoir l'évidence requise, la vérité de foi doit être si croyable qu'elle défie la crédibilité de tout autre objet ou doctrine contraire. *Alias lalis credibilitas necessario pareret formidinem, ibid.,* η. 6, et cela doit s'entendre non seulement de la crédibilité simple, qui rend possible la foi, mais de la crédibilité rationnelle obligatoire : *credendum est secundum rectam rationem.*

Cette exigence d'une évidence spéculative, *omni exceptione major,* de la crédibilité, est une conséquence des positions de Suarez touchant le jugement surnaturel de crédentité. Le jugement de crédentité n'est, en effet, pour lui, surnaturel, que *quoad modum, non quoad substantiam,* disp. VI, sect, vm, η. 14, c'est-à-dire que c'est identiquement le jugement naturel : *credendum est,* mais surélevé, renforcé en certitude, par le secours divin. Cf. Franzelin, *Analysis fidei,* Itome, 1870, p. 576. Il garde donc en soi ses attaches à ses motifs rationnels, tout en étant surnaturalisés, comme *initium /idei,* c'est-à-dire en tant qu'il exige, objectivement s'entend, l'acte de foi. Si ces motifs rationnels sont caducs, le devoir de croire se trouve sans justification substantielle, puisque le secours divin n'a qu'un rôle complémentaire. Evidemment ceux qui admettent que le jugement de crédentité est surnaturel *quoad substantiam* n'ont pas à redouter cet inconvénient. Cf. Schiflini, *De virtutibus theol., de fide,* disp. III, sect. vu. n. 148, 151, 152.

7» L'évidence spéculative majeure des assertions de la foi n'exclut pas la liberté de la foi, tant à cause de la certitude plus grande que doit avoir l'acte de foi, que par suite de l'obscurité où, même pour les hommes instruits, cette évidence laisse la vérité en elle-même, disp. IV, sect, v, n. 6; chez les simples, la crédibilité n'est pas au même degré que chez les savants, *hanc evidentiam non esse æqualem in omnibus. Ibid.,* n. 8. Mais cette relativité n'aflecte pas l'évidence ; elle ne concerne que les motifs sur lesquels l'évidence est fondée. *Ibid.* D'ailleurs, la certitude du jugement de crédibilité est renforcée chez eux, s'il en est besoin, par des suppléances surnaturelles. *Ibid.,* n. 9.

8" Y a-t-il des suppléances totales de la crédibilité? Fidèle à son principe du surnaturel *quoad modum,* Suarez ne l'admet pas. La lumière de la foi crée dans le fidèle une disposition subjective qui l'aide à percevoir la crédibilité rationnelle, mais ne la supplée pas. Disp. IV, sect. Vl, n. 4. A ce propos, il prête à Cajétan l'idée que le jugement de crédibilité serait *toujours* ' licite par la lumière de la foi. *Ibid.,* n. 1. C'est une méprise, car Cajelan tient au contraire que ce jugement est tantôt rationnel, *In Sum. theol.,* 11" U1, q. i, a. 4, ad 2"m, n. 4-6, tantôt élicité par la foi. *Ibid.,* ad 3„œ, n. 7. Voir en particulier n. 5, § *In littera reservatur,... dicendum est ergo quod auctor loquitur in* 2» *derisione proprie,* et η. 8 : *convenit fideli ex duplici capite.* Il est très vrai de dire, d'ailleurs, que, normalement. le jugement de crédibilité n'est pas élicité par la foi. disp. IV, sect, vi, n. 2, puisqu'il est prudentiel, ce qui n'empêche pas la foi d'atteindre son contenu, *non ut objectum sed ut conditio objecti,* dira plus tard Jean de Saint-Thomas.

9» Le dégagement du jugement surnaturel de crédentité est le principal progrès que Suarez a fait faire à la doctrine de la crédibilité. *Fere nil inveni de illo dictum adoctoribus,* dil-il, *De fide,* disp. VI, sect, vin, η. I, ce qui n'est pas tout à fait exact, puisque l'auteur réfute longuement l'opinion de ceux qui veulent un jugement de crédibilité surnaturel *quoad substa·· ,* η. 6, par cette raison principale que ce serait la foi avant la foi. A quoi ces auteurs répondent qu'ils le regardent comme un jugement prudentiel émis - .- une illumination objective spéciale, mais toujour- ! · l'ordre prudentiel. Pour Suarez, le jugement de ci· - dentité a un contenu naturel, fruit des motifs de crédibilité, mais ce jugement est élevé par une excitation surnaturelle pour pouvoir servir de principe › !.‹ volonté de croire, *pius affectus.* C'est uniquement · η vue de cet effet qu'il doit être reconnu surnaturel, n. 12-14. Et cela suffit pour se mettre en règle avec saint Paul, saint Augustin, saint Célestin Ier, et le concile de Milet. n. 3.

Jean de Saint-Thomas (γ 1644). — Sur la conciliation avec la foi de l'évidence de la véracité divine de l'attestation, il émet ces deux propositions : 1° *Evidentia testificationis se sola et formaliter non contrariatur fidei;* 2° *Facto discursu qui nititur non soli evidential in attestante sed etiam evidentiae aliarum propositionum, scilicet, quod Deusnon potest dicere falsum, quod evidenter cognoscitur sensus in quo loquitur, etc., probabile est quod tollitur obscuritas fidei, et probabile est quod manet fides, hi Sum. theol.,* 11" II1, q. t, disp. II, n. 3,4, p. 38. C'esl une concession à Baùez contre Cajétan. Quant à l'évidence, non plus de l'attestation, mais de la crédibilité même des mystères, elle va de soi et se concilie avec la foi. *Ibid.,* a. 3, n. 6, p. -46. Cette évidence, considérée dans la teneur objective du jugement qui la formule, est le fruit d'une expérience, d'un raisonnement prudentiel, ou encore d'un instinct du Saint-Esprit (suppléances). *Ibid.,* n. 13. Cependant la foi la considère à sa manière, *in ipso exercitio ·▪▪·· dendi per modum conditionis requisite e.r parle objecti. Ibid.,* n. 15, p. 50. Cette trouvaille de Jean de Saint-Thomas donne la solution d'une difficulté· pendante depuis Hugues de Saint-Victor et fixe le sens de nombreux textes de saint Thomas qui attribuent à la foi la vue de la crédibilité. Cf. *ibid.* Pour le reste, Jean de Saint-Thomas suit la doctrine commune des thomistes qu'il rend d'une manière très pénétrante. *Cursus theologicus,* Paris, '1886, t. vu.

Ripalda (t 1645). — 1° *Sur les motifs de la foi.* — Contemporain de J. de Lugo, dont il connaît et critique les théories, Ripalda n'admet pas plus que Suarez la foi discursive. Il tient, avec Scot et les nominalistes, que, dans certains cas, l'assentiment de la foi peut être émis sans dépendance de l'autorité de Dieu et de la révélation, *De fide divina,* disp. 11. sect, v, n. 30 sq., mais il se sépare d'eux en ce que, même en pareil cas, il exige une connaissance antérieure, *prælucentia,* de l'autorité divine, n. 52. Dans la plupart des cas, la considération de l'autorité divine entre dans l'assentiment de la foi. Il la tient d'ailleurs pour naturellement évidente, comme de Lugo, bien qu'on y adhère surnaturellement, disp. II, sect. vu. vm; disp. Ill, sect. I, il ; mais il est très éclectique sur le formel constitutif de l'autorité divine. Ce n'est pas nécessairement la vérité· de Dieu, in *cognoscendo et testificando.* Ce peut être, pour la foi aux promesses du moins, la fidélité de Dieu, disp. II, sect, ιχ, n. 74; ce peut être, pour la foi en général, *veritas divina in essendo. Ibid.,* sect. XI- La révélation active de Dieu, *veritas in testificando,* n ' pas exclue. Disp. II, sect, XIII, n. 124. L'existence de la révélation est, elle aussi, connue naturellement, bien qu'on y adhère par un assentiment surnaturel. Ripa j , récuse la résolution de la foi divine en une foi hum contre Scot et les nominalistes, disp. III. sect. in. n cf. disp. VI, sect, il, mais il ne veut pas davan ... entendre parler de l'opinion opposée de Cano ·▪ Baùez qui fait du *lumen fidei divinæ* la cause de l'assentiment à la révélation. Disp. Ill, sect, m, η. Jï.

Il récuse de même l'opinion de Durand, n. 37, celle de Suarez, n. 41, et enfin celle de Lugo qui substitue à la révélation active de Dieu une révélation médiate que contribuentà formerlesdocumentsqui nous transmettent le fait passé de la révélation active de l'Ancien et du Nouveau Testament et les arguments rationnels à l'appui de son autorité. *Ibid.*, n. 45, § *Duobus ab ea dissentio;* cf. n. 46, 76 et n. 52. Pour de Lugo, les motifs de crédibilité sont un élément intrinsèque de l'assentiment surnaturel à la révélation formant la deuxième prémisse du syllogisme de la foi. Ripalda craint qu'il n'y ait là du rationalisme. Disp. Ill, sect, ni, η. 52. Pour lui, les motifs de crédibilité n'ont qu'une vertu persuasive, ils rendent le fait de la révélation croyable et non évident. Disp. Ill, sect, iv, n. 54. Il estime ainsi mieux expliquer que de Lugo l'obscurité de l'assentiment à la révélation et par suite de l'assentiment de la foi.

2" *Comparaison de cette théorie, avec celle de Lugo et des thomistes.* — En réalité, il n'y a péril que si l'on admet avec de Lugo et Pierre Hurtado que la connaissance du fait de la révélation, en tant que manifesté par les motifs rationnels, est le principe formel de l'assentiment de la foi. Il faut en ce cas, à tout prix, sauvegarder l'obscurité de l'acte de foi divine définitif, en supposant l'obscurité dans son antécédent la connaissance du fait de la révélation. Si, au contraire, on admet avec l'école thomiste et Suarez que les motifs de crédibilité n'ont pas d'action directe sur la manifestation même de la révélation divine à nos intelligences, et qu'ils ne servent en définitive qu'à rendre moralement légitime *l'imperium /idei* qui, lui, met notre intelligence sous l'illumination toujours actuelle de la Vérité première, on peut admettre l'évidence, même scientifique, du fait de la révélation sans compromettre l'obscurité et le surnaturel de la foi. Or Ripalda n'admet pas plus que les thomistes la foi discursive. Disp. Ill, sect. VI, η. 73, 75. Il semble qu'il eût pu concéder l'évidence naturelle du fait de la révélation, qui ne rend pas le mystère évident, mais seulement croyable. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il ne conçoit pas la révélation active de la même manière que les thomistes. Pour ceux-ci, elle est une manifestation directe, immédiate, de la Vérité première actualisant l'acte révélateur d'autrefois, par l'infusion du *lumen fidei,* en sorte que, par l'effet de la *pia motio voluntatis,* l'objet matériel de la foi se trouve, en face de l'intelligence, sous l'influence de Dieu, Vérité première agissant actuellement el l'imposant par sa propre efficacité, comme une lumière impose la vue de ce qu'elle éclaire. Pour Ripalda, la révélation active est donnée dans une connaissance surnaturelle, dont le caractère surnaturel provient *non ex motivo objecto,* d'un ébranlement suscité par l'objet, mais *ex modo tendendi in objectum,* n. 71. En d'autres termes, nous adhérons surnaturellemenl à la révélation, mais la révélation n'est pas actualisée pour nous, au moment de l'acte de foi par un témoignage spécial, actuel, de la Vérité première, nous la certifiant à nouveau par une illumination mystérieuse et surnaturelle, comme chez les thomistes; elle l'est par les arguments de raison qui établissent l'existence de la révélation, et mettent ainsi nos esprits en contact avec elle. Or, sans admettre la foi discursive, Ripalda estime qu'à la révélation ainsi reconnue par la raison s'origine l'assentiment de la foi surnaturelle, *uni assentilur propter aliud,* η. 75. Cf. disp. VI, sect, v, n. 42. Il était donc obligé de n'accorder aux motifs de crédibilité qu'une inlluence persuasive.

3° *Double influence, spéculative et morale, des motifs de crédibilité.* — Cette inlluence sera double, selon les deux jugements de crédibilité auxquels, chez Ripalda comme chez Lugo. les arguments extrinsèques donnent lieu, sect, vi, n. 70; *quippe revelatio bijariam constituitur credibilis per argumenta extrinseca, primo physice, quatenus notæ exlrinsecæ manifestant veritatem existentiæ revelationis..., secundo moraliter, quatenus proponunt honestatem moralem, prudentia consentaneam, assensus revelationis.* Le second jugement ne se prononce que sur la bonté morale de l'assentiment à donner, le premier intéresse la vérité de l'objet; le second est évident, le premier obscur; le second est antérieur à la libre volonté de croire, le premier postérieur; le second rend la révélation moralement croyable, le premier physiquement.

4° *Place de la crédibilité dans l'organisme psychologique de l'acte de foi.* — Les éléments psychologiques de l'acte de foi semblent devoir s'ordonner ainsi : 1. jugement prudentiel évident de crédibilité; 2. *pia motio;* 3. jugement surnaturel de crédibilité, émis sous la double influence de la persuasion spéculative des motifs de crédibilité et de la *pia motio* qui défend toute appréhension contraire; ce jugement est, par suite, obscur et très certain; il ne se distingue pas substantiellement de l'assentiment surnaturel à l'existence de la révélation qui va suivre, n. 70; 4. assentiment surnaturel à l'existence de la révélation : il est surnaturel *non ex objecto, sed ex modo tendendi in objectum;* 5. l'assentiment de la foi proprement dit. Ainsi, selon Ripalda, la crédibilité s'attache d'abord, non à l'objet de foi en lui-même, mais au fait de l'existence de la révélation. Cette position est curieuse, mais elle est dans la logique du système qui exige que l'autorité du témoignage ne soit pas évidente. Du reste, la distinction de la double efficacité physique et morale des arguments extrinsèques ne semble pas être toujours suivie de très près par Ripalda, car il fait disparaître la première un peu plus loin. Parlant de l'influence de ces arguments sur la connaissance de l'existence de la révélation : *Hæc cognitio movetur propter illa, non quia judicatur adesse connexio necessaria cum existentia revelationis, sed quia sub iis signis relucet veritas revelationis, luce sufficienti ut prudentissimus quisque possit præstare et imperare assensum imperio voluntatis etiam supernaturali. Loc. cit.,* n. 73.

5° *Doctrine erronée de Hipalda sur le manque d'évidence de crédibilité chez les ignorants.* — La crédibilité, tant physique que morale, bien que visant directement le fait de la révélation, finit par concerner l'objet révélé lui-même. C'est ce que suppose la thèse de la dist. VI, sect, v, touchant l'évidence de la crédibilité des mystères. Leur crédibilité physique étant l'œuvre d'une persuasion surnaturelle, mais obscure, du fait de la révélation ne saurait être évidente. La crédibilité morale, au contraire, est évidente. Ripalda suit ici la doctrine commune des théologiens, n. 43 sq. Il s'en écarte à la section VI, où il s'agit des motifs de crédibilité des ignorants. Il n'accepte pas qu'il y ait chez eux une *évidence* même pratique de la crédibilité, n. 59, et il s'exprime ainsi : *Sunt aliqui assensus fidei eo imperfecti et infirmi qui non supponunt evidentiam credibilitatis.* Le motif invoqué est la faiblesse des raisons qui les persuadent, n. 60. Il va jusqu'à dire, n. 60, que l'assentiment de la foi divine peut être émis avec une simple *probabilité* de l'aptitude d une assertion à servir d'objet à la foi divine, lui appliquant ainsi le principe du probabilisme qui, selon lui, règle l'honnêteté des mœurs. Cette doctrine de Ripalda est sinon visée, du moins atteinte par la première partie de la 21e proposition notée par Innocent XI, comme le constate Viva, *Damnatæ theses,* part. II, prop. 21*, § 1, 3, p. 51. Si l'on objecte à Ripalda la crainte qui va envahir l'acte de foi des ignorants, il oppose une triple réponse : 1. Après *l'imperium,* et avant l'acte de foi, grâce au jugement surnaturel *ex modo tendendi in objectum* par lequel nous

adhérons au fait de la révélation, la crédibilité devient intrinsèquement certaine, n. 70, 75. C'est, sous une forme appropriée à son système, la doctrine commune des suppléances surnaturelles de la crédibilité. Cette réponse sauve Ripalda de la condamnation qui atteint la seconde partie de la proposition. 2. D'ailleurs, continue-t-il, il peut arriver qu'en présence du motif probable aucun motif probable opposé ne se présente, et que l? crainte soit ainsi exclue, n. 76. C'est par cette considération, que Viva entreprend de sauver Ripalda, *loc. cil.,* et il le ferait efficacement, si, comme il semble l'insinuer, le cas, où la probabilité est solitaire, était le seul ou Ripalda soutint sa thèse. Mais il n'en est rien. 3. Enlin, Ripalda estime que, par la probabilité, on peut aboutir à l'évidence de la crédibilité, en vertu du principe réflexe : *honestum est et prudens seclari opinionem probabilem,* η. 78. Il semble bien que ce n'ait pas été l'avis d'Innocent XI.

•lean de Lugo, S. J. (t 1660). — 1° *La foi discursive et la crédibilité.* — Rompant avec Suarez, Jean de Lugo estime que l'assentiment de la foi est constitué par un raisonnement, au moins virtuel, qui est celui-ci : la révélation divine ne peut se tromper; or Dieu a révélé le Verbe fait homme; donc le Verbe s'est fait homme. *De fide divina,* disp. I, sect. I, η. 77. La première proposition est l'objet d'un assentiment immédiat. Mais il n'est pas nécessaire que cet assentiment soit fondé sur la connaissance rationnelle de la véracité divine, non plus que sur un acte de foi surnaturelle par lequel le témoignage de la vérité serait reçu *propter seipsum dicentem,* opinions respectivement attribuées par l'auteur à Cajetan, *Comment, in Epist. ad Heb.,* et à Suarez. Il suffit que la première proposition soit reconnue sous cette forme hypothétique : Si Dieu parle, il dit la vérité. *Ibid.,* n. 100. Car ce raisonnement conclut : si Dieu parle, il dit vrai; or Dieu dit ceci ; donc ceci est vrai.

La conditionnelle qui lui sert de majeure est évidente pour quiconque en a compris les termes. Elle a pour raison de sa vérité la nature divine elle-même. Sous l'influence de la lumière de la foi, elle peut donc être crue de foi surnaturelle, car pour de Lugo comme pour Suarez, l'évidence de l'objet ne s'oppose pas à la foi, et elle doit même être crue ainsi pour pouvoir entrer comme prémisse dans un discours qui se termine à l'acte de foi surnaturel, p. 104. Croire à cette proposition constitue l'assentiment à l'objet formel de la foi. Cet assentiment est immédiat : d'ailleurs, il est bien l'ultime résolution de la foi, puisqu'il repose sur une évidence analytique.

La mineure, qui concerne le fait de la révélation, est, selon de Lugo, également analytique, *ex apprehensione terminorum, sicut assensus primorum principiorum,* et donc naturellement certaine. Mais cette certitude analytique ne va pas sans quelque obscurité. D'où la possibilité d'adhérer, à cette deuxième proposition, comme tout à l'heure à la première, par un assentiment surnaturel obscur. Disp. I, sect, vu, n. 116. C'est dans la preuve de la nature analytique de cette proposition qu'interviennent les motifs de crédibilité. En effet : *inter Ecclesiæ propositionem lot miraculis confirmatam, testificatam a martyribus, acceptatam a doctis et probis,* etc., *ex una parte, et inter locutionem mediatam Dei ex alia, quæ sunt extrema illius propositionis, licet non appareat evidenter, apparet tamen obscure tanta connexio, ut ex ipsa connexione extremorum possit intellectus immediate assenliri et, accedente imperio voluntatis, possit etiam dicere sine formidine : Hoc proponitur ex parte Dei,* n. 123, § *Hoc ergo.* Il n'y a pas trace ici d'inférence, mais simple comparaison, et donc assentiment immédiat. Et cet assentiment peut être un assentiment de foi surnaturelle, *quia licet non assenlior propter Dei testimonium... sed immediate ex ipsis terminis, ut dictum est, quia tamen assenlior obscure et captivando intellectum... ide·, dicor credere revelationem; est tamen hoc credere valde diversum ab illo quo credo incarnationem; quia illud prius esl credere per modum principii, hoc autem posterius est credere per modum conclusionis et propter aliud,* n. 129.

Mais, comment justifier cet *imperium* de la volonté qui captive l'intelligence et la fait sortir de l'état d'opinion qu'engendre la vue obscure de la connexion des motifs de crédibilité et du fait de la révélation ? De Lugo le justifie par un jugement prudentiel, appuyé à son tour sur les mêmes motifs de crédibilité, mais considérés d'une manière réflexe; *sufficiunt item ut intellectus judicet reflexe ex apprehensione eorum, licet non appareat evidenter revelatio, apparere tamen evidenter credibilitatem revelationis, id est, voluntatem posse prudentissime imperare, quod ille assensus immediatus fiat sine formidine. Ibid.,* n. 121.

De cette théorie résulte que les motifs de crédibilité et la proposition de l'Église ont, comme chez Ripalda. un double rôle vis-à-vis de l'assentiment à la révélation. Ils en sont, dit l'auteur, la raison formelle, au moins partielle, *quia ex his omnibus, ut mihi proponuntur, integratur hic el nunc locutio mediata Dei mihi facta, propter quam credo,* n. 129. Ils me rendent actuelle la parole de Dieu dite dans le temps. Ils sont aussi la condition de l'assentiment de la foi, *quatenus eorum cognitio generat prius judicium prudentis credibilitatis mysteriorum ex quo judicio movetur voluntas ad imperandum assensum fidei. Ibid.*

2° *Comparaison avec d'autres doctrines.* — Ce qu'il faut remarquer dans cette exposition, c'est le relief dans lequel est mise l'antique thèse halésienne de la résolution partielle de l'assentiment de la foi, non plus absolument, il est vrai, dans une foi humaine, mais dans la présentation de l'objet de foi par l'Église ou le prédicateur,appuyée sur les motifs de crédibilité. C'est à tort d'ailleurs que de Lugo, n. 131, cite Banez parmi les tenants de l'opinion de Durand, et qu'il croit voir son opinion dans deux passages de saint Thomas. *In IV Sent.,* I. HI, dist. XXIII, q. il, a. 2, q. il, ad 3"“; Sum. *theol.,* 11« II», q. n, a. 9, ad 3“". Aussi sujets à caution sont les textes scripturaires qu'il apporte, *ibid.,* qui peuvent tous être interprétés dans le sens d'une influence *indirecte* sur l'assentiment de la foi, à savoir par l'intermédiaire du jugement prudentiel de crédibilité. La comparaison, d'ailleurs frappante, de la présentation motivée de l'objet de foi avec l'appareil d'un ambassadeur, manifeste sans doute la manière dont Dieu parle dans l'Église et les prophètes et, par suite, la crédibilité rationnelle de ce qu'avancent Église et prophètes. Rien de plus : rien qui influence l'assentiment surnaturel de foi, si l'on veut ne pas faire dépendre celui-ci de causes intellectuelles naturelles. Cf. Ripalda, disp. Ill, sect, m, n. 52.

Sur l'évidence requise de la crédibilité, Lugo s'écarte de Ripalda et suit la doctrine commune, disp. V; contre Suarez, avec Hurtado,disp. LXIII,§6, il regarde le jugement de crédibilité qui précède l'élection de la foi. comme surnaturel *quoad substantiam.* Disp. XI. sect. I. Il ne distingue pas d'ailleurs entre le jugement de crédibilité, qui pour lui est surnaturel, et le jugement de crédentité. Disp. XI, sect, n, n. 26, 27. Le jugement surnaturel de crédibilité est, pour lui, un acte de ll prudence infuse, *ibid.,* n. 25, non pas de la vertu morale qui suppose déjà la foi, mais d'une vertu de ;<_· dence surnaturelle spéciale à la foi, n. 29. 33 ·I. reste dans le pécheur conjointement à la foi inf ra n. 32. Il n'admet pas d'ailleurs, comme Ripalda. :u r. simple appréhension de la crédibilité, sans jugement formel, puisse motiver l'acte surnaturel de foi. Disp. XI, sect. ni.

Salmanticenses, O. C. (1631-1679). — Ils résument et critiquent, au point de vue de la tradition thomiste, la plupart des théories citées de la crédibilité. Personnellement, ils tiennent que l'évidence de l'attestation peut se concilier avec la foi; à plus forte raison, l'évidence de la crédibilité. *De fide,* disp. Ill, dub. t, § 2sq., p. 188,205. Une thèse très complète sur celte question : *Utrum Deo repugnet facere miracula quibus confirmetur falsa doctrina,* constitue un apport original. On y établit le mécanisme de la confirmation de la foi par les signes avec une très grande netteté. La solution est d'ailleurs allirmalive dans le cas où il s'agit d'un vrai miracle, reconnu comme tel, avec tous les *adjuncta* qui en font un signe divin. *De fide,* disp. II, dub. ni, p. 126-139, Cursus *theologicus,* Paris, 1879, t. xi.

Pascal (f 1662). — Bien que n'appartenant pas à la lignée scolastique, Pascal veut être cité à son rang dans cet historique. Sa théologie de la foi est fortement teintée d'augustinianisme et elle a exercé une influence sur les scolastiques apologistes. Pascal insiste surtout sur la préparation morale et religieuse à la foi. C'est là son œuvre spécifique. Mais il admet aussi l'intervention de la raison : « Il est juste quelle se soumette quand elle juge qu'elle doit se soumettre. » *Pensées,* édit. Havet, a. 13, n. 2. On connaît les quatre moments de son apologétique: montrer que la religion n'est point contraire à la raison; ensuite qu'elle est vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie; et puis montrer qu'elle est vraie. *Jbid.,* a. 24, n. 26. Ce quatrième point est représenté chez lui par l'argument de la réalisation des prophéties, a. I8, des miracles, a. 23, de l'établissement de l'Église, a. 18, n. 12, de la personne et de la doctrine de Jésus-Christ, a. 17. Il faudrait ici tout citer, tant est puissant le relief des preuves et la force de conviction qu'il sait leur donner.

A noter comme caractéristique ce passage : « Les prophètes, les miracles mêmes et les preuves de notre religion, ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants. Mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire, » a. 24, n. 18. C'est, dans la langue de Pascal, la thèse de la relativité en soi des motifs de crédibilité, influencée peut-être par des idées jansénistes sur la prédestination. Ainsi il y a de l'évidence et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres. *Ibid.*

Mentionnons ici dans la *Logique de l'ori-Hoyal,* Paris, 1632, d'Antoine Arnauld et de Nicole, le c. xn de la IV· partie, qui offre cette originalité que la notion de la crédibilité rationnelle et sa nécessité y sont incorporées à la *Logique.* Dans les deux chapitres suivants, au même titre, sont édictées des règles pour bien conduire sa raison dans la croyance des événements qui dépendent de la foi humaine. Suit leur application à la croyance des miracles.

Bossuet (f 1704). — A citer le passage de la *Conférence avec M. Claude, Œuvres complètes,* Paris, 1863, p. 545-548, où Bossuet regarde les motifs de crédibilité comme suggérés aux lidèles par le Saint-Esprit lui-même, el le rôle précis qu'il leur attribue et qui est non pas d'établir la foi â l'Église universelle, foi reçue au baptême et contenue dans le symbole, mais de reconnaître si l'Église dans laquelle on est né est la véritable. Cette limitation d'objet vient de l'erreur que l'auteur a pour but de combattre, le libre examen. Bossuet a d'ailleurs mis en valeur la force probante pour tous de plusieurs motifs de crédibilité, prophétie et victoire de l'Église, en particulier dans le *Discours sur l'histoire universelle,* c. xxx sq. Voir Bossuet, t. n, col. 1060; Claude, t. ni, col. 10.

IV· PÉRIODE. FIN DU XVII·, XVIII· ET XIX· SIÈCLES. — L'œuvredes *Salmanticenses* a le caractère d'un inventaire de tout le mouvement théologique antérieur. Les principaux points de vue ont été explorés et fixés. Désormais les théologiens scolastiques seront plutôt bons disciples des maîtres précédents.

Frasscn, O. M. (1680), a clarifié et mis dans un ordre méthodique les doctrines de Scot, en les rapprochant des doctrines communes. Cf. son traité *De virtutibus theol.,* disp. I, a. 1, q. n, et surtout q. vi, concl. 2·, où il introduit dans la synthèse de Scot la doctrine commune de la crédibilité. Frassen, *Scotus academicus.* Rome, 1901. t. vin.

Gonet, O. P. (ÿ 1681), donne un résumé de la doctrine de saint Thomas dans son *Clypeus,* tr. X, *De virtutibus theol.,* disp. I, a. 7, 8. où, contre Jean de Saint-Thomas, il lient pour la conciliation avec la foi, de la preuve évidente de la véracité divine du témoin; dans une *Digressio utilis el jucunda* on rencontre une originale mise en œuvre des principaux motifs de crédibilité. *Clypeus theol. thomislicse,* Lyon, 1681. t. IV, p. 237.

Leibniz (f 1716). — Il trouve inélégante l'expression : *motiva credibilitalis, Annotaliunculæ subitaneæ ad Tolandi librum, Opera,* t. v, p. 144, ce ,ui ne l'empêche pas de l'utiliser couramment et d'en donner une notion très étudiée. Il désavoue cette interprétation des *Pensées* de Pascal : « Croire tout ce que l'on nous enseigne sans exception, parce que, s'il n'est rien de ce que nous croyons, il ne nous arrivera aucun mal de nous être ainsi trompés, mais si ce que l'on nous enseigne est effectivement comme on nous le dit, nous courons grand risque; » car. dit-il, il ne s'agit pas tant ici de la foi que de la pratique. Ce raisonnement ne donne pas proprement une croyance; mais il oblige d'agir suivant les préceptes de la croyance. *Jugement sur les œuvres de Shaftesbury,* n. 32, *ibid.,* p. 53. La dissertation, *De conformilate fidei cum ratione,* est consacrée à établir le caractère d'incompréhensibilité des articles de foi et à le distinguer de l'invraisemblance et de la contradiction. En deux endroits cependant la preuve de crédibilité est touchée : *Cum fides, quoad rationes, ejus veritatem comprobantes, ab experientia pendeal horum hominum qui miracula, quibus revelatio innititur, viderunt,* η. l ; cf. 2,3, *Opera,* t.i, p. 65. *Hinc apud theologos, suo muneri pares, extra aleam omnem positum est, per motiva credibilitalis, coram tribunali rationis, semel omnino comprobari auctoritatem Scriptures sacrie.* Suit l'exemple classique de l'ambassadeur qui présente ses titres de créance. *Ibid.,* n.29, p. 85. Aussi, dans les petites annotations au livre de Toland, déjà citées, il se refuse à admettre l'évidence comme critère universel, si l'on ne prend soin de spécifier que l'évideuce de l'autorité y est comprise, évidence propre aux motifs de crédibilité. *Opera,* t. v, p. 144. Or, cette autorité, lorsque c'est Dieu, *qui summa ratio est,* qui parle, est celle d'un témoin, *testis, imo judicis, irrefragabilis. Ibid.,* p. 146. Dans sa lettre n à Spizelius, Leibniz trace les grandes lignes d'une apologétique scientifique. La base est la théodicée naturelle. Elle supposée, aucune religion ne peut soutenir la comparaison,et ainsi *compendiosior erit ad victoriam via. Opera,* t. v, p. 245. II veut que l'apologétique soit critique pour s'imposer davantage. *Episl.,* III, *ad Huetium, ibid.,* p. 457. Il la voudrait constituer mathématiquement, par des *établissements,* c'est-à-dire des thèses achevées et hors de dispute pour gagner du terrain, ce qui est proprement la méthode mathématique. Et il en trace le plan général en conformité avec ses idées sur la logique universelle. *Lettre à M. Burnet, Opera,* t. vi, p. 246. Le caractère intellectualiste, *logicisle,* de la preuve de la crédibilité est poussé ici par Leibniz à l'extrême. Dans le *Systema theologicum,* Paris, 1845, p. 8 sq.; trad. A. de Broglie, Paris, 1846, p. 16 sq,, nous trouvons un ensemble doctrinal mieux équilibré où sont notées : la

nécessité du secours divin, outre les motifs humains de conviction; l'existence de suppléances même totales: la nécessité des motifs de crédibilité pour déterminer la vraie foi; la réduction au miracle de toutes les démonstrations de la révélation divine. Mais si on y trouve reconnue comme un fait la relativité des motifs de crédibilité, on sent que l'idéal personnel de Leibniz, reste une logistique du croyable. Ce besoin d'intellectualité parfaite, joint à un reste de préjugé protestant, lui fait commettre une curieuse *ignoratio elenchi* au sujet d'une certaine analyse de la foi, *romanam, seu curialem, quam tuentur jesuitæ.* Celle-ci prouverait que Dieu a révélé, *quia papa definivit;* tandis que l'analyse « gallicane » établirait le fait du témoignage divin par les motifs de crédibilité. *Leibnitiana,* n. 72. *Opera,* t. vi. p. 507. Il y a ici confusion entre le critère naturel du fait de la révélation et le critère surnaturel des dogmes de foi, qui ne vaut que pour les fidèles. *Opera omnia,* Genève, 1768; cf. pour les principaux passages, Emery, *Pensées de Leibnitz, sur la religion et la morale,* 2e édit., Tours, 1880.

Huet (-J-1721).—Toute sa doctrine, trèsjuste, tientdans quelques lignes des *Alnelanæ quæsliones de concordia talionis et fidei,* I. I. c. nt, Leipzig. 1719. Pour que les vérités de foi méritent l'assentiment de l'intelligence, il faut qu'elles lui soient d'abord proposées comme croyables. Elles ne paraîtront croyables que grâce aux motifs de crédibilité. C'est là l'œuvre de la raison qui d'ailleurs fait appel en cela aux directions de la grâce. Ce n'est en tout cas que par l'influence de la grâce que l'inielligence donne]'as:*ntiment de la foi proprement dite. C'est sous le bénéfice des réserves que commande celte notion de la crédibilité qu'il faut entendre les prétentions à la démonstration rigoureuse du christianisme que présente la *Démonstration évangélique* du même auteur. Cf. *Démonstrations évangéliques* de Migne. Montrouge, 1811, t. v.

Billuart. O. P. (-j-1757), reproduit saint Thomas dans son traité de la foi, en s'arrêtant de préférence aux positions de Cajetan et de Jean de Saint-Thomas.

Kilber, S. J. (-}-1716). dans son traité *De fide,* définit heureusement la crédibilité : *meritum exlrinsecum ut aliquid firmissime credatur tanquam a Deo revelatum. De fide,* part. I, a. 2. Cet article 2 et l'article 3 exposent très clairement la thèse de l'évidence de la crédibilité et ses limites. Bien qu'il se rattache ordinairement à Suarez, Kilber se sépare de lui en n'admettant pas la certitude spéculative absolue des preuves de la crédibilité et en tenant pour la certitude relative, part, il, a. 2. A ce propos, il expose la théorie du *discerniculum experimentale* par lequel certains théologiens, Perez, Palavicini, Esparza, prétendaient fortifier la force convaincante des motifs de crédibilité de valeur très relative qu'ont pour l'ordinaire les ignorants. Il se prononce contre la nécessité et l'utilité de ce *discerniculum, ibid., § Dico S",* col. 548, dans une thèse qui, pour ce sujet spécial, est devenue classique. Nous citons le *De fide,* qui fait partie de la théologie de Würzbourg, d'après le t. vi, du *Cursus theologicus* de Migne. Montrouge, 1841, col. 435 sq.

Lefranc de Pompignan (f 1790). — A la conférence de Claude et de Bossuet se rattache la *Controverse pacifique,* publiée dans Migne, *Cursus theologiæ completus,* t. vi, col. 1070, spéciale pour ce point que la conférencede Bossuet avait seulement effleuré: comment la foi des enfants et des adultes ignorants est-elle une foi ferme et raisonnable? Les deux lettres du *Savant de Genève,* son correspondant, mettent en lumière la confusion que font les protestants de l'époque entre la *cogitatio de crédibilisa* recherche des motifs de crédibilité par les croyants, et le libre examen qui équivaut à une mise en doute formelle de l'objet de la foi. Les réponses de Lefranc, plus prononcées que celles de Bossuet en faveur de l'examen méthodique que peu faire l'adulte de sa foi, ne contredisent pas la position de Bossuet, mais la complètent. La relativité des motif- de crédibilité et le principe des suppléances sont excel lemment mis en lumière dans les deux lettres de l'évêqu- du Puy.

Pendant le XIXe siècle, la notion de la crédibilité a continué à être exposée dans des traités de la foi, manuels ou *Cursus* de théologie, qui ne font que reproduire l'enseignement des anciens maîtres. S'il y a eu des progrès au point de vue pédagogique, les idées sont restées ce qu'elles étaient. Parmi les événements les plus récents, il faut noter l'abandon, encore partiel, des maîtres de sa Société par le P. Billot dans l'introduction du *De Ecclesia Christi,* Rome, 1903, et dans son *De virtutibus infusis,* Rome, 1901, et sa tentative de retour pur et simple à saint Thomas. Cf. Bainvel, *La foi et l'acte de foi,* Paris, 1898.

Un fait qui n'a pris toute son importance qu'au xixe siècle est la constitution, comme doctrine théologique distincte de la théologie, de l'apologétique, soûle nom de traité *De vera religione et de Ecclesia,* que l'ancienne théologie jusqu'à Billuart lui-méme, ne connaissait que comme discipline dépendante du traité de la foi. Nous ne décrirons pas cette discipline nouvelle que tout le monde connaît et dont la bibliographie se trouve à l'article Apologétique, t. i, col. 1552-1572.

Signalons seulement un grave inconvénient de la séparation. En devenant autonome, l'apologétique n'a pas toujours tenu un compte suffisant des liens qui, dans la pratique, rattachent l'évidence de la crédibilité aux causes morales et surnaturelles qui influent sur la genèse de l'acte de foi réel. On a conçu l'apologétique non plus comme une défense, organisée par la théologie contre les adversaires de l'objet de foi. supposé admis, mais comme un « pont » construit avec des arguments rationnels, qui de l'incrédulité totale amènerait les esprits, par l'effet de l'évidence naturelle, à la connaissance scientifique de la crédibilité. La prétention est, en soi, admissible, et nous avons essayé de le montrer. Voir col. 2227 sq. Mais, la réalisation d'une apologétique, satisfaisant à des exigences proprement scientifiques, est devenue de plus en plus difficile, d'abord en raison des difficultés opposées par la critique à la connaissance rationnelle elle-même, ensuite en raison des exigences, d'ailleurs justifiées, des sciences si nombreuses que l'apologétique est obligée de mettre à contribution. De l'insatisfaction causée par des apologétiques qui se présentaient comme démonstratives et qui parfois « feignaient de retrouver à l'arrivée » la foi au surnaturel, qui était à leur point de départ, sont nées diverses théories, en partie fautives, mais qui rendent ce service de rappeler aux théologiens que la crédibilité n'est pas un vrai rationnel ordinaire, mais l'espèce de vérité qui affecte l'objet de la foi surnaturelle, laquelle est essentiellement *actus intellectus moti a voluntate.* Elle a donc en définitive une signification pratique, encore que ce rôle ne puisse s'exercer, sauf exceptions d ordre divin, que par la mise en lumière de motifs rationnels. Rien d'ailleurs, du côté de la foi, ne s'oppose à ce que ce travail rationnel puisse constituer une véritable science, mais rien ne l'exige absolument. Si l'apologèle a celle prétention, il doit la justifier devant les sciences. Le but ordinaire des apologies est de présenter des arguments capables de satisfaire des esprits prudents, sincères, voulant la vérité totale et faisant ce qu'ils en savent, par des raisons d'ailleurs valables en soi, mais non toujours et nécessairement scientifiques. Les dispositions morales des sujets, souvent elles-mêmes effet de la gràcedivine, sont complémentaires des évidences ou certitudes rationnelles, et c'est sous leur influence conjugue, et non sous l'in-

fluence solitaire des motifs de crédibilité qu'est émis le jugement de crédentité.

Les prédicateurs et les apologistes de circonstance ont davantage évité cet inconvénient. Se trouvant en face des âmes elles-mêmes, et constatant, comme un élément sur lequel ils pouvaient tabler, les dispositions de leurs auditeurs, d'ailleurs rectifiés par l'expérience de l'insuccès pratique des démonstrations intellectualistes, ils ont mieux équilibré leur apologétique. De là vient que c'est plutôt chez les grands apologistes chrétiens qu'il faut chercher au XIX· siècle une notion intégrale de la crédibilité que dans les manuels théologiques. Un modèle du genre est sans doute *l'introduction au* dogme *catholique,* du P. Monsabré, Paris, •1865 sq. Nous devons ajouter, pour être complet, qu'une réaction est commencée dans le sens de l'admission même dans les manuels d'une propédeutique subjective préparant la démonstration objective, et que la théologie scolastique ne tardera pas à être munie d'apologétiques plus compréhensives, grâce à la fusion, en regard des exigences manifestées au cours de controverses récentes, des éléments du traité De *fide,* concernant la crédibilité, avec ceux qui constituentactuellemenl l'apologétique. Dans une suite d'articles sur la crédibilité, *Revue thomiste,* 1905-1906, réunis en volume sous ce titre : *La crédibilité et l'apologétique,* Paris, 1907, nous avons tenté, dans cet esprit, de rédiger quelques prolégomènes théologiques à une apologétique se présentant comme intégrale.

XIII. État moderne de la question. — Avec la Réforme a commencé une nouvelle phase de l'histoire de la notion de crédibilité. Dans un esprit de violente réaction contre l'intellectualisme de la scolastique, le protestantisme supprime la région mitoyenne de la préparation rationnelle à la foi. L'ordre naturel et l'ordre surnaturel, au lieu d'être superposés, sont désormais juxtaposés, « sans communication possible, ni lien intelligible, unis seulement, prétendait-on, dans la mystérieuse intimité de la foi individuelle. » M. Blondel, *Des méthodes de l'apologétique,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 1896, p. 480. L'homme spirituel, comme l'appelle Luther, devient le juge en dernier ressort de ce qu'il fautcroire. Bellarmin, *De verbo Dei,* l. Ill, c. ni, col. 126; Suarez, *De fide,* disp. IV, sect, i, n. 1. Aussi dans le schéma primitif de la constitution *Dei Filius,* le c. vit, *De necessitate motivorum credibililalis,* fut déclaré viser les protestants, *qui unice provocant ad internam experientiam, ad sensum religiosum, ad testimonium Spiritus, ad immediatam certitudinem fidei.* Cette déclaration est accompagnée d'un texte des *Institutions de Calvin,* l. I, c. vi, n. 1,5, *Collectio Lacensis,* t. vu, col. 528, note. Cf. Denzinger, *Vier Bûcher der relig. Erkenntniss,* t. il, p. 304 sq. ; Kleutgen, *Théologie der Vorzeit,* t. m.

Le point de départ ainsi posé évolua différemment dans les divers pays de culture moderne ou il convient d'en suivre le développement.

1« *En Allemagne.* — Kant fut, en un certain sens, le théoricien de la nouvelle conception de la foi. A la notion scolastique de la foi d'autorité qui consiste à « selier sans vue directe à celui qui sait etsc fier à lui par des raisons extrinsèques à ce qui est affirmé », M. Blondel, *Vocabulaire philosophique,* dans le *Bulletin de la société française de philosophie,* Paris, mai 1903, p. 203, il substitue la notion suivante : quand le jugement n'est suffisant que subjectivement et qu'en même temps il est tenu pour objectivement insuffisant, cela s'appelle la foi. *Critique de la raison pure. Méthodol. transe.,* c. n, sect, ni, trad. Barni, t. Il, p. 381. Cf. Mazzella, *De virtutibus infusis,* disp. Ill, a. 6, Rome, 1879, p. 397.

La suffisance subjective est produite, soit par des motifs individuels, d'intérêt,*Méthodologie, ibid.,* p. 382 sq., de sentiment moral, p. 387, soit par des principes auxquels on reconnaît une valeur universelle, comme la moralité ou l'unité de la connaissance théorétique du monde. Transportée sur le terrain de la foi religieuse, cette foi sans témoignage qui l'autorise objectivement devient, lorsqu'elle est autorisée par des principes, une croyance rationnelle pure, libre, *fides elicita,* dont l'objet se trouve en particulier dans l'enseignement chrétien du Nouveau Testament. Cf. *La religion selon les limites de la raison,* part. IV, c. Il, *Le christianisme comme religion naturelle.* « C'est donc une religion complète : tout homme peut la comprendre et s'en convaincre par sa propre raison ; elle propose un idéal... sans que, ni la vérité de la doctrine, ni l'autorité, ni la dignité de celui qui l'a enseignée, aient besoin d'aucun autre titre à la foi que l'adhésion de la raison : autrement la science ou les miracles, ce qui n'est point du ressort de tous, seraient nécessaires. » *Ibid.,* trad. Trullard, Paris, 1841, p. 289.

Cependant, la croyance chrétienne, considérée, non plus comme religion naturelle, mais comme enseignée — ce qui est nécessaire selon Kant pour que ses dogmes soient transmis sans falsification essentielle — s'appuie sur l'histoire et la science critique. *Ibid.* Cet enseignement ne peut « commencer par une foi absolue à des propositions révélées, essentiellement inconnues à la raison, et continuer par les leçons et par l'étude, car alors la croyance chrétienne serait une croyance non seulement *imperata* mais *servilis.* Elle doit donc toujours au moins être enseignée comme *fides historice elicita,* c'est-à-dire que la science doit non point suivre mais précéder la foi ». *Ibid.,* p. 293, 294. De quelle manière cet enseignement historique rapportera-t-il les miracle et autres événements? « On conçoit, dit M. Delbos, glosant ici la pensée de Kant, *ibid.,* p. 291, 299, qu'une religion nouvelle invoque des miracles pour enlever à la religion ancienne son appui, et qu'elle se donne comme l'accomplissement de ce qu'avait préparé l'ancienne. Mais une fois la religion morale établie, il est oiseux de discuter sur les miracles qui en ont signalé l'origine. On peut vénérer en eux l'enveloppe symbolique grâce à laquelle la religion nouvelle a pu se répandre; ce qu'il ne taut point, c'est faire de la connaisance et de l'aveu de ces miracles une partie intégrante de la religion. » V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant,* part. II, c. vu, Paris, 1905, p. 638.

Kant a gardé, on le voit, la notion protestante d'une foi sans motif extrinsèque d'adhésion ; il a seulement substitué an témoignage intérieur de l'Esprit le témoignage intrinsèque de la raison, sous l'empire de nécessités ou de besoins moraux. Cette conception de la religion morale exerce son influence non seulement sur les théologiens protestants, mais aussi sur certains catholiques parmi lesquels, avec M. Delbos, *ibid.,* p. 665, on peut citer Hermès.

Jacobi (f 1819). y En réaction contre Kant sur le reste, mais adhérant aux conclusions négatives de la *Critique de la raison pure,* Jacobi refuse à la foi toute justification scientifique. Il érige en théorie l'eflicacité du sentiment humain pour la conviction légitime. Le sentiment rationnel est le critère de la réalité objective. « La philosophie de la foi de Hamann a la Bible pour base; le grand coeur de Jacobi lui tient lieu de Bible. » Haffner, dans *Kirchenlexilton,* v» *Jacobi,* 1889, col. 1185. De là, des conséquences religieuses que Perrone résume dans un paragraphe consacré aux systèmes qui s'opposent à la réception de la foi : la vraie religion n'a pas de forme extérieure; l'aspect historique du christianisme n'a pas d'importance, son mysticisme est toute sa vérité; peu importe que le Christ ait été quelque chose en dehors du concept que j'en ai. La crédibilité, comme l'Évangile, serait donc, pour Jacobi,

Sâmmtliche IVerke, t. ni, chose individuelle, allairede sentiment personnel.

Schleiermacher (j· 1834). — Un passage de son ouvrage, *Der chrislliche Glaube,* est cité dans les annotations du premier schéma de la constitution *De doctrina Christiana* du concile du Vatican, c. vu. *Collect. Lacensis,* t. vu, col. 528, comme document à l'appui de l'erreur moderne signalée qui consiste à substituer à la crédibilité extrinsèque, critérium de la vraie foi, le sens religieux ou les besoins de l'âme religieuse. Cette doctrine déjà contenue dans les *lleden über die Beligion,* Leipzig, 1868, prononcées de 1799 à 1831, a son expression définitive dans le c. i de l'ouvrage déjà cité. Berlin, 1835. Le texte cité par la *Collectio Lacensis;* cf. *Der chrislliche Glaube,* § 11, p. 77, dit que l'auteur renonce à avancer aucune preuve pour la vérité ou la nécessité du christianisme, et suppose au contraire que tout chrétien, avant d'admettre une recherche de ce genre, a déjà en soi la certitude, que sa piété ne peut prendre aucune autre forme que celle-là. C'est de ce point de vue qu'il examine, § 12, le rapport du christianisme au judaïsme, qui ne lui parait pas plus étroit que son rapport avec le paganisme, auquel les premiers apologétes recourent, dit-il, indifféremment. L'argument par l'accomplissement des prophéties est ainsi supprimé, p. 80, cf. p. 94. L'apparition du Sauveur dans l'histoire n'est ni surnaturelle, ni incompréhensible, § 13. Il n'y a pas d'autre manière de se rallier au christianisme que la foi pure et simple à Jésus comme Sauveur, § 14. En particulier, le rapport des miracles avec la vérité de la foi ne peut être compris que par ceux qui ont déjà la foi, p. 92-93. Ce paragraphe tout entier est à lire en regard de la controverse actuelle sur la reconnaissance et la force probante des motifs de crédibilité, avec ou sans une foi préexistante.

Hermès (7 1831). — Pour lui, la raison théorétique est condamnée au doute, sauf en ce qui regarde les données immédiates de la conscience, *Introd. philosophique,* Munster, 1831, p. 198, parmi lesquelles quelques vérités *métaphysiquement* nécessaires, spécialement le principe de raison suffisante, *ibid.,* que nous sommes obligés de *tenir* pour vraies, quoi qu'il en puisse être de la chose en elle-même, *ibid.,* p. 191; d'où l'on peut lirer une démonstration de l'existence de Dieu par la contingence du monde, la seule .qu'Hermés accepte, p. 415. Quant aux vérités et faits historiques qui concernent la révélation, la raison théorique ne peut donner que des probabilités, pas de certitude, p. 121. Il faut donc recourir à la raison pratique laquelle nous permet *d'admettre* pour vrai, avec une certitude morale, tout ce qui est nécessaire pour assurer l'accomplissement de nos devoirs indispensables. Lorsque l'existence d'une chose est supposée par l'impératif moral, par exemple la vérité de l'objet perçu par nos sens externes, lorsque le devoir est urgent de venir au secours de notre prochain, p. 227, nous avons une certitude morale que nos sens ne nous trompent pas, que le misérable qui mendie existe, ce qui est indispensable pour légitimer notre action. Nous n'avons pas à hésiter pratiquement, quels que soient les fondements de douter persistant théoriquement. Douter serait non seulement aller contre notre devoir, mais aussi contre la vérité objective, car il faudrait admettre, pour nier les réquisits de l'action morale, que la faculté la plus sublime, la raison pratique, chargée d'assurer les fins morales, est en conllit avec la vérité objective, et cela lorsqu'elle s'impose à moi avec toute la nécessité morale qui lui est propre. Ce conllit est possible, sans doute, mais je ne puis l'admettre, de même que ce que tient la raison théorétique peut n'être pas vrai, mais, dans ce cas, je ne puis le tenir. Cf. Perrone. *De locis theol.,* part. III, sect. 1, a. 2, § 2, *De hermesianisnm philosophico,* édit. Migne, col. 1353-1354. C'est à ce point de vue de la raison pratique que peuvent être maintenues les bases historiques du christianisme,existence du Christ et des apôtres, leur véracité, leurs miracles, les prophéties, etc., p. 258. Le miracle d'une résurrection, par exemple, exige que le fait de la mort existe. Ce fait est mis en relation par Hermès lui-méme, à propos de la résurrection de Lazare, avec le devoir pratique d'ensevelir les morts, ce que l'on ne pourrait faire en conscience si l'on n'était certain que la mort est bien ce que nous pensons, *Introd.,* p. 587; ce qui lait dire au grave Père Perrone que la résurrection de Lazare doit être un argument particulièrement à la portée de l'esprit des fossoyeurs. *Reflexions sur une méthode théologique,* dans *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. xtv, col. 956. Voir, *ibid.,* un exposé et une réfutation approfondis de cette conception des motifs de crédibilité quia été nommément censurée dans le décret condamnant les œuvres d'Hermès le 26 septembre 1835, § *circa motiva credibilitatis.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1487.

Aux idées rationalistes se rattachent encore Wegscheider (7 1849), qui soutient que la foi religieuse rationnelle est le résultat d'une pression intime, qui s'extériorise légitimement par le droit usage de la raison, *Institutiones theologiæ christ.dogm.,* Halle, 1815, proleg., c. 1; Günther (7'1863), pour qui la foi est l'équivalent de la science *a posteriori* et qui prétend ainsi démontrer le dogme lui-même, *Vorschule zur speculaliven Théologie,* 1846; *Kirchenlexikon,* t. v, col. 1333; Frohschammer (j- 1893), nominalement condamné par Pie IX, *Epist. adarchiep. Monacensem,* 11 décembre 1862, Denzinger, *Enchiridion,* n. 1527, pour faire de la connaissance des dogmes, quels qu'ils soient, une affaire de science rationnelle et d'histoire. Cf. überwegs-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Berlin, 1902, t. îv, p. 322. La crédibilité suit, dans ces systèmes, le sort de la foi d'autorité qui en est exclue.

Au contraire, Kuhn dans sa *Dogmatik,* 1859; *Philosophie und Théologie,* 1860; Hillen, *Apologetik des Chrislenthums,* etc., 1863, font la transition entre le mouvement de Jacobi el de Schleiermacher et les idées nouvelles en apologétique, basées sur la vie immanente, dont on trouve l'expression, transposée du mouvement français, dans A. Ehrard, *Das religiose Leben in der katholischen Kirche,* 1904.

La théologie catholique officielle maintient d'ailleurs partout avec solidité les positions traditionnelles touchant la crédibilité avec Kleutgen, Scheeben, Heinrich, Ottinger, Hettinger, Schanz, tout en les adaptant avec intelligence aux exigences nouvelles et en les défendant avec science et érudition. Les manuels latins de Hurler, S. J., *Theologiæ compendium,* 3e édit., Inspruck, 1903, t. t, et de de Groot, O. P., *Summa apologetica, 3·* édit., Ratisbonne, 1906, sont des modèles du genre.

2» *En Angleterre.* — Jusqu'à la lin du xvn· siècle, la crédibilité n'a pas d'histoire dans l'Angleterre réformée. L'âme anglicane est absorbée dans la polémique romaine. L'avènement du déisme réveille la question el décide la première attitude de l'apologétique anglaise pendant la. première moitié du xvt· siècle. La démonstration chrétienne prend son point d'appui dans les principes de la morale et de la religion naturelle. Elle est de forme philosophique. Son principal argument est que. sur plusieurs points importants, les lumières naturelles sont insuffisantes pour la bonne conduite de la vie et pour la pratique efficace de la religion naturelle. D'où convenance et avantages de la révélation chrétienne.

Le premier qui abandonne la traditionnelle controverse contre Rome pour inaugurer cette nouvelle apologétique est Stillingfieet (†1699), évêque de Worcester. Le seul nom vraiment grand de cette période est celui de l'évêque Butler, que Newman appelait « la principale

lumière de l'Église d'Angleterre » (ÿ 1752). Ouvrages principaux : *Rolls sermons,* 1726; *Analogy of .Religion, natural and revealed, to the constitution and course of Nature,* 1736. Butler fait de la conscience la plus haute des facultés humaines. Ses exigences sont les titres les plus solides que la révélation chrétienne puisse faire valoir en faveur de son acceptation. Tel est le thème des *Sermons.* Bans *VAnalogy,* il se contente de montrer que la révélation chrétienne ne renferme rien d'irrationnel et de contre nature. A remarquer le dernier chapitre consacré aux miracles. Il lui parait établir la *probabilité* du fait de la révélation. Il complète la démonstration par l'argument du « pari » à la manière de Pascal. Ainsi, les motifs de crédibilité extrinsèques sont admis par Butler comme donnant une probabilité. L'évidence morale de la crédibilité est produite par le supplément apporté par la convenance de la révélation, les exigences de la conscience, l'argument du pari. C'est une doctrine complète, bien qu'insuffisante au point de vue spéculatif; la prépondérance est donnée à l'élément moral. Cf. L. Carrait, *Philosophie religieuse en Angleterre,* Paris, 1888, c. 11.

Un revirement se produit durant la seconde moitié du xvm' siècle. On délaisse les arguments philosophiques pour l'argument tiré du miracle et de l'accomplissement des prophéties. C'est ce qu'on appelle *['Evidential School.* Le représentant type de cette école est l'archidiacre W. Paley (·[· 1805). Son principal ouvrage est : A *view of the Evidence of Christianity,* 1794. C'est à cette école qu'appartiennent plusieurs des apologétiques anglaises des *Démonstrations évangéliques* de Migne : Lesley, t. tv, p. 855; Sherlock, t. vu, p. 439, etc.

Un mouvement accentué de réaction se produit dès le début du xt.v siècle contre la conception de Paley. L'initiateur en est le poète théologien S. Taylor Coleridge (·f· 1834). Ouvrage principal à ce point de vue, *Aids lo Reflection,* etc., 1825. Il a subi l'inlluence de la philosophie de Kant. Il distingue dans l'homme l'entendement de la raison. L'entendement ne sort pas de la catégorie expérience sensible. Seule la raison caractérise l'homme. Il distingue la raison spéculative et la raison pratique. Cette dernière est la plus haute et c'est par elle que nous joignons la révélation chrétienne. La loi est décrite comme la reconnaissance pai un homme de la présence au-dedans de lui de la raison universelle, représentant la pensée el la volonté de Dieu et dans la soumission de sa propre volonté à la raison universelle en tant que représentant la volonté divine. L'homme est en étalde déchéance parce qu'il s'est attaché à sa volonté propre. Il cherche à se relever. Seule la religion, et en particulier le christianisme, lui en fournit le moyen. Il repousse la démonstration type Paley. Il écrit à la lin des Aids *to Reflection :* « Preuves du christianisme ! ce mot m'afflige. Faites sentir à un homme qu'il a besoin du christianisme; élevez-le, si vous pouvez, jusqu'à percevoir ce besoin; et vous pourrez vous en lier à cette intime évidence, vous souvenant seulement de la déclaration expresse du Christ luiméme : *Personne ne vient à moi, si mon Père ne le conduit. »* La clef de son système est cette idée que Dieu est immanent à l'homme. Le contenu de Dieu est objet d'évidence immédiate. II est nécessairement et absolument; non susceptible de démonstration scientifique. Dans ce système, la crédibilité apparaît comme le résultat d'une coïncidence immédiate entre le contenu surnaturel du christianisme et les besoins de la raison pratique; le détour par le témoignage divin et sa preuve sont éliminés. C'est donc plutôt à une crédulité, c'est-à-dire à un état subjectif, qu'à une crédibilité déterminée, qu'aboutit l'apologétique de Coleridge.

L'inlluence de Coleridge sur le mouvement d'Oxford est avouée par Keble et Newman, quoique ce dernier au point de vue philosophique relève davantage de Butler. Voici comment .l. Martineau délinit les données communes à Coleridge et à Newman. Ils sont d'accord pour chercher le germe de la foi pieuse dans la conscience; pour reconnaître le caractère essentiellement religieux de la moralité; pour faire de la foi la condition préalable de la connaissance spirituelle et pour établir le principe : *Credo ut intelligam. Essays,* t. 1, p. 253.

La théorie de la foi religieuse de Newman peut être considérée comme une protestation à la fois contre la philosophie de Locke et contre la théologie de *VEvidential School.* Le but des apologistes chrétiens de celte école a été d'isoler les preuves historiques externes de cette révélation et d'entreprendre de les juger par un procédé purement critique. Mais Newman perçoit clairement que, en matière religieuse à tout le moins, ce procédé est impossible. Les preuves externes du christianisme ne peuvent être séparées de ce qui les entoure et appréciées à part de la révélation dont ils sont les « credentials *o.* Et surtout c'est se mettre tout à fait en dehors de la question que d'aborder la considération de ces preuves sans certaines conditions subjectives présupposées, idées préalables et dispositions morales.

La préparation morale à la foi intervient, semble-t-il, chez Newman, en deux manières différentes, selon que l'on voit dans le christianisme un lait historique ou un fait moral. 1° Elle donne aux preuves propres du fait historique l'efficacité qui leur fait défaut pour la conviction. Spéculativement ces arguments ont leur valeur; pratiquement ce sont plutôt des occasions de croire au gré de nos dispositions intérieures; les motifs de crédibilité ne sont pas la *condition sine qua non de la foi.* Ils en sont plutôt l'instrument. — 2» Le christianisme est avant tout un fait moral. «Pour l'aborder, il faut partir du credo moral intérieur, dont le credo extérieur n'est que la réplique. La crédibilité résulte ici de la coïncidence des réquisits de la conscience et du contenu de l'enseignement révélé. Cette coïncidence est d'ailleurs moins perçue par l'intelligence que vécue el expérimentée intérieurement par chacun. D'où un nouveau caractère de la crédibilité newmanienne, sa personnalité et son incommunicabilité, d'un mot son *égotisme.* Cf. Brémond, *La psychologie de la foi, selon Newman,* Paris, 1905; Dimnet, *La pensée catholique dans l'Am gleterre contemporaine,* Paris, 1906. On trouvera une réfutation péremptoire du système dans E. Baudin, *La psychologie de la foi chez Newman,* 4 articles de la *Revue de philosophie,* 1906. Cf. pour la réfutation du moralisme en général : L. Couturat, *La logique et la philosophie contemporaine,* dans la *Revue de métaphysique et de morale,* mai 1906, p. 328 sq.

L'inlluence de Coleridge fut bien plus profonde sur le groupe de jeunes gens, état-major de la *Broad Church,* l'archidiacre Hare, l'archevêque Trench, John Sterling, Fr. Denison Maurice surtout, qui s'emparent de l'immanence de Dieu dans l'homme et en font le point de départ de leur foi religieuse. De même Ch. Kingsley, disciple de Maurice.

A signaler comme œuvres représentatives du mouvement contemporain, W. Mallock, *Is Life worth living?* 1881. Deux traductions françaises ont paru simultanément en 1887. Contre le positivisme, la vérité de la religion est prouvée par ce fait que sans elle tout motif solide de vivre nous est enlevé et cela parce que les biens indispensables à l'âme humaine s'évanouissent. A. J. Balfour, *The Emendations of Belief,* 1899, traduit en français la même année. Balfour est qualifié de nouveau Butler par les Anglais. Son argument apologétique est celui-ci : La raison n'aboutit qu'à détruire; la foi et le principe d'autorité peuvent seuls nous fournir le corps des vérités qui nous sont indispensables.

Dans les *Essays on sonie theological questions of the Day,* Londres, 1905, œuvre des professeurs de l'université de Cambridge, nous trouvons un article de M. Murray sur la connaissance scientifique du miracle, où est justifiée cette assertion que l'évidence requise pour établir un fait merveilleux est essentiellement la même que celle requise pour tout autre événement historique. Application à la résurrection du Christ. Dans le même recueil, M. Barnes met en lumière le point de vue de ce que Bossuet nommait la suite de la religion, une correspondance plus profonde que celle des mots (des prophéties verbales) entre l'Ancien et le Nouveau Testament. M. Chase conclut d'une étude sur les Évangiles envisagés selon les méthodes critiques, que la résurrection du Christ, ses miracles, etc., conservent leurs droits devant l'histoire. M. Mason ne doute pas que le progrès incontestable de la connaissance dont le Christ est l'objet n'ait son point de départ dans des évidences primitives. L'ensemble de ces articles manifeste un effort scientifique d'autant plus remarquable qu'il vient de Cambridge, la rivale théologique libérale d'Oxford, pour maintenir, sur la valeur persistante de la crédibilité rationnelle et de ses motifs, les positions traditionnelles.

Actuellement l'apologétique anglaise semble devoir partiellement s'orienter vers l'utilitarisme pratique. Le *pragmatisme* bien yankee de W. .James et *l'humanisme* de Fr. Schiller proclament la non-valeur des éléments rationnels de la connaissance en dehors de leur appropriation à la vie réelle. Cf. Dessoulavy.Rerue *de philosophie,* juillet 1905, qui donne la bibliographie. G. Tyrrel estime que c'est là placer pour la première fois la métaphysique sur une base stable. *Annales de philosophie chrétienne,* décembre 1905. L'avenir montrera ce qu'a au contraire d'instable et de compromettant pour la vérité ce dernier avatar de la substitution, au primat de la raison spéculative, du primat de la raison pratique, envisagée ici non plus comme raison supérieure et ordonnatrice, à la manière de Kant, mais comme pure fonction ministérielle. En attendant, il est permis d'en relever l'illogisme. Qui dit utilité dit ce qui sert à quelque chose. Tant vaut la fin tant vaut le moyen. C'est donc du côté de la valeur des fins en soi que l'on doit chercher la valeur de l'utilité. Or, cette recherche n'est pas du domaine de la raison practico-pratique, qui n'est qu'une raison serve. Et l'on est ainsi ramené à la raison pratique supérieure, qui n'est que la raison spéculative s'appliquant à découvrir les lois du Bien, propriété de l'élre.

On trouvera des notions plus étendues sur l'histoire de la notion de crédibilité dans l'Angleterre moderne, dans l'ouvrage de F. W. Macran, *English apologetic Theology (Donnellan Lectures,* 1903-1901), Londres, 1905, auquel nous avons fait pour cette contribution de nombreux emprunts.

3° *En France.* — La réforme n'exerça en France qu'une influence restreinte sur le mouvement des idées théologiques. Sa doctrine de la connaissance religieuse fut reléguée à l'arrière-plan par le succès des doctrines cartésiennes. Au lieu de s'enfoncer, comme en Allemagne, dans des doctrines métaphysiques, la pensée protestante fut de bonne heure orientée dans la controverse relative aux marques de la véritable Église.

Au xvme siècle se produit, contre les déistps, un mouvement apologétique analogue au mouvement anglais, dont on trouvera la bibliographie à l'article At>ol.OGÈTIQUE.C'est la notion traditionnelle de la crédibilité. *verum ex testimonio,* qui inspire l'apologétique comme les manuels.

Après la disette d'idées théologiques de la Révolution et de l'Einpire, l'apologétique se relève sous l'égide du traditionnalisme. Pour de Bonald, la crédibilité résulte de l'accord d'une assertion avec la raison sociale. Voir Bonald, t. u, col. 960. Avec Lamennais, elle résulte du seul fait pour une doctrine d'être enseignée par la plus grande aulorité visible, laquelle est l'Église catholique. Preuve de cette dernière affirmation : les quatre notes de l'Eglise. *Essai sur l'indifférence, c. xxn* sq., t. ni. Lamennais n'exclut pas d'ailleurs les preuves par les miracles et par les prophéties, c.xxxm, xxxiv, par l'établissement du christianisme, etc., ce qui prouve que, s'il récusait la raison abstraite, il admettait cependant une certaine efficacité de la raison individuelle dans la recherche des motifs de crédibilité. Dégagée de ses attaches au traditionnalisme, cette idée de partir de l'Église comme fait divin pour arriver à la crédibilité, idée déjà formulée par saint Augustin, a été reprise par le P. Lacordaire, *Conférences,* Paris, 1872 cf. Folghera, *L'apologétique de Lacordaire.* dans la *Revue thomiste,* mars 1904·; Julien Favre, *Lacordaire orateur,* Paris, 1906; et par le cardinal Dechamps. *Œuvres complètes,* Malines, 1874, t. i, iv, xvt; cf. t. t, préface de la 4' édition. Ce dernier auteur insiste sur la préparation morale et religieuse du sujet, cf. Mallet, *L'œuvre du cardinal Dechamps,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* octobre 1905, sans diminuer pour cela, quoi qu'on en ait dit, le rôle de la crédibilité objective, qui est pour lui aussi nécessaire que pour les scolastiques.

Dans le sillon traditionnaliste se situe l'apologétique selon la méthode d'autorité qui, chez. Brunetière, semble n'avoir en vue qu'une crédibilité de caractère utilitaire et social. Voir Apologétique, t. t, col. 1573 sq. Nous avons parlé, col. 2233, des thèses que durent souscrire Bautain et Bonnetly.

Avec l'introduction en France des doctrines de Kant, la situation change. C'est surtout sous la forme du néocriticisme de Renouvier, fusion des idées d'Auguste Comte et de Kant, que le kantisme prépara les voies à une conception nouvelle de la crédibilité et de l'apologétique. Pour le phénoménisme rationnel, tout, sauf le phénomène actuel, y compris, et surtout, le sujet ‹ t l'objet, n'est donné dans la conscience qu'à l'état relatif. Chacun des phénomènes qui constituent l'unique réalité, est donc solidaire d'autres phénomènes, et, par ceux-ci, de l'ensemble des phénomènes. C'est l'immanence universelle diversement interprétée par les diverses philosophies qui ont été touchées par l'influence du néocriticisme. La plus significative de ces interprétations est celle qui par l'idéalisme et le criticisme s'est orientée vers un positivisme nouveau. Cf. L. Weber, Vers *le positivisme absolu par l'idéalisme,* Paris, 1903; les ouvrages de Bergson ; les articles de E. Le Roy, etc. Dans le système de Renouvier, la foi ou croyance, seul procédé représentatif qui produise la certitude, résulte de trois fonctions inséparables : l'intelligence, la passion et la volonté. Cf. Séailies, *La philosophie de Renouvier,* Paris, 1905; E. Janssens, *Le néocriticisme de Charles Renouvier,* Louvain, 1904, où se trouve une abondante bibliographie. La théorie renouviériste de la connaissance religieuse, toute de négation à l'égard du surnaturel *chrétien,* n'a pas sa place dans une histoire de la crédibilité, mais l'influence, exercée par son phénoménisme critique sur toute la philosophie en France, a suscité de la part de philosophes catholiques un effort pour renouveler l'apologétique en se plaçant au point de vue de l'immanence. En face de ce rationalisme positiviste qui nie l'ancien rationalisme objectif et le surnaturel, et fait ainsi de la notion d'immanence la condition de toute philosophie, « la question est aujourd'hui de savoir si, dans l'ordre seul conservé, ne reparaît pas impérieusement le besoin de l'autre, l'ordre surnaturel. » M. Blondel, *Lettre sur l'apologétique,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 1906. p. 480. Tenter de mettre ce besoin en évidence est l'objet de *L'action* de M. Blondel, Paris, 1893, qui a été

l'origine de tout un mouvement apologétique, pour et contre. Citons outre la *Lettre :* M. Blondel, *Principe élémentaire d'une logique de la morale,* 1900; *Histoire et dogme,* dans la *Quinzaine,* 1904; *Le point de départ de la recherche philosophique,* dans les *Annales,* 1906; Laberlhonniêre, *Essais de philosophie religieuse,* 1905; *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec,* Mano, *Le problème apologétique ;* les articles et ouvrages de Ch. Denis; et d'innombrables articles dans toutes les revues théologiques ou philosophiques, principalement de langue française, rédigées par des catholiques.

C'est à titre d'hypothèse, semble-t-il, que l'apologétique selon la méthode d'immanence se place sur le terrain de l'immanence. Dès lors, la crédibilité, entendue comme propriété rationnelle de l'objet de foi, est déclarée en dehors de ses prises. On l'ignore et l'on ne peut rien pour elle, car on ne peut détacher, comme le fait le rationalisme, une de nos activités du phénoménisme intégral pour l'ériger en critère d'absolu. Tout se tient et s'enveloppe dans notre dynamisme phénoménal. Ce que l'on peut faire, c'est étudier ce dynamisme immanent considéré dans son intégralité, noter ses égalisations et ses exigences.

Or, et c'est ici le nerf de l'apologétique de l'action, cette étude ne tarde pas à manifester l'existence en nous d'une volonté profonde, qui est notre vraie volonté. et d'une volonté effective dont la loi est de s'égaler à la volonté profonde. C'est la loi de l'action, sans l'observation de laquelle nous ne pouvons qu'avorter ou périr, que d'établir l'équation entre les deux. C'est là un problème pratique dont les termes se posent différemment pour chacun, mais le devoir est le même pour tous.

A priori, et catholiquement parlant, la thèse de l'apologétique de l'immanence est que la volonté profonde, comprenant, comme l'enseigne la foi catholique, non seulement des ressources naturelles, mais des influences divines de grâce, qui conduisent l'homme au surnaturel et à la foi, la mise en équation, dans la conscience de chacun, de ce que l'on veut réellement et de ce que l'on réalise effectivement, doit aboutir, si l'on est sincère, au besoin d'un surcroît surnaturel, à une volonté du salut surnaturel, et donc à sa reconnaissance par la foi en la manière où il existe, c'est-à-dire tel que l'Eglise catholique l'enseigne. Si l'on ne marche pas vers le catholicisme et si au dernier moment on n'y a pas abouti, au moins implicitement, c'est qu'il y a eu manque de sincérité dans la mise en équation, ou dans la volonté de réaliser le devoir qu'elle avait manifesté. La tâche de la philosophie de l'action sera de mettre en évidence, au sein de notre phénoménisme interne, les éléments qui composent l'équation et les lois qui en résultent, de manière à facilitera chacun la reconnaissance et la volonté de son devoir.

On le voit, cette apologétique est moins une apologétique de la foi qu'une apologétique de la bonne foi. Et il n'est pas douteux que celui qui l'aura pratiquée intégralement pour son compte personnel n'aboutisse à la vraie foi. *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. Ipsi sibi sunt lex.* Il n'en reste pas moins une grande difficulté pour la détermination générale des conditions de la mise en équation de notre phénoménisme interne, qui constitue la tâche à peine ébauchée de la philosophie de l'immanence.

Quant â la crédibilité des vérités de la foi, elle apparaît dans ce système comme un aboutissant variant en fonction de l'état de crédulité légitime du sujet, et non comme une propriété de l'objet de foi fixée, une fois pour toutes, par une relation rigide au témoignage véridique, en regard de tous les sujets. Il y aura, ce nous semble, non plus une crédibilité, mais des crédibilités (ou crédulités) multiples. Cf. de Groot, *Summa apologetica de Ecclesia,* 3' édit., Ratisbonne, 1906, p. 11, 15, note 19. Ces crédibilités seront de caractère infiniment varié, puisqu'elles doivent uniquement ce qu'elles valent aux dispositions infiniment multipliées de nos phénoménismes individuels qui servent comme d'instruments à la volonté profonde pour se faire jour. De plus, les dispositions ou phénomènes internes étant relatifs et immanents les uns aux autres, la crédibilité ne sera jamais simple, quoiqu'elle puisse être régie par un caractère prédominant, aspect relatif aux besoins moraux, pour tel sujet, aux besoins affectifs, intellectuels, etc., pour d'autres. Enfin, en aucun cas, cette crédibilité subjective n'aura, par elle-même, de valeur absolument déterminante objectivement, bien qu'elle prépare réellement la détermination subjective, que le seul don divin est capable d'efiectuer. Nous rentrons ici dans la doctrine des suppléances.

Quoi qu'il en soit de la vérité de son point de départ philosophique, on voit par la structure même de l'apologétique immanentiste, que sa prétention pratique n'est que de *préparer* à l'acte de foi, en écartant les obstacles du cœur et de l'esprit, en amenant à regarder le problème religieux comme *l'ununi necessarium,* en faisant désirer la réponse avec une parfaite bonne foi. Tout cela fait, la place reste pour une apologétique objective qui détermine la vraie foi en regard de la bonne foi, ou, si on ne peut s'y rendre, car il semble bien difficile de coordonner une doctrine rationnelle à une doctrine immanentiste, il reste la grâce de Dieu et les suppléances divines de la crédibilité.

On trouvera dans la 3e édition de la *Summa apologetica* de de Groot, O. P., Ratisbonne, 1906. q. i, a. 3, un exposé très irénique et une critique théologique, aussi bienveillante que possible, de l'apologétique selon la méthode d'immanence.

Il n'y a pas, à proprement parler, de bibliographie spéciale à la notion de crédibilité. Il est nécessaire, pour se documenter, de s'adresser à des ouvrages généraux, conciles et patrologies, traités *De (l<ie divina,* de méthodologie théologique, d'apologétique. Nous ne pouvons citer ici que nos principales sources. Nous indiquons les éditions consultées pour cet article.

I. Patrologies grecque et latine de Migne ; Denzinger. *Enchiridion,* 9· édit., 1900; *Corpus juris canonici,* 1650: *Conciliorum collectio Lacensis,* Fribourg-en-Brisgau, 1890; Viva, S. J., *Damnatarum thesium theologica trutina,* part. II, *th. damn, ab Innoc. XI,* Padoue, 1713; van Ranst, O. P., *Veritas in medio seu Divus Thomas propositiones... praedamnans,* Venise, 1735.

II. Traites *De fide divina.* — Ces traités font presque toujours partie d'ouvrages théologiques d'ensemble. Quelques-uns sont spécialement consacrés à la foi, ou du moins aux trois vertus théologales.

1· *Ouvrages généraux.* — Scolastiques : Alexandre de Halés, O. M., *Summa theologiæ,* Venise. 1625, t. m; Guillaume d'Auxerre, *In Sent.,* Paris, 1500; Guillaume de Paris, *Opera omnia,* Venise, 1591 ; B. Albert le Grand, O. P-, *In Sent., Opera omnia,* Paris. 1894, t. xxvm; S. Bonaveniure, O. M.. *Opera,* Quaracchi, 1887, L in; S. Thomas, O. *P., Sum. theol. cum comment. Cajetani,* Rome, 1888 sq. ; *Cum nolis Nicolaï,* O. P., Paris, 1663; *Opera omnia,* Parme, 1850-1868; Henri de Gand, *Quodlibeta,* Paris, 1518; Summa *theologiæ,* Paris, 1520; Duns Scot, O. M., *Opera, cum suppi. J. Pontii,* O. M., Paris, 1894, t. xv ; Gilles Columna, O. S. A., in *III" Sent.,* Rome, 1625; Durand de Saint-Pourçain, O. P., *In Sent.,* Lyon, 1556; Capréolus, O. P., *Defensiones,* Tours, 1904 sq., t. v; S. Antonin, O. P., *Summa theologica,* Vérone. 1740; Nicolas de Cuse, *Opera,* Bâle. 1565; J. Francois Pic de la Mirandole, *Opera,* 1601; Silvestre Ferrariensis, O. P., *Comment, in Sum. contra gentiles,* Rome, 1570; M. Cano, O. P., *De locis theologicis,* Madrid, 1776; Tolet, *In Sum. theol. D. Thomæ,* Turin, Paris, 1869, t. ill; Molina, S. J., *Comment, in I·· partem, appendix,* Lyon, 1622; *Concordia,* Paris, 1876; Grégoire de Valentia, S. J., *Comment, theol. in Sum. D. Thomæ,* Venise, 1608, S *Fidei analysis ;* D. Banez, o. P., *Comment, in II" II* Sum. theol.,* Venise, 1602; Gabriel Vasquez. S. J., *Comment, in Sum. theol.,* Venise, 1608; Thomas Sanchez, S. J., *Opus morale in decalogum,* Lyon, 1661. t. 1; Suarez, S. J., *Opera omnia.* Paris, 1858,1. xii; Coninck, S. J., *De moralitate, natura et effectibus actuum super»., speciatim de fide,* etc., Anvers, 1623; Jean de Sain!-

Thomas, O. P., *Cursus theol.,* Pai'is. 1880, t. vn ; Ripalda, S. J., *De ente supernaturali,* Lyon. 1652, t. iv; de Marinis, O. P., *Comment. in II*· part. Sum. theol.,* Lyon, 1663: Silvius, *id.,* Anvers, 1664: Gonet, O. P., *Clypeus theol. thomisticæ,* Lyon, 1681 ; Boivin, O. M., *Theologia Scoti,* Anvers, 1682, t. iv : Frassen, O. M., *Scotus academicus,* Rome, 1901, t. vin ; Salmanticenses, O. C., *Cursus theol.,* Paris, 1879, t. xi ; Siri, O. P., *Universa thomistica theologia.* Bologne, 1727; Billuart, U. P., *Cursus theologiæ,* Paris, 1847. t. v; Patuzzi. O. P., *Ethica Christiana,* Venise, 1770, t. in; Perrone, S. .L, *Prælecliones theologicæ,* Paris, 1886, t. l, *De vera relig.;\.* n. *De locis,* S *Analogia rationis cum fide;* Scheeben. *Dogmatik,* t. I, trad, franç., Paris, 1877, I. i; Clir. Pesch, S. J., *Tract, dogmatici,* Fribourg-en-Brisgau. 1898, t. i: Hurter, S. J., *Theol. dogm. compendium,* 11· édit., Inspruck, 1903, t. I.

2' *Traités spéciaux.* — M. ab Aquasparta, O. M.. *Quæstiones disp, select#,* t. i. *De fide et cognitione,* Quaracchi, 1903: Michel Medina, O. M., *De recta in Deum fide,* Venise, 1564; Pierre Hurtado, S. J., *De tribus virtutibus theologicis,* Salamanque, 1631 ; Caspar Hurtado, S. J.. *De fide, spe, charitate.* Madrid, 1632; Ferré, O. P., *De virtutib. theol..* Rome, 1689; Milante, O. P.. *Exercitationes dogmatico-morales in prop, proscriptas ab Innocentio XI,* Naples, 1739: Kilber, S. J., *De fide,* dans *Cursus theol.,* de Migne, t- vi; Schœzler, *Neue Untersuchungen ïiber... das Wesen des christlichen Glaubens,* Mayence, 1867; Schrader, S. J., *De fide, utrum imperari possit,* Vienne, 1868; Franzelin, S. J., *De divina traditione et Scriptura; accedit de habitudine rationis ad div. fidem,* Rome, 1870: Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris. 1885, t. n; Th. Granderath, S. J., *Constitué dogm. SS. concil. Vatie, ex ipsis ejus actis,* Fribourg-en-Brisgau, 1892; Benzinger, *Vier Bûcher der religiôsen Erkentniss,* Wurzbourg, 1856, t. l, u ; Kleutgen, S. J., *Die Théologie der Vorzeit,* 2* édit., Munster, 1874, t. iv, tr. IV ; t. ni et v, passim; t. supplem., *Beilage* n; Barré, *De virtutibus infus.,* Paris, 1886. t. n; C. Mazzella, S. J., *De virtut. infusis,* Rome, 1879; Gondal, S. S., *Le surnaturel,* Paris. 1894; Billot, S. J.. *De virtutibus infusis,* Rome, 1901 ; G. Wilmers, S. J., *De fide divina,* Ratisbonne. 1902; Schiffini, S. J., *De virtutibus infusis,* Fribourg-en-Brisgau. 1904.

III. Méthodologie apologétique. — Bossuet, *Conférence avec le ministre Claude,* dans les *Œuvres complètes,* Paris, 1863, t. xn; Huet, *Alnetanæ quæstiones, Opera,* Leipzig, 1719; Leibniz, *Opera,* Genève, 1768, t. i. v, vi, *passim ; Systema theologicum,* Paris, 1845 ; Lefranc de Pompignan, *Controverse pacifique avec un savant de Genève,* dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. vi; Perrone, *Réflexions sur une méthode théologique,* dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. xiv; Schaezler, *Introd. in s. theologiam,* sect, ni, Ratisbonne, 1882; Vacant, *De certitudine judicii quo assentitur existenliæ revelationis,* Poitiers, 1878: Ollé-Laprune, *La certitude morale,* Paris, 1880; Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne,* Toulouse. 1885; Scheeben, *Dus Verhaltuiss des Glaubens zu dtn Motiven der Glaubbarkeit,* dans *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. v, art. *Glaube.* § 5; Dupont. *Theodiceæ theses,* th. XCfl, coroll, m, Louvain, 1885; J. Didiot, *Logique surnaturelle objective,* Lille, 1892 ; Mignot, *Lettre sur l'apologétique contemporaine,* Albi, 1900 ; Turinaz, *La foi catholique,* Paris, 1905; de Broglie, *Les relations entre, la foi et la raison,* Paris, 1902; *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison,* Paris, 1903: Bainvel, *La foi et l'aote de foi,* Paris, 1898; M. Blondel. *Lettre sur les exigences... en matière d'apologétique,* Paris. 1896; Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse,* Paris, 1903; M. Hébert, *L'évolution de la foi catholique,* Paris, 1905; J. Martin, *L'apulogêtique traditionnelle,* Paris, 1905; W. A. Mallock, *The reconstruction of Belief,* Londres, 1905; Newman, *Grammaire de l'assentiment,* trad, franç.. Paris, 1907; Le Roy, *Dogme et critique,* Paris, 1907; Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique,* Paris, 1907.

IV. Apologétique. — Voir les introductions, préfaces, éludes apologétiques d'ensemble et théologies fondamentales de Drey, Schwetz, Hettinger, Ottinger, Schanz, Janssens, Schell, Zigliara, de Groot, Brugère, Billot, *De Ecclesia;* Weiss, etc. Voir Apologétique, t. i, spécialement col. 1563 sq.

A signaler, en terminant, de très nombreux articles de presque toutes les revues où la question de la crédibilité est abordée pour elle-même, principalement depuis quinze ans. En France, les *Annales de philosophie chrétienne,* les *Etudes,* la *Science catholique, l'Ami du clergé,* la *Revue du clergé français,* la *Quinzaine,* le *Correspondant,* la *Revue thomiste,* la *Revue pratique d'apologétique,* la *Revue apologétique* (Bruxelles), la *Nouvelle revue théologique,* L xxxvn, la *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* etc., entretiennent un courant d'idées continu, intense, qui devient de plus en plus intéressant.

A. Gardeil.

CREDO. Voir Apôtres (Symbole des), t. i, col. 1660-1680.

CRÉMATION. La crémation *(cremare,* brûler ou incinération *(in,* en, *cinis,* cendre) est un rite funéraire qui consiste à brûler ou à réduire en cendres les cadavres des morts. Nous étudierons : 1° l'histoire de la crémation ; 2° la discipline ecclésiastique relative à la crémation.

I. Histoire. — Plusieurs peuples primitifs ont connu la crémation.

1° *Les pré-Chananéens.* — L'incinération existait chez les indigènes néolithiques du pays de Chanaan. La découverte récente de l'hypogée de Gézer dans une caverne funéraire inviolée permet de faire remonter ce rite funéraire aux premières populations qui se fixèrent sur la colline, au cours du quatrième millénaire avant Jésus-Christ. On y a constaté,en effet, un double stage: un stage primitif de crémation, auquel se superposait un long stage d'inhumation. Un lit de cendres, mélangé de nombreux ossements humains, représentait le premier stage. Les cendres furent reconnues comme étant de la poussière humaine. Elles avaient été produites par une incinération prolongée, ou bien violente au point de ne laisser subsister du corps entier qu'un amas de poudre blanchâtre, ou bien plus bénigne, ayant laissé dans la cendre noire des débris d'os incomplètement calcinés. La couche atteignait jusqu'à trente centimètres d'épaisseur vers le centre de la caverne. La régularité des stratifications et la position des ossements recueillis attestaient le grand nombre des corps brûlés en ce lieu, à diverses époques, et laissaient conclure qu'ils avaient été déposés tous au même point et dans un ordre régulier. On n'y a trouvé aucune trace de métal, aucun reste de parure, sinon un os de chevreau* taillé en amulette, mais de nombreuses poteries, ayant sans doute été laissées au service des morts. On a pu évaluer le nombre des cadavres incinérés à plus de cent. C'est l'unique exemple jusqu'alors connu en Palestine. Il permet de conclure qu'à Gézer il y eut, entre 4600 et 2500 avant notre ère, un centre de population qui pratiquait la crémation. Le stage superposé d'inhumation montre, en outre, qu'une nouvelle race, ayant occupé le pays, a utilisé le même hypogée pour la sépulture de ses morts. Elle appartient aux premiers envahisseurs sémites du pays, qui y vinrent vers l'an 2500 avant Jésus-Christ. La substitution a été radicale et soudaine ; aussi ne s'explique-t-elle que par un changement de race. Notons les caractères de cette antique incinération : elle avait lieu à la même place ; le feu était rallumé dans la même tombe â chaque nouveau décès; mais on ne constate pas qu'on réduisait en même temps en cendres les provisions et les ustensiles mis à l'usage des morts. IL Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente,* Paris, 1907, p. 207-214, 262.

Les populations sémites, qui se succédèrent sur le sol de la Palestine et que l'on nomme chananéenms. introduisirent et conservèrent, comme mode de s· culture, l'inhumation. Les fouilles en ont fait constater la persistance régulière de 2500 à 600 avant notn. · r· . H. Vincent, *op. cit.,* p. 212-236. Dans le nombre ·; s tombes découvertes, il y en a probablement d'isru

Les Juifs enterraient leurs morts et élal-iiss.<i · s cimetières en dehors des villes. Us inhuma: nt -s corps de leurs ennemis tués à la bataille, ars la victoire, et la vision d'Ezéchiel. xxxix. ·.-t ce aux usages suivis en Israël. La législati· n u l - - ordonnait même l'inhumation des supplicies, d le

corps devait être enterre le jour même de l'exécution, pour ne pas souiller la terre par l'infection, qu'aurait vite répandue le cadavre exposé au grand air. Deul., xxt, 22, 23.

L'histoire du peuple juif, consignée dans les Livres saints, ne fait mention d'aucun cas d'incinération des corps, sinon pour des circonstances exceptionnelles occasionnées par la guerre ou la peste. C'est ainsi qu'il est raconté, I Reg.. xxxi, 12. 13, que les habitants de Jabés de Galaad brûlèrent les corps de Saül et de ses fils; et le prophète Ainos, vi, 9, 10, annonce à Jérusalem une grande peste dont les victimes seront brûlées par leurs proches parents. Si, dans certains textes de la Bible, il est fait allusion à des bûchers funéraires qui paraissaient être en usage chez les Hébreux, même en dehors des causes extraordinaires que nous avons signalées, rien ne prouve qu'on doive voir dans les faits mentionnés des exemples de crémation proprement dile ; mais il faut plutôt les regarder comme des témoignages de la coutume, longtemps en honneur chez les Juifs, de brûler des parfums sur le corps des rois. C'est d'ailleurs la seule interprétation conforme au texte hébreu, comme on peut s'en convaincre pour la prophétie de Jérémie à Sédécias. Jer., xxxiv, 4, 5. Après avoir annoncé au roi de Juda qu'il tomberait dans les mains de Nabuchodonosor, roi de Babylone, le prophète ajoute : « Cependant, écoute la parole du Seigneur, Sédécias, roi de Juda. Voici ce que te dit le Seigneur : Tu ne mourras point par le glaive, mais tu mourras en paix ; et comme on a brûlé des parfums pour les anciens rois, tes prédécesseurs, ainsi, on en brûlera pour toi. » L'hébreu porte : *Comburent tibi, isrefou tach.* D'après la Mischna, *Talmud de Jérusalem,* traité *Sanhédrin,* vi, 9, trad. Schwab, Paris, 1888, t. x, p. 283. les condamnés à être brûlés devaient eux-mêmes être enterrés dans un cimetière particulier, ne recevant que les corps des lapidés el des brûlés.

Chez les Chananéens, les Phéniciens et les Carthaginois, la crémation n'existait que pour les victimes humaines, surtout les enfants, que leurs parents faisaient brûler vifs, soit pour les réunir à la divinité, soit pour apaiser la colère des dieux. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques,* 9° édit., Paris, 1888, t. vi, p. 577, 657-658. L'impie Acliaz, roi de Juda, avait fait passer par le feu en l'honneur de Moloch son propre fils. IV Reg., xvi, 3; Il Par., xxvm, 3. L'Écriture appelle ce rite barbare «l'abomination des Ammonites». Ill Reg., xi, 5. Pour les Phéniciens, le tombeau était le lieu de repos que nul ne devait troubler afin de ne pas interrompre le sommeil des ombres. Chanlepie de la Saussaye, *Manuel de l'histoire des religions,* trad, franç., Paris, 1901. p. 185. Cf. H. Vincent, *op. cil.,* p. 243.

2" *Les Égyptiens el les Chaldéens.* — On ne peut plus dire, avec -MM. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* Paris, 1898, t. vu, p. 39, qu'il n'existe pas de trace de la crémation en Égypte, ni en Phénicie, ni chez les peuples de l'Asie-Mineure, tels que Cariens, Lydiens, et Phrygiens. Les Égyptiens enterraient leurs morts. La vallée du Nil est pleine de tombeaux. On a retrouvé les cadavres embaumés des anciens Égyptiens, leurs hypogées richement décorés de peintures et de bas-reliefs. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1897, t. n, p. 309-312, 506--508. Cependant, dans l'Égypte archaïque, le roi était brûlé dans l'incendie de sa tombe monumentale. Mais le monarque avait d'abord été inhumé, et le feu qui consumait le cadavre, les offrandes et l'ameublement du tombeau, devait rendre subtil tout cet ensemble, pour que le roi dieu pût faire plus aisément sa route vers le ciel, où il devait se réunir à ceux de sa race. On a pensé que cet usage supposait des conceptions différentes de celles qui prédominèrent ensuite en Égypte, et que le roi était ainsi volatilisé, lui et ses biens, parce que le mort ne pouvait inaugurer sa nouvelle existence avant d'avoir perdu jusqu'au simulacre de son corps.

Au rapport d'Hérodote, les Babyloniens embaumaient leurs morts dans du miel. Cependant les ruines d'Assyrie ne gardent aucune trace de cimetières, el les sculpteurs de Ninive et de Babylone n'ont reproduit aucune cérémonie funèbre, au point que les explorateurs se sont demandé ce que les Assyriens faisaient de leurs morts. La basse Chaldée, en revanche, est couverte de nécropoles; chaque monticule de cette contrée est un cimetière, où les cadavres ont été. pendant des siècles, ensevelis et amoncelés. On en a conclu que les Assyriens y amenaient leurs défunts afin de les réunir, après leur mort, à leurs ancêtres. Lenormanl-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques,* 9e édit., Paris, '1887, t. v, p. 277-278.

LesChaldéens inhumaient généralement leurs morts; mais n'ayant pas sur l'autre vie des idées aussi claires que les Égyptiens, ils n'entouraient d'autant de soins ni les cadavres, ni les tombeaux. Toutefois, « beaucoup préféraient le bûcher i la simple mise au caveau. On brûlait les morts à quelque distance de la ville, sur un terrain réservé au milieu des marais. On entortillait le corps dans une natte grossière, on le déposait sur un amas de roseaux et de joncs arrosés largement de bitume, puis on élevait tout autour un écran de briques qui circonscrivait l'action de la flamme, et on l'enduisait d'argile humide; les prières récitées, on empilait sur lui, pêle-mêle, avec le viatique ordinaire et les pièces du mobilier funèbre, des relais nouveaux de matières combustibles. Quand on jugeait que le feu avait à peu près terminé son œuvre, on éteignait le foyer et on constatait quel était l'état des résidus. Le plus souvent, la combustion n'avait entamé que la portion des chairs la plus facile à détruire : le reste était carbonisé à peine, et le cadavre semblait une masse noircie et défigurée. La couche terreuse, dont on avait pris soin de le charger au commencement, lui formait alors une gaine de poterie, qui masquait le résultat de l'opération et qu'on se gardait de briser, pour ne point étaler aux yeux de la famille et des assistants l'horreur navrante du spectacle. Parfois, cependant, la fournaise avait dévoré tout, et l'on n'apercevait plus qu'un peu de cendre grasse et des éclats d'ossements calcinés. Souvent on n'éloignait pas ces débris d'humanité de la place ou ils gisaient, et leur bûcher devenait leur tombeau. Souvent aussi on les recueillait soigneusement, et l'on disposait d'eux, selon Je degré de destruction qu'ils manifestaient. On enfermait les corps consumés insuffisamment dans des fosses ou dans des chapelles communes; on versait les cendres dans des urnes oblongues avec les fragments d'os et ce qui avait échappé des offrandes. » G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. i, p. 687-688. Cependant quelques assyriologues n'admettent pas que les deux nécropoles de la Chaldée méridionale, découvertes en 1886-1887, soient de l'ancienne époque de Babylone, puisque les anciens, estiment-ils, préféraient l'enterrement. Mais des découvertes plus récentes ne permettent guère de nier l'ancienneté de la crémation chez les Chaldéens et montrent que le rite d'ensevelir les morts fut introduit en cette contrée par les Sémites, lorsqu'ils y pénétrèrent. Les anciens habitants gardèrent leur tradition d'incinération, tandis que les nouveaux venus ensevelissaient leurs morts. La substitution, faite par un peuple nouveau, ne fut ni absolue ni universelle dès le premier jour de la conquête. Cf. II. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente,* Paris, 4907, p. 263-267. D'ailleurs, comme on déposait en terre ce qui restait du cadavre incinéré, l'incinération n'était qu'un intermède. Sur les raisons de l'im-

portance que les Sémites attachaient à la sépulture, voir le I'. Lagrange, *Éludes sur les religions sémitiques,* 2' édit., Paris, 1905, p. 330-331.

3° *Les Mèdes et les Perses.* — Dans l'Élam primitif, le rite de l'ensevelissement des cadavres était en usage. Si les nécropoles princiéres n'ont pas encore été retrouvées à Suse, les fouilles exécutées en divers lieux de la Susiane ont fait découvrir les tombeaux de la classe pauvre. II. Vincent, *Canaan,* p. 280-281. Plus tard le rite arien de l'incinération s'introduisit probablement aussi dans l'Iran. L'Avesta combat énergiquement cette pratique. L'exposition des cadavres à l'air libre sur les montagnes ou dans d'autres lieux déserts était le rite orthodoxe des Iraniens. Leur opposition contre l'incinération venait de leur doctrine religieuse. Ils adoraient le feu : par suite, cet élément sacré ne devait pas être souillé par le contact des cadavres, et renseignement de Zoroastre était très formel sur ce point. L'incinération de Crésus n'est qu'une exception; et on a soutenu que ce n'était que le cas du suicide d'un monarque vaincu; Cyrus, à tout le moins, ne se serait pas opposé à l'incinération du cadavre de son adversaire, parce qu'il n'était pas un disciple fort zélé de Zoroastre. Les Perses enterraient leurs morts; les tombes royales en sont la preuve. Ils punissaient de mort l'incinération des cadavres et ils avaient même des règles spéciales pour purifier le feu souillé par cette abomination. L'exposition des cadavres est encore pratiquée aujourd'hui chez les Parsis de l'Inde. Cf. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions,* trad, franç., Paris, 1904, p. -438, 448, 463, 471, 472.

4“ *Les Grecs.* — Dans la Grèce primitive, à la période dite mycénienne, l'inhumation était la règle universellement adoptée pour l'ensevelissement des morts. On en trouve la preuve éclatante dans tous ces monuments funéraires que nous a légués l'art mycénien. Cf. Perrot et Chipiez, *op. cit.,* t. vi, p. 561 sq. Pour justifier la présence, à Hissarlik, dans certaines tombes, d'ossements calcinés, et les traces de feu qu'on aperçoit sur le pavement et les parois des caveaux, il n'est pas nécessaire de recourir, comme fait Schliemann, *Athenische Millheilungen,* 1878, p. 277, à l'hypothèse peu vraisemblable d'une incinération qui aurait eu lieu dans la fosse même ou sous le déme du monument funéraire. Il suffit en effet d'en chercher l'explication dans les sacrifices qui avaient lieu parfois au fond même de la tombe du défunt. *Loc. cit.,* p. 566. L'inhumation était donc la règle pendant cette période de plusieurs siècles. D'ailleurs, la raison de l'emploi de ce mode de sépulture est que l'inhumation s'accordait mieux que la crémation avec les croyances des anciens Grecs touchant la vie posthume. « Comme l'a montré avec tant de force Fustel de Coulanges, les rites funéraires de la Grèce historique et les lois mêmes qui régissent les cités ne sont pas en rapport avec l'usage de la crémation, qui ne laisse rien subsister du corps qu'une poignée de cendres. La croyance que paraissent impliquer maints détails de ces rites, maintes dispositions de ces lois, et maints traits de mœurs, est celle que nous avons rencontrée en Egypte; au fond de cette tombe où l'on fait couler le vin de la libation et la graisse du sacrifice, on sent la présence d'un être mystérieux qui y continue, dans des conditions mal définies. une existence analogue à celle qu'il a menée sous le soleil, d'une personne qui boit et qui mange, qui jouit de la possession des richesses ensevelies avec elle dans la demeure qu'elle ne quittera plus, qui éprouve du plaisir ou de la tristesse, de la reconnaissance ou de la colère, qui s'intéresse au train de ce monde el y intervient pour récompenser les fils pieux qui t'honorent, pour châtier ceux qui l'oublient. L'étrange persistance de cette conception prouve qu'elle a régné en souveraine maîtresse, pendant de très longs siècles, qui correspondent â l'enfance de la race grecque ; elle s'est alors enfoncée si avant dans les âmes ne i ·· - et celles-ci s'en sont tellement imprégnées, que les progrès de la pensée spéculative n'ont pu l'en arracher, et qu'un habile avocat du iv' siècle, Isée, y fait sans cesse appel, avec toute chance de succès, pour agir sur le jury athénien, au temps de Platon et d'Aristote L'inhumation est le seul mode d'ensevelissement qui ne donne pas à cette croyance un démenti formel, le seul par conséquent qui ait pu être en usage là où elle dominait. » Perrot et Chipiez, *loc. cit·,* p. 568 sq.

Cependant, c'est à l'époque de l'épopée homérique que s'introduisit, chez les Grecs, le rite de la crémation, parallèlement à celui de l'inhumation, et même le premier tendit bientôt à remplacer le second dans les funérailles. Après l'exposition, on brûlait le corps sur un bûcher. Qu'on lise, pour s'en convaincre, les pages de l'Iliade et de l'Odyssée où il est sans cesse question de bûchers qui s'allument sur les cadavres des héros tombés autour des murs de Troie. « Ce serait un affront pour le mort que de ne pas être étendu sur cette dernière couche par la main d'un ami ou d'un parent. Celui-ci, pour activer la combustion, enveloppera le cadavre dans la graisse des victimes égorgées; il posera prés de lui des amphores pleines d'huile et de vin, dont le contenu se répandra sur le brasier ; il approchera la torche des branchages secs, puis, quand la flamme aura fait son œuvre, il recueillera, parmi les cendres encore tièdes, les ossements blanchis et les déposera dans l'urne funéraire. » Perrot el Chipiez, *op. cit.,* t. vit, p. 39. Cf. *Iliade,* xxm, 160-178, 249-255; xxiv, 787-801 ; *Odyssée,* xxiv, 65-84.

Comment les Grecs en vinrent-ils à se soumettre à la pratique de la crémation, eux qui, dans la première période de leur histoire, paraissaient si fortement attachés au principe de l'inhumation? De ce problème plus d'une solution a été proposée. Tout d'abord, on ignore si les Grecs ont emprunté leurs nouvelles idées à l'un des peuples avec lesquels ils étaient en contact. On a cru ensuite trouver les raisons de ce changement dans l'existence précaire que l'invasion dorienne avait faite aux tribus qui s'étaient vues obligées d'abandonner leurs demeures pour aller en créer d'autres dans les lies, en Thrace et en Asie. Ces tribus auraient cherché dans l'usage de la crémation le moyen de défendre les restes de leurs chers disparus contre les profanations des ennemis : car on pouvait toujours emporter avec soi, de campement en campement, un vase où étaient renfermés les ossements calcinés, jusqu'au jour où il serait permis de confier ce dépôt à une terre qui appartiendrait en propre. Cf. Helbig, *L'épopée homérique expliquée par les monuments* trad. Trawinski, in-8», Paris, 1894, p. 83.

De cette interprétation on a cru trouver la preuve dans un passage de l'Iliade, vu, 335-336, où Homère fait proposer par Nestor de brûler sur un même bûcher les corps de tous les guerriers qui venaient de succomber dans la première bataille, et de réunir ensuite leurs cendres sous un même tertre, « afin, dit-il, que, lorsque nous retournerons dans notre patrie, nous rapportions aux enfants, chacun pour notre part, les os des pères. Mais le malheur est que ces deux vers semblent n'être qu'une interpolation due à un rhapsode, qui se sera ingénié à expliquer, de façon d'ailleurs peu vraisemblable, un fait qu'il jugeait extraordinaire. Et puis, les Troyens eux-mêmes pratiquaient, chez eux, l'incinération. La seule raison plausible, qui justifie de la part des Grecs ce changement dans le rite des funérailles, n'est pas autre que l'évolution même de la pensée grecque au sujet de la vie posthume. · La conception primitive, c'était celle d'une vie très analogue à celle que nous menons sous le soleil, d'une vie incomplète et sans cesse défaillante qui se continuait

•dans le tombeau, tant que la piété des vivants s'appliquait à la soutenir par le sacrifice. Cette conception avait déterminé le caractère du tombeau mycénien; elle l'avait fait, comme le tombeau égyptien, la copie réduite de la demeure des vivants. Cependant l'esprit, tout disposé qu'il fût à se contenter, en pareille matière, d'idées vagues et d'images confuses, finit par s'inquiéter des démentis que l'expérience ne cessait d'infliger à cette hypothèse naïve de la survie dans la tombe. A la place de ce mort que l'on avait cru nourrir et désaltérer dans son sépulcre, on ne trouvait plus, lorsque celui-ci se rouvrait au bout de quelques années, que des ossements rongés par l'humidité. Devant ce néant, il devenait difficile d'affirmer la persistance de l'être, et cependant on ne pouvait se résoudre à admettre que rien ne subsistât plus de celui que, la veille encore, on avait vu plein de vie, de force et de sagesse. On en vint alors à se demander s'il ne fallait pas chercher ailleurs ce que l'on ne trouvait plus dans la tombe, ce qui durait encore lorsque les organes avaient achevé de se dissoudre. Ce je ne sais quoi d'indéfinissable auquel on ne pouvait se décidera renoncer, on se le figura comme une sorte de reflet et de simulacre du corps, que celui-ci, avant de disparaître, projette dans l'espace; on le compara à une fumée, aux apparitions du rêve, à l'ombre que le soleil dessine sur un mur. *Iliade,*xxni, 100-101 ; *Odxjssée,* x, 495; xi, 287-208. Le terme que l'on finit par cmployerde préférence pour le désigner,ce fut celui *d'image* (εἴδωλον). Si cette image n'avait pas d'épaisseur, si, quand les yeux la voyaient, le doigt ne pouvait pas la toucher, elle n'en gardait pas moins les traits de celui qu'elle représentait. Elle gardait aussi avec le souvenir du passé, les sentiments qui avaient fait battre le cœur de l'homme dont elle perpétuait la forme. Presque immatérielle, légère et insaisissable, comment se serait-elle laissé enfermer dans la prison de la tombe? Il fallait pourtant qu'elle fût quelque part, qu'elle eût sa demeure. Cette demeure, ce fut un pays mystérieux, pays de silence et de ténèbres, l'Hadès ou l'Érèbe... Pour Homère, il ne reste de l'homme, après le trépas, que l'ombre, que cette ombre impalpable qui est pourtant le portrait physique et moral du défunt. Quelles particules ténues entraient dans la composition de ce fantôme, nul n'aurait su le dire; mais, en tout cas, elle n'était pas faite d'os, de tendons ni de fibres musculaires, de rien qui eût quelque consistance et quelque poids. Il semblait donc qu'elle ne put naître, pour prendre ensuite son essor vers l'Hadès, que quand serait détruite toute la matière organique. Les débris du corps, tant qu'ils n'auraient pas achevé de se dissoudre, empêcheraient la personne humaine de se transfigurer en une image incorporelle et comme de se volatiliser. Pour hâter le moment où s'accomplirait cette séparation, était-il un plus sûr moyen que de livrer ce corps aux ardeurs dévorantes de la flamme? C'est ce qu'ont certainement pensé les [introducteurs] de l'incinération. » Perrot et Chipiez, *op. cil.,* p. 41-42. E. Rhode, *Seelencult und Vnsterblichkeitglaube der Griechen,* 1890, p. 31-34, a émis cette autre explication que les Grecs de cette période auraient voulu, par l'emploi du bûcher, refouler définitivement les esprits des morts dans les enfers pour n'avoir plus à les redouter.

Quoi qu'il en soit, même dans la période homérique, le rite de la crémation fut loin de se substituer complètement à celui de l'inhumation; les deux rites se sont simplement superposés, et leur emploi simultané se trouve clairement attesté par les monuments de cette époque. Bien plus, si, vers ce temps, la crémation ne fut pas inconnue dans la Grèce continentale, elle n'y fut pratiquée que par exception. Sur les dix-neuf tombes découvertes en 1891 dans le cimetière du Dipylon, il n'y en avait qu'une où eût été certainement enseveli un mort incinéré, et encore est-elle de celles qui, d'après le caractère de leur mobilier, semblent les moins anciennes; dans toutes les autres on a mis à jour ou des squelettes entiers ou des ossements que la flamme n'avait point touchés. Cf. Perrot et Chipiez, *op. cil.,* p. 51.

Aussi bien, surtout pendant la période classique, la Grèce continua-t-elle d'etre fidèle à la pratique de l'inhumation. Si l'on a découvert de rares tombes â incinération, les sépultures sont les plus fréquentes. Elien, *Variæ historiæ,* l. V, c. tv, atteste expressément que l'inhumation était d'un usage très répandu parmi les Athéniens, et que la loi prescrivait « d'ensevelir et de mettre dans un tombeau » tout cadavre que l'on rencontrait accidentellement. Thucydide, l. II, raconte les funérailles des Athéniens tués dans la guerre du Péloponèse, et dit qu' « on recouvrait de terre les morts ». A son tour, Hérodote nous offre, dans son Histoire, *Eralo,* l. VI, des descriptions de la sépulture des rois de Sparte, qui se faisaient inhume' et, si nous en croyons Plutarque, *Vita Lycurgi,* Lycurgue ordonna par une loi que les corps des Spartiates fussent mis en terre. Bien plus, même en temps de guerre, les Grecs ne brûlèrent pas toujours leurs morts. Euripide, *Supplie., v,* 17, nous montre les Argiens désirant inhumer les soldats tombés sous les murs de Thèbes; et aux batailles de Platée et de Marathon, les morts furent encore déposés dans la terre. Cf. Hérodote, *Calliope,* l. IX; Thucydide, l. H. Ce n'est qu'à l'époque romaine que l'incinération l'emporta sur l'ensevelissement, pour disparaître ensuite sous l'inlluence du christianisme. Cf. *Funus* en, Grèce, par Ch. Lécrivain, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. n, p. 1367-1382.

5» *Chez les Domains,* l'inhumation fut le rite primitivement adopté pour les sépultures, et la crémation ne parut guère qu'aux époques avancées de la République. Nous en avons une preuve dans le témoignage de Pline, l. VIL c. xuv, qui affirme que « l'usage de brûler les corps n'est pas fort ancien à Rome. Son origine remonte aux guerres que nous avons faites dans les contrées éloignées; comme on déterrait nos morts, nous prîmes le parti de les brûler. » Quoi qu'il en soit de cette assertion de Pline, et surtout de la raison qu'il invoque pour justifier la pratique de la crémation, il est permis de dire que celle-ci, même après qu'elle se fut introduite dans les mœurs romaines, ne régna jamais au point de supplanter complètement l'inhumation. Ainsi Numa interdit de brûler son corps, et on l'enterra dans un tombeau de pierre. En l'an 368 de la fondation de Rome, la loi des douze tables reconnaissait encore à l'inhumation les mêmes droits qua la crémation. Les deux modes de sépulture étaient donc déjà en usage. L'incinération était toutefois le mode le plus répandu. Elle ne fut jamais appliquée aux enfants décédés qui n'avaient pas encore de dents. Plus d'une grande famille romaine, telle que la gens Cornelia, ne livrait point ses morts aux bûchers. Sylla est le premier Cornelius qui ait été brûlé. Par crainte des représailles populaires, ses proches dérogèrent pour lui à l'usage établi. Enfin, même sous l'Empire, quoique la crémation eût fini par prévaloir, l'inhumation ne fut pas tout à fait exclue. Il suffit, pour s'en convaincre, de faire appel aux monuments funéraires de la voie Appienne et de la voie Latine, à Rome. Sans doute, on y aperçoit de nombreux mausolées, avec leurs chambres sépulcrales, aux parois creusées de colombaires, ou bien encore les vestiges d'un *ustrinuni,* endroit où l'on brûlait les morts. Mais on voit fréquemment aussi des caveaux au fond desquels on peut découvrir un tombeau de pierre contenant les squelettes de païens inhumés; et plusieurs de ces tombes datent du n» siècle après Jésus-Christ. A partir des Antonins, les sépultures par inhumation devinrent plus fré-

quentes. Elles se multiplièrent dans la suile avec les progrès du christianisme. Au v· siècle, la crémation était tombée en désuétude. Macrobe, *Sal.,* vu, 7. Quant à la raison pour laquelle, à un moment donné, les Romains préférèrent les pratiques de la crémation à celles de l'inhumation, il semble qu'on doive la chercher, comme pour les Grecs, dans leurs idées philosophiques. Aux yeux de ceux qui considéraient la mort Comme une prolongation de la vie, l'inhumation du corps avec des provisions, des armes et un mobilier, favorisait la conservation de cette vie plus ou moins imparfaite. Ceux, au contraire, qui croyaient qu'après la mort il ne reste plus du défunt qu'une sorte d'image, une ombre de lui-même, pratiquaient la crémation, qui permettait à cette ombre et à l'âme de retourner au ciel, d'où l'âme émane. Cf. *Funus* à Rome par Ed. Cuq, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques el romaines* de Daremberg et Saglio, t. n, p. 1386-1409.

6° *Chez les premiers habitants de l'Italie et de la Gaule.* — A l'époque géologique, dite quaternaire, la sépulture par inhumation était usitée, témoins les débris humains qui ont servi à l'étude de l'homme fossile et de ses différentes races. A l'âge du renne, on a trouvé à Aurillac, â Cro-Magnon et â Menton, des lieux de sépulture régulière, où de nombreux individus avaient été soigneusement déposés. A la porte de ces grottes sépulcrales, il y avait certains restes de sacrifices et de banquets en l'honneur des morts. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9· édit., Paris, 1881, t. i, p. 144.

Cependant on a constaté par des fouilles que, dans la Cisalpine et dans la Gaule, les deux modes de sépulture se sont succédé ou ont coexisté dans les populations préceltiques el protoceltiques. Les anciens habitants du Latium avaient adopté l'usage de la crémation. On en a trouvé des traces près de Castel-Gandolfo, sur l'emplacement de l'ancienne nécropole d'Albe la Longue. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* Rome, 1900, t. t, p. 110. Dans la Cisalpine, on a découvert de nombreuses nécropoles prégalatiques, dont plusieurs remontent aux environs de l'an 1000 avant notre ère. A Sesto-Calende, la tombe d'un chef celte, qui est du vni»siècle, est à incinération. A Hallstatt, dans la Haute-Autriche, on a trouvé deux séries de tombes, les unes à incinération et les autres à inhumation. Le mélange des rites dans la même nécropole accuse la fusion ou la juxtaposition de groupes hétérogènes. Les premiers Italo-umbro-celtes, au pied des Alpes, du Xe ou du xn» siècle avant .Jésus-Christ, incinéraient tous sans exception. En Etrurie, les deux modes de sépulture ont été en usage. Chez les Ligures et les Celtes du deuxième ban ou Galates, l'inhumation existait. Dans la Cisalpine, les nécropoles, qui ne restèrent pas jusqu'à la fin exclusivement â incinération, ne reçurent des corps inhumés qu'aux IV", v», vi« ou vil» siècles. Les sépultures à *ustrinam* se rencontrent aux tx·, x· et xi· siècles, et peut-être plus haut. Le changement s'est produit à l'arrivée de nouveaux venus, qui ont introduit d'autres usages. Dans le nord de l'Italie, l'inhumation commence après l'invasion des Gaulois aux dernières années du iv· siècle. En Gaule, les nécropoles préceltiques et protoceltiques sont aussi à incinération. A Hallstatt, il y a deux modes différents d'ensevelissement : l'incinération partielle des cadavres, et la réunion dans la même tombe de cadavres inhumés et incinérés; ces cimetières mixtes sont dus à la juxtaposition de tribus ayant des traditions religieuses différentes. Les incinérés étaient les premiers occupants du sol, et l'incinération a été le rite funéraire primitif de toutes les tribus *celto-ombriennes.* Les tombes à incinéralion remontent au x· siècle avant notre ère. La seconde couche archéologique correspond à une époque d'inhumation. Bref, on rencontre partout la prépondérance marquée de l'incinération, ou celle de l'inhumation, ou enfin un mélange confus des mêmes rites. Voir A. Bertrand et S. Reinach, .Vos *origine·,* Paris, 1894-, t. n, p, 48-52, 82-85, 123-139. Brûler un mort ou le coucher intact dans une tombe sont des pratiques qui répondent ou à de multiples modalités d '· pensée religieuse chez un même peuple, ou â d· - moments très divers de son évolution, ou à la substimtion d'une race à une autre.

7· *Chez les Hindous.* — D'après les documents védiques, *t* les obsèques avaient lieu par inhumation ou par combustion. Les textes mentionnent à la fois les deux rites. Cependant ils n'étaient pas équivalents. Il semble que l'inhumation ait été la plus ancienne, et que la crémation l'ait supplantée. Il reste d'ailleurs dans le deuxième rituel des représentations propres au premier Ainsi, quoique le feu ait précisément pour tâche de détruire le cadavre le plus vite possible, les hymnes prient Agni de ne pas endommager le mort. Il y a aussi une prière pour que la terre, dans laquelle les restes vont être ensevelis, n'écrase pas le mort, mais lui soit un séjour commode et plaisant. Le mort, même réduit en cendres, vit donc encore d'une certaine manière son existence corporelle. » Chantepie >le la Saussaye, *op. cit-,* p. 344-345. La crémation est encore en usage dans l'Inde. Pour la description des bûchers de Bénarès, voir P. Loti, *L'Inde sous les Anglais,* p. 395-466. On a supposé que la crémation avait pris naissance dans l'Inde.

8° *Chez les chrétiens.* — A aucune époque de son histoire, l'Église n'a adopté le rite de la crémation pour la sépulture des morts. Dès son origine, elle a consacré l'inhumation, usitée chez les Sémites, par une pratique inviolable; et les premiers fidèles recueillaient, au péril de leur vie, les restes de leurs martyrs pour les ensevelir pieusement. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2« édit., Paris, 1877, p. 751. Cependant il arrivait souvent que la cruauté ou la cupidité des païens profanait les tombes chrétiennes : sacrilège qu'aurait pu facilement empêcher l'usage de la crémation. Les persécuteurs faisaient parfois à dessein brûler les corps des martyrs et jeter leurs cendres au vent ou dans les fleuves. Les cendres des martyçs de Lyon furent jetées dans le Rhône. Lettre des Églises de Lyon et de Vienne aux Églises d'Asie, dans Eusèbe, *H. E.,* 1. V, c. i, *P. G.,* t. xx, col. 432. Ils croyaient par là sévir contre la foi en la résurrection. Cf. Minutius Félix, *Octavius,* 11, *P. L.,* t. ni, col. 267. Mais les chrétiens répondaient que, les corps fussent-ils réduits en poussière ou en cendres, Dieu conservait leurs éléments pour la résurrection. *Ibid.,* 34, col. 347. De cette absolue fidélité que l'Église témoigna toujours envers le rite de l'inhumation, on possède une preuve saisissante, pour les premiers siècles de l'ère chrétienne, dans l'existence des catacombes romaines, et, pour les âges suivants, dans cette magnifique floraison de cathédrales et de cloîtres qui s'est épanouie, on peut le dire, au milieu des cimetières. L'Église lutta contre la pratique de la crémation païenne, qui était accompagnée de rites incompatibles avec la foi chrétienne.

Toutefois il arriva qu'un jour certains chrétiens essayèrent plus ou moins de remettre en honneur parmi eux le rite de la crémation, ou quelque autre du même genre. Mais cette tentative partielle ne dut pas tenir longtemps contre les prohibitions et les peines promulguées par les papes. Tel parait être le sens de la décrétale *Deteslandæ feritatis,* til. vi, *De sepulturis,* I. Ill, *Extrarag. commun.,* oû Boniface VIII décrète que ceux qui feront subir un impie et cruel traitement par l'action du feu aux corps des défunts, plutôt que de les déposer intacts dans la sépulture de leur choix, seront excommuniés par le fait même, et, en outre, que les restas de ces cadavres seront privés de la sépulture ecclésiastique. L'occasion de ce décret fut la

pratique, introduite par quelques fidèles, *nonnulli fideles,* de faire bouillir, *aquis immersa exponunt ignibus decoquenda,* les cadavres, surtout de personnages élevés en dignité ou de noble race, *quisquam ex eis genere nobilis vel dignitatis titulo insignitus,* pour les transporter plus commodément dans leur propre sépulture. Mais le souverain pontife a voulu user de son autorité apostolique, *apostolica auctoritate statuimus,* d'une manière générale contre ceux qui, au lieu de leur donner aussitôt la sépulture chrétienne, infligeront quelque traitement impie et cruel aux corps des fidèles défunts, par exemple en les faisant bouillir pour séparer les os d'avec les chairs, ou en se livrant à leur égard à d'autres abus du même genre, y compris sans doute la pratique de la crémation. *Ordinamus ut circa corpora defunctorum hujusmodi abusus vel similis nullatenus observetur... sed ut sic impie ac crudeliter non tractentur.*

Il faut arriver aux temps inaugurés par la Révolution de 1789 pour assister à une nouvelle tentative de la part des sectateurs de la crémation. Encore doit-on avouerque le rapport présenté en faveur de la crémation, le 21 brumaire an V (11 novembre 1796), au conseil des Ginq-Cents, resta presque sans écho. Voici ce que disait ce rapport : « Le champ du repos se trouverait à Montmartre; dix hectares de terre seraient acquis, autour desquels on élèverait un mur de 81 centimètres d'épaisseur; dans la construction de ce mur on pratiquerait des voussures dans lesquelles on déposerait des urnes cinéraires. Quatre grandes portes dédiées à l'Enfance, à la Jeunesse, à la Virilité, à la Vieillesse serviraient d'entrées, etc. »

Ce ne fut toutefois que dans le dernier quart du xix' siècle que l'idée de la crémation prit quelque consistance en Europe, lorsque les sociétés maçonniques obtinrent des gouvernements la reconnaissance officielle de ce rite. C'est en Italie que s'ouvrit la campagne. Les premières expériences furent faites en 1872 par Brunetti à Padoue. Au mois d'avril 1873, le Sénat autorisa les familles à recourir pour leurs morts aux pratiques de la crémation. La première crémation eut lieu à Milan, le 22 janvier 1876. De nombreuses sociétés se fondèrent â Dresde, à Zurich, à Gotha, à Londres et â Paris pour la propagation de l'idée. Un congrès fut tenu en 1876, à Dresde, ville où lady Dilke avait subi la crémation en 1874. La législation allemande avait rendu cette pratique facultative. En France, la Chambre des députés adopta, au mois de mars 1886, un amendement à un projet de loi sur la liberté des funérailles d'après lequel tout majeur ou mineur émancipé pouvait choisir librement le mode de sa sépulture, l'inhumation ou l'incinération. On établit au Père-Lachaise, à Paris, un four crématoire. Cette loi fut votée le 15 novembre 1887 et rendue exécutoire par décret, le 27 avril 1889. « La crémation est aussi autorisée en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, en Suède et Norvège, en Danemark, et dans les États-Unis d'Amérique. Il y a 27 établissements crématoires en Italie, 20 aux États-Unis, 6 en Allemagne. La France en possède 3, un à Paris au cimetière du Père-Lachaise, un à Rouen, un à Reims. L'usage de la crémation ne fait pas de progrès; l'ensemble des fours crématoires existants dans le monde (le Japon excepté, car on incinère, parait-il, volontiers en ce pays) ne brûle pas plus de quelques centaines de corps par an, défalcation faite de ce que les amphithéâtres d'anatomie font brûler, entre autres à Paris. » Dr G. Arnould, *Nouveaux éléments d'hygiène,* part. II, p. 662.

IL Discipline ecclésiastique. — La crémation, considérée en elle-même, ne contient rien sans doute qui répugne intrinsèquement à aucun dogme catholique, pas même à celui de la résurrection des corps qui n'est pas rendue plus difficile, en regard de la toute-puissance divine, que dans l'hypothèse de l'inhumation ; d'autre part, il n'existe point de loi divine qui la défende formellement. Cependant on ne saurait nier que ce rite ne soit en opposition avec la discipline pratique constamment adoptée par l'Eglise depuis les premiers temps de sa fondation. C'est pourquoi, en face de la recrudescence des idées favorables à la crémation, que patronnaient surtout les sectes, ennemies de la foi chrétienne, l'Église s'est prononcée dans trois décrets mémorables, par l'organe du Saint-Office.

Dans le 1" décret, du 19 mai 1886, sont d'abord expliquées les circonstances qui ont amené le Saint-Office à se prononcer sur cette question de la crémation. En présence des tentatives auxquelles se livraient certains hommes, recrutés spécialement parmi les membres des sectes maçonniques, pour remettre en honneur les pratiques païennes de la crémation, allant même jusqu'à former dans ce but des sociétés particulières; dans la crainte que des âmes ne se laissassent séduire par leurs artifices, et qu'ainsi peu à peu ne vînt à s'ébranler le respect qui est dû à la coutume chrétienne de l'inhumation toujours observée dans l'Église et consacrée par elle en des rites solennels; un grand nombre d'évêques et de pieux fidèles, afin de posséder une règle précise qui pût les guider en cette matière, portèrent devant le Saint-Office les doutes suivants :

1* An licitum sit nomen dare societatibus, quibus propositum est promovere usum comburendi hominum cadavera?	1· Est-il permis de donner son nom à des sociétés qui se proposent de promouvoir l'usage de brûler les corps des défunts?
2· An licitum sit mandare ut sua aliorumve corpora comburantur?	2" Est-il permis de laisser pour soi ou pour d'autres un mandat de crémation ?
Ad 1··, negative : et, si agatur de societatibus massonicte sectæ filiabus, incurri pcenas contra hanc latas.	A la 1·· question, négativement; et, s'il s'agit de sociétés affiliées à la secte maçonnique, on encourt les peines canoniques portées contre celle-ci.
Ad 2·", negative.	A la 2·, négativement.

De ces décisions relation fut faite à Léon XIII qui les approuva et les confirma en donnant l'ordre de les communiquer aux Ordinaires, afin qu'ils pussent mettre en garde leurs fidèles contre le détestable abus de la crémation.

Le 15 décembre 1886, une nouvelle sanction émana du Saint-Office, en vertu de laquelle doivent être privés de la sépulture ecclésiastique ceux qui, de leur propre volonté, ont destiné leur corps à la crémation, et ont persévéré de façon certaine et notoire jusqu'à leur mort dans celte coupable disposition, *qui propria voluntate cremationem elegerunt, et in hac voluntate certo et notarié usque ad mortem perseveraverunt.*

Dans le troisième décret, du 27 juillet 1892, plusieurs questions pratiques touchant la crémation furent définitivement résolues par le Saint-Office :

1· Utrum liceat sacramenta morientium ministrare fidelibus qui massonicæ sectæ non adhærent nec ejus ducti principiis, sed aliis rationibus moti, corpora sua post mortem cremanda mandarunt, si hoc mandatum retractare nolint ?	1· Est-il permis d'administrer les derniers sacrements aux fidèles, qui, sans avoir adhéré à la secte maçonnique, ni s'être inspires de ses principes, mais mus par d'autres raisons, ont laissé le mandat de brûler leur corps après leur mort, et refusent de revenir sur cette résolution ?
2· Utrum liceat pro fidelibus, quorum corpora non sino ipsorum culpa cremata sunt, missæ sacrificium publico offerre vel etiam privatim applicare, itemque fundationes ad hunc finem acceptare?	2* Est-il permis d'offrir publiquement le sacrifice de la messe, ou encore de l'appliquer secrètement, de mémo que d'accepter dans ce but des fondations en faveur des fidèles dont les corps ont été brûlés, non sans une certaine culpabilité de leur part?

3· Utrum liceat cadaverum cremationi cooperari, sive mandato ac consilio, sive priestila opera, ut medicis, officialibus, operariis in crematorio inservientibus? Et utrum hoc liceat saltem, si flat in quadam necessitate, aut ad evitandum magnum damnum?

3· Est-il permis de coopérer à la crémation des cadavres, soit à titre de mandat et de conseil, soit d'une manière effective, comme font les médecins, les fonctionnaires et les ouvriers, employés au service du four crématoire? Cette coopération est-elle licite au moinsdans lecasd'une certaine nécessité, ou lorsqu'il s'agit d'éviter quelque grand dommage ?

4· Utrum liceat taliter coopérantibus ministrare sacramenta, si ab hac cooperatione desistere nolunt, aut desistere non posse affirmant?

4' Est-il permis d'administrer les sacrements à ceux qui se prêtent à une telle coopération et refusent d'y renoncer ou affirment que la chose leur est impossible ?

Ad : si moniti renuant, negative. Ut vero liat aut omittatur monitio, serventur regulæ a probatis auctoribus traditie. habita praesertim ratione scandali vitandi.

A la Γ· question : si, après avoir été avertis, ils relusent cette rétractation, négativement. Mais, pour juger s'il y a lieu de faire ou d'omettre une monition de ce genre, il faut suivre les règles données par les auteurs approuvés, et surtout tenir compte de la raison d'un scandale à éviter.

Ad 2— : circa publicam S. missæ applicationem, negative;circa privatam, affirmative.

A la 2* : négativement, pour l'application publique de la sainte messe : affirmativement, pour l'application privée.

Ad 3"· : nunquam licere formaliter cooperare mandato vel consilio. Tolerari autem aliquando posse materialem cooperationem, dummodo :1· crematio non habeatur pro signo protestâtivo massonicæ sectæ ; 2· non aliquid in ipsa contineatur quod per se, directe, atque unice exprimat reprobationem calholicæ doctrinæ et approbationem sectæ : 3· neque constet officiales et operarios catholicos ad opus adstringi vel vocari in contemptum catholicæ religionis. Cæterum, quamvis in hisce casibus relinquendi sint in bona fide, semper tamen monendi sunt ne cremationi cooperare intendant.

A la 3· : la coopération formelle. à titre de mandat ou de conseil, n'est jamais permise. Quant à la coopération matérielle. elle peut être tolérée, pourvu que : 1· la crémation ne soit pas un signe protestatif en faveur «le la secte maçonnique; 2· elle ne contienne rien qui de soi, directement, et uniquement, implique la réprobation de la doctrine catholique et l'approbation de la secte: 3- il soit bien évident que les fonctionnaires et les employés catholiques qui coopèrent ainsi matériellement à la crémation n'ont pas été astreints ou appelés à cet office en haine de leur religion. D'ailleurs. quoique, dans tous ces cas, on doive les laisser dans leur bonne foi, il faut toujours les avertir qu'ils n'aient pas l'intention de coopérer à la crémation.

Ad 4·" : provisum in præcedenti. Et detur decretum, feriæ iv, 15 decembris 1886.

A la 4' : il y a été pourvu précédemment, et on doit se reporter au décret du mercredi 15 décembre 1886.

Cependant il ne faudrait pas interpréter ces prescriptions disciplinaires dans un sens trop absolu; car il existe des circonstances extraordinaires où l'Église, soit expressément, soit tacitement, autorise la crémation; ainsi en arrive-t-il lorsque l'usage de la crémation devient une nécessité pour le bien public, par exemple dans certains cas d'épidémie, ou encore en temps de guerre.

Sur quels motifs l'Église s'est-elle basée pour condamner l'usage de la crémation? La première raison qui puisse justifier la législation de l'Eglise louchant la crémation est que, dans la plupart des cas, celle-ci apparaît entourée de circonstances particulières qui en font une profession publique d'irreligion et de matérialisme. Mais, dans l'hypothèse même où la crémation ne porterait point ce cachet d'irreligion et de scandale, on ne devrait pas moins lui préférer la pratique de l'inhumation, et cela pour plusieurs motifs : d'alxii. pour un motif de sens chrétien, et qui plus est, de simple humanité. En effet, quelle manière indigne de traiter ce corps qui, au contact de l'âme, a été l'instrument de tant de vertus, ce corps que les sacrements ont sanctifié et dans lequel la sainte eucharistie a déposé une semence de résurrection! Et puis la piété liliale, l'amour conjugal, l'amour fraternel, l'amitié même, s'accommoderont toujours difficilement de cette destruction hâtive et brutale d'un corps qui, durant sa vie, a été entouré de tant d'affection et de tant d'égards. En outre, plusieurs des rites et des prières de la sépulture chré tienne perdraient leur signification, si belle et si antique, si on les appliquait à un défunt, dont le cadavre devrait passer au four crématoire. L'Eglise, fidèle gardienne de ses cérémonies, est en droit de les refuser à quiconque en méprise le sens si profondément religieux.

On peut aussi alléguer une raison d'ordre médicolégal qui n'est pas sans importance : c'est qu a l'exception de certains cas d'empoisonnement, la crémation fait disparaître toute trace de mort violente, et rend impossible un examen ultérieur du cadavre; tandis qu'une autopsie judiciaire est toujours possible après une inhumation datant même de plusieurs mois. Enfin, l'objection que les partisans de la crémation prétendent tirer des lois de l'hygiène, que semblerait mettre en péril la pratique de l'inhumation, ne repose sur aucun fondement scientifique. En effet, les conclusions de l'expérience, jointes au témoignage de la plupart des médecins, démontrent que « le principe des inhumations a une valeur hygiénique réelle et indiscutable. » Mode de destruction des cadavres plus lent, mais moins brutal que la crémation, l'inhumation aboutit à un résultat aussi complet et plus en harmonie avec le grand principe physique de la matière. La putréfaction normale des corps dans le sol équivaut â une crémation lente dont les termes définitifs sont inoffensifs, dont les produits intermédiaires ne présentent aucun danger sérieux ni pour les eaux ni pour les couches aériennes ambiantes. « Les eaux provenant des terrains d'inhumation ne peuvent, grâce au pouvoir naturel d'épuration du sol qui s'exerce pendant la durée de leur filtration â travers les couches géologiques, être contaminées par les produits chimiques de la décomposition des cadavres ou par la présence d'êtres organisés inférieurs. La composition de l'atmosphère des nécropoles est identique à celle des villes dont elles dépendent, et aucun méphitisme ne peut exister dans celle des cimetières exploités suivant les principes de l'hygiène, pas plus que la couche aérienne qui les enveloppe n'est le réceptacle de germes pathogènes, plus nombreux el plus virulents qu'ailleurs. » Cf. Dr Ch. Le Maout. *Essai sur l'hygiène des cimetières,* p. 95. Cependant il est certain que pour ne pas être en contradiction avec les lois de l'hygiène, la pratique des inhumations doit être entourée de précautions nombreuses el conformes aux données de la science. « Dans un projet de revision de la réglementation des sépultures, Brouardel et Du Mesnil ont demandé notamment que tout nouveau cimetière soit installé â au moins 100 mètres de toute agglomération, dans un terrain où les corps ne seraient jamais en contact avec la nappe souterrain» . que le cimetière pùl être simplement entouré de hait ? ou palissades et non point de murs; que le sol lut drainé; que l'extrémité des tuyaux de drainage fût «l.>-tante d'au moins 100 mètres de tout cours d'eau : qu aucun puits ne fût creusé â moins de 100 mètres du cimetière. Ce projet fut approuvé par le comité consultai f d'hygiène publique de France. » Dr .1. Arnould. · *cit.,* part. IL p. 661-662. Cf. Brouardel et Du M snii. *Conditions d'inhumation dans les cimetières,* dans les *Annales d'hygiène,* 1892; *Les sépultures. Projet de*

revision du decret du 23 prairial an XII, 1896, t. xxxvi.

1· Pour la partie historique, en dehors des travaux cités au cours de l'article, voir Perrot el Chipiez, *Histoire de l'art dans Vantiquité,* Paris, 1882-4908, t. VI, p. 561-568; t. vu, p. 39, 41-42, 51 ; Perrot, *La religion de la mort, et les rites funéraires en Grèce, inhumation et incinération,* dans la *Revue des Deux Mondes* du V' novembre 1895, p. 96-127.

2· Pour la discipline ecclésiastique. *Corpus juris canonici,* 1. Ill, tit. vi; *Canoniste contemporain,* 1886, t. ix, p. 290; 1890, t. xm, p. 186-188; 1892, t. xv, p. 664; 1895. t. xvm, p. 161-162: De Angelis, *Prælectionesjuris canonici.* 1. Ill, tit. vi, Rome. 1878; Sanguinetli, *Institutiones juris canonici,* n. 428, 2'édit.. Rome, 1870; Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici,* 4* édit., Rome, 1900, t. m, p. 166; *La civiltù cattolica,* t. en, evi; *Revue des sciences ecclésiastiques,* décembre 1886; *La controverse,* 15 février et avril 1887; *Revue pratique d'apologétique,* 15 février 1907, p. 613-615.

Pour la question hygiénique. Le Maout, *Essai sur l'hygiène des cimetières,* Cherbourg, 1899; H. Thompson, *Modem crémation,* Londres, 1899; J. Arnould, *Nouveaux éléments d'hygiène,* 5* édit., Paris, 1905, part. IP, p. 660-663; Brouardel, *Les dépôts mortuaires,* dans les *Annales cfhygiène,* 1890 ; Brouardel et Du Mesnil, *Conditions d'inhumation dans les cimetières, ibid.,* 1892; *Les sépultures, ibid.,* 1896, t. xxxvi ; voir aussi le *Bulletin de la Société pour la propagation de la crémation,* Paris, 1882 sq.: *Congrès d'hygiène et de démographie,* 1889, sect. vm.

E. Valton.

CREMER Bernard-Sébastien, théologien protestant allemand, né en 1683, mort le 14 septembre 1750, professa la théologie et les antiquités à Harderwick. On a de lui : *Prodromus typicus, continens exercitationes philologico-theologicas in Veteris et Novi Testamenti loca,* in-4», Amsterdam, 1721; *Prophelico-typicarunt exercitationum ex Veteri Testamento tetras,* in-4», Amsterdam, 1723; *Naziræus, sive commentarius litteralis et mysticus in legem naziræorum et Simsonis historiam,* in-4», Amsterdam, 1729; ces trois ouvrages furent réunis en un seul : *Typologia, sive doctrina de vera typos exponendi methodo, variis exercitationibus philologico-theologico-prophetico-typicis* in *Veteris et Novi Testamenti loca illustrata,* in-4», Amsterdam, 1724; *Summa theologiæ supernaturalis,* in-4°, Harderwick, 1722; *Antiquitates mosaico-typicæ,* in-4», Amsterdam, 1733; *Commentatio in vindicias locorum generationem Filii Dei unam modo eamque naturalem adserentium,* in-4», Amsterdam, 1733; *Theologia naturalis,* in-8», Amsterdam, 1729; *CEdipus evangelicus, sacrarum antiquitatum ex Mose, prophetis el psalmis enigmata clave cognitionis resolvens,* in-4», Amsterdam, 1745.

Watch, *Bibliotheca theologica,* t. i, p. 241 ; t. IV, p. 232-233.

B. Heurtebize.

CRESCENS, Κρήσχη , philosophe païen du n»siècle, un cynique dans le genre de ceux qu'ont si bien dépeints Tatien, dans son *Oratio contra Græeos,* 19, 25, *P. G.,* t. vi, col. 849 sq., et Lucien, dans les *Fugitifs,* 12-19, et le *Pêcheur,* 45. Vers le milieu du II» siècle, en effet, Rome comptait quelques disciples d'Antisthènes, de Cratès et de Diogène, facilement reconnaissables à leur extérieur négligé, et bien inférieurs à leurs ancélres de la Grèce. Revêtus du manteau traditionnel, portant les cheveux longs et toute la barbe, les ongles sales, ils parcouraient la ville, la besace sur l'épaule et le bâton à la main, à la fois grossiers et bruyants, paresseux et parasites, corrompus et corrupteurs, se livrant à tous les vices, pratiquant la pédérastie et censurant les mœurs. Leur attitude semblait une critique de la conduite intéressée et fastueuse des autres philosophes, ce qui ne les empêchait pas de se faire rémunérer eux-mêmes, de porter sous leurs haillons des bijoux, de l'or, des parfums, et d'être d'un orgueil outré qui n'avait d'égal que leur impudence et leur ignorance. Aussi exerçaient-ils la plus déplorable influence sur les classes inférieures, non seulement par l'immoralité dont ils donnaient l'exemple, mais encore par les théories les plus subversives contre la famille et la société. Ils s'en prenaient au travail, à l'économie domestique, à l'amitié, à la fidélité conjugale, au patriotisme. Et comme en ce temps-là le christianisme s'imposait à l'esprit de certains philosophes au point de les convertir et obtenait de ses adhérents une pratique de la vertu, qui était la condamnation de leurs mœurs dépravées, les cyniques lui vouèrent une haine implacable. A la différence de la plupart des gnostiques qui spéculaient librement, ils essayaient de supplanter la foi chrétienne par leurs systèmes philosophiques et prétendaient posséder une science supérieure ; les cyniques, moins préoccupés de spéculations métaphysiques, en voulaient au christianisme en raison de sa supériorité morale.

L'un deux était Crescens, qui se posa en adversaire de saint Justin et de Tatien. Pour plaire au peuple, il accusait publiquement les chrétiens de n'être que des impies et des athées. Mais ce n'était qu'un φϋόψοφο , un charlatan, un amateur de bruit, un orgueilleux, un imposteur, un fanfaron de vices. Dans une conférence publique, saint Justin le convainquit d'ignorance, d'inintelligence ou de mauvaise foi. « En nous accusant d'impiété et d'athéisme, lui dit-il, vous parlez de choses que vous ignorez complètement; ou bien vous connaissez un peu notre doctrine, et alors vous n'avez rien compris à son excellence; ou bien vous l'avez comprise, et alors vous êtes trop lâche pour la pratiquer et affronter l'opinion. » *Apol.,* il, *P. G.,* t. vi, col. 448-449.

Confondu publiquement, Crescens éclata en menaces et jura de se venger. Saint Justin, dans sa requête aux empereurs, prit soin de rappeler cette discussion. « Je lui ai posé des questions, écrit-il, et j'ai pu constater qu'il ne sait rien; du reste, je suis prêt, si vous l'ordonnez, à lui en poser de nouvelles en public et à le confondre une fois de plus. » *Ibid.* Vain appel. Crescens, au dire de Tatien, était payé par le fisc. *Oral, cont. Græeos,* 19, *ibid.,* col. 848-819. Il dénonça ses deux adversaires. Mais Tatien avait quitté Rome; quant à saint Justin, il expia sa victoire par le martyre.

Eusébe, *Chron.,* Olymp. 234, *P. G.,* t. xix, col. 560; *H. E..* îv, 16, *P. G.,* t. XX, col. 364-368; S. Jérôme, *De vir. ill.,* 23. *P. L.,* t. xxiii, col. 643; *Kirchenlexikon,* t. ni, col. 1186; Smith et Wace, *Dictionary of Christian biography,* art. *Saint Justin.*

G. Bareille.

CRESPI Y BORGIA Louis, évêque et théologien espagnol, né â Valence, le 2 mai 1607, entra dans la congrégation de l'Oratoire dont il avait fondé une maison dans sa ville natale. En 1652, il fut nommé à l'évêché d'Alicante, d'où il fut, en 1658, transféré à celui de Placencia. Philippe IV l'envoya en ambassade près d'innocent X pour demander à ce pape de confirmer par l'autorité apostolique la croyance à l'immaculée conception de la très sainte Vierge et de condamner à nouveau la doctrine contraire. Il revenait de Rome à Placencia, lorsque la mort le surprit à Novès près de Tolède le 12 ou le 19 avril 1663. On a de ce prélat : *Propugnaculum theologicum dif/inibilitatis proximæ sentenliæ piæ negantis B.* F. *Mariam in primo suæ conceptionis instanti originali labe fuisse infectam,* in-4», Valence, 1653; *Quæsliones seleclæ morales in quibus novæ aliquæ doctrines Joannis Caramuelis episcopi Missiensis refutantur,* in-4», Lyon, 1658; *Tractatus de origine et progressu præpositurarum sanclæ ecclesiæ Valentines,* in-4», Rome, 1641. Il publia en outre *La vida de Ban Felipe Neri,* in-4», Valence, 1651, traduit de l'italien.

N. Antonio. *Bibliotheca Hispana nova,* In-tol., Madrid. 1788, t. n, p. 31 ; Villarosa, *Memorie degli scrittore fllippini.* Naples, 1837. t. i, p. 116-121 ; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit.. 1907, t. ni, col. 932.

B. Heurtebize.

CRESPO François, bénédictin espagnol de la congrégation de Valladolid, vécut dans le xvn· siècle, il enseigna la théologie à Lérida et à Salamanque et fut abbé du Montserrat et visiteur de sa congrégation. On a de ce théologien : *Tribunal thomisticum de immaculata Deipara, conceptu,* in-4», Barcelone, 1657.

N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova,* in-fol., Madrid, 1783, 1.1, p. 47 ; [dom François,| *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoit, i* in-4·, Bouillon, 1777, t. i, p. 226.

B. Heurtebize.

CRIME. Après avoir envisagé : 1° le crime en général, nous étudierons : 2° le crime, empêchement de mariage.

I. Le crime en général. — 1° *Notion.* — Le mot latin *crimen* désignait l'accusation, ce que nous appellerions aujourd'hui l'incrimination. *Dig.,* XLVIII, il, *De accusationibus,* 7, §1, Fr. Ulp. : *Perseveraturos se in crimine usque ad sententiam.* Ce n'est que par extension qu'il fut appliqué à l'acte coupable, à l'acte incriminé lui-même. Par son étymologie (du verbe latin *cernere,* cribler, tamiser; *cribrum,* crible, tamis), le mot indiquait assez avec quel soin il fallait examiner et passer au crible les faits imputés avant de les faire servir de base à une accusation ou incrimination; d'autant plus que la loi romaine menaçait de la peine du talion l'accusateur qui succombait. Or, comme il n'y avait véritablement accusation ou incrimination qu'à l'égard des faits donnant lieu à un *publicum judicium,* c'est-à-dire ceux qui, en raison même de leur immoralité intrinsèque et de la culpabilité de leur auteur, pouvaient constituer pour l'ordre social un péril considérable, on voit comment la dénomination de « crime » a été, dans notre langue, réservée de préférence aux délits les plus graves.

Le crime peut se définir : un acte extérieur et imputable qui viole une loi humaine et qui porte atteinte en même temps au bien général de la société. Au crime correspond la peine qui, par l'épreuve et la souffrance inlligée au coupable, est destinée à réparer la blessure faite à l'ordre social, et à compenser le dommage causé au bien public. Le crime diffère donc du péché dont la signification beaucoup plus large s'applique également à des actes intérieurs et à des actes extérieurs qui, tout en étant contraires à la loi naturelle ou divine, ne transgressent directement aucune loi humaine, ecclésiastique ou civile; ces actes ne sont, en effet, justiciables que de Dieu, et relèvent du for interne de l'Église.

Les termes de crime et de délit s'emploient le plus souvent indifféremment l'un pour l'autre, surtout dans le droit ecclésiastique, quoique l'acte délictueux prenne plutôt le nom de crime, lorsqu'il est très grave et qu'il est public. Voir Délit.

Cependant, dans l'ancienne jurisprudence civile, d'après un usage tiré de la langue et du droit des Romains, le terme de crime servait strictement à désigner les délits graves portant atteinte directement à l'ordre social, et méritant une punition exemplaire, ceux par conséquent qui étaient qualifiés de *délits publics* et qui constituaient le *grand criminel;* au contraire, on appelait proprement délits ceux qui étaient de moindre importance, et qui causaient préjudice plutôt au bien particulier de tel ou tel citoyen, ceux, par conséquent, qui étaient qualifiés de *délits privés,* et qui constituaient le *petit criminel.* La poursuite des délits de grand criminel était ouverte à tout le monde, en ce qui concernait l'accusation; tandis que les délits de petit criminel ne pouvaient être poursuivis que sur l'action de la partie lésée, les gens du roi ne devant se joindre au procès, pour requérir, s'il y avait lieu, l'application de la peine, que lorsque cette action civile était intentée. Voir l'ordonnance de Louis XII, de 1498, a. 106-110, et les autres, depuis celle de François I", de 1539, a. 150, jusqu'à celle de Louis XIV, de 1670, tit. xx, a. 1 sq.

La jurisprudence française actuelle a établi une distinction entre les crimes, les délits et les contraventions, non point d'après la gravité des faits, mais plu d'après la gravité de la peine : « L'infraction que l-s lois punissent des peines de police est une contravention. L'infraction que les lois punissent de peines correctionnelles est un délit. L'infraction que les lois punissent d'une peine afflictive ou infamante est in crime. » *Code pénal,* a. 1. Cette classification, plus pratique que logique, correspond aux trois degrés, aux trois ordres de tribunaux établis par la loi pour la répression des faits illicites. Aux tribunaux de simple police appartient le jugement des contraventions; aux tribunaux correctionnels celui des délits; enfin aux cours d'assises celui des crimes.

2» *Division.* — Les crimes se divisent en plusieurs catégories, à raison, soit de leur objet, soit des personnes, soit du for dont ils relèvent, soit enfin de leur notoriété.

1. A *raison de leur objet,* on distingue les crimes commis directement contre Dieu, savoir l'apostasie, l'hérésie et le schisme, le blasphème et le sortilège, le parjure et la violation du vœu ; les crimes commis contre les choses sacrées qui se rapportent à Dieu, savoir la simonie, le sacrilège et l'abus des sacrements; les crimes commis contre les biens du prochain, sa vie, son honneur, sa fortune, savoir l'homicide, l'avortement et le duel, le rapt et l'adultère, le concubinage, etc., le crime de faux, l'usure et le vol.

2. *A raison des personnes,* on distingue les crimes propres aux clercs, savoir les crimes qui répugnent à la vie ecclésiastique et à son honneur, ou ceux qui violent les obligations spéciales de l'état ecclésiastique; et les crimes qui sont communs aux ecclésiastiques et aux laïques.

3. *A raison du for ou du tribunal dont ils relèvent,* on distingue les crimes purement ecclésiastiques, qui ne transgressent que la loi de l'Église (apostasie, hérésie, schisme, etc.) : ils sont tous soumis à l'autorité de l'Église, même lorsqu'ils sont commis par des laïques; les crimes civils, qui ne violent que la loi civile : leur répression appartient aux tribunaux laïques, excepté pourtant lorsqu'il s'agit de crimes commis par des clercs; ceux-ci en effet doivent être réservés au for de l'Église, en vertu du privilège dit *privilegium fori,c. Diligenti, De foro competenti;* c. *Quanquam, De censibus, Decret.,* lib. VI; Ve concile du Latran, sess. ix; concile de Trente, sess. xxv, c. 20, *De reform.;* enfin les crimes mixtes, qui tombent à la fois sous la loi pénale civile et sous la loi pénale ecclésiastique : leur répression relève des tribunaux des deux pouvoirs, qui doivent s'entendre au mieux de leurs mutuels intérêts, pour juger et punir, chacun dans sa sphère respective.

4. Au *point de vue de la notoriété,* les crimes sont occultes ou publics. Cette distinction est de la plus haute importance à cause des conséquences juridiques qui peuvent en résulter.

Le crime est dit public, d'une manière générale, lorsque, soit en droit, soit en fait, il apparaît tellement certain et indiscutable qu'il ne peut plus être ni caché ni nié. Il peut en effet exister deux publicités dans le crime : la publicité de droit et la publicité de fait. La première a sa source dans la loi ou le jugement; c -t ainsi que le crime peut être rendu public, par l'a u spontané du coupable, fait en présence du tribunal. nullement rétracté, ou par des preuves judiciaire- font pleinement foi, ou par une sentence définitif même interlocutoire qui est passée en chose ju^.-e la notoriété de fait a lieu lorsque le crime a été cou.· s en public, ou bien est connu d'un nombre sufl - témoins pour être prouvé juridiquement. La ; d'un délit est, on le voit, susceptible de plusieurs degr-s, avant d'arriver au crime notoire et tlagrant qui ne re

quiart plus, pour ainsi dire, aucun débat judiciaire, mais appelle de lui-même la sentence définitive.

Le crime occulte est celui qui a été commis en secrel, et qui ne saurait être prouvé juridiquement, ni condamné au for externe. Tel est le crime dit simplement occulte, *occultum* simpliciter. Cependant le crime peut être seulement quasi occulte, quasi *occultum,* s'il peut être prouvé de quelque manière, quoique difficilement et par peu de personnes. Tel serait un crime qui ne pourrait être prouvé que par quatre ou cinq témoins. Un délit de ce genre ne saurait être véritablement considéré comme public; car une chose connue par quatre ou cinq personnes, surtout si elles sont discrètes et si elles résident au milieu d'une agglomération assez considérable, peut encore être regardée comme secrète. Mais si le délit était déféré au juge ou révélé à un plus grand nombre de personnes, il pourrait devenir public.

L'importance de celte distinction provient de ce qu'elle précise le mode d'exercice de l'autorité judiciaire dans l'Eglise. Vis-à-vis des crimes publics, la procédure qui s'impose est la procédure judiciaire ordinaire qui est expliquée dans le l. Il des Décrétales. Toutefois si le crime est manifeste au point d'être notoire, il existe une autre procédure judiciaire simpliiiée, qu'on appelle procédure extraordinaire ou sommaire de droit commun ; elle se trouve résumée dans la formule : *simpliciter et de piano, ac sine strepitu cl /igura judicii,* c. *Dispendiosam, De judiciis,* et a été exposée par Clément V, au concile de Vienne. Mais une nouvelle procédure, plus en harmonie avec les circonstances de notre temps, a été inaugurée par la S. C. des Évêques et Réguliers, le Tl juin 1880, pour les évêques u'Italie, et le '13 janvier 1882, pour les Ordinaires de l'Église de France : cette procédure regarde les causes disciplinaires et criminelles des clercs, et concerne naturellement les délits publics ; elle laisse d'ailleurs intacte l'ancienne jurisprudence judiciaire des Décrétales. En particulier aussi rien n'a été modifié à la discipline établie par le concile de Trente, sess. xiv, c. l. De *reform.,* pour ce qui regarde la procédure extrajudiciaire *ex informata conscientia,* vis-à-vis des crimes occultes.

Corpus juris canonici, édit. Richter, *L.* V *Decretalium ;* Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum,* Ingolstadt, 1726. l. V, part. I, tit. ι,η. 1-15; Leurenius, *Forum ecclesiasticum,* Venise, 1726, l. V, tit. 1; Iteilfenstuel, *Jus canonicum universum,* Anvers, 1755, l. V, til. i: De Angelis, *Praelectionesjuris canonici,* Rome. 1847, l. V, tit. ι ; Santi, *Prælectiuncs juris canonici,* Ratishonne, 1898,l. V, tit. i; Vering, *Droit canon.* Paris, 1881, p. 431; Tilley, *Traité théorique et pratique de droit canon,* Paris, 1895, tit. tv, c. i; Ortolan, *Droit pénal,* Paris, 1859, p. 270 sq. ; Blanche. *Etudes pratiques sur te Code pénal,* Paris, 1861, p. 2 sq. : Le Sellyer, *Traité de la criminalité, de la pénalité,* etc., Paris, 1871, passim: Boitard, *Droit criminel,* Parie, 1889, p. 22 sq. ; Vidal, *Droit criminel,* Paris. 1901. p. 86 sq. : Garraud, *Précis de droit criminel,* Paris, 1907, passim.

II. Le crime empêchement de mariage. — Le mot « crime » est pris ici dans une acception tout à fait spéciale, et désigne un empêchement particulier du mariage, qui reçoit cette dénomination, pour ainsi dire, par appropriation ; car il existe d'autres empêchements de mariage qui procèdent, eux aussi, d'un acte délictueux, par exemple, le rapt, l'affinité *ex copula illicita,* mais qui pourtant conservent leur appellation propre dans le droit.

Or l'empêchement de crime peut se vérifier dans une triple hypothèse, étant données certaines conditions, comme il ressort des c. 2, 7. tit. vu. *De eo qui duxit,* l. IV des Décrétales : 1° dans le cas d'adultère seulement; 2° dans le cas de conjugicide seulement; S'dans le cas d'adultère et de conjugicide réunis. Voir Adultère, t. t, col. 510.

1« *L'adultere* seul, c'est-à-dire sans le conjugicide, peut constituer l'empêchement de mariage, si trois conditions se vérifient ; l. si l'adultère est *véritable,* c'est-à-dire qu'au moins l'un des complices est déjà engagé dans les liens d'un mariage valide, même simplement ratifié et non consommé : il ne suffit donc pas que l'adultère existe seulement dans la pensée des complices; s'il est *formel* de part et d'autre, c'est-à-dire si les deux complices savent que l'un ou l'autre est engagé dans les liens du mariage; s'il est *complet* dans son genre, c'est-à-dire consommé par des relations charnelles qui soient aptes à la génération. — 2. Si avec l'adultère concourt la promesse du mariage, ou encore la tentative du mariage, *matrimonium attentatum,* comme serait le mariage civil, célébré après la déclaration du divorce civil. Un simple concubinage, ou une cohabitation, si longue fût-elle, ne seraient point suffisants pour constituer l'empêchement. S. C. de la Propagande, *Resp. ad vicar, aposl. Cocincinnæ,* 14 janvier 1844. Or cette promesse du mariage doit être véritable, sérieuse et au moins acceptée expressément de part et d'autre. — 3. Si ces deux éléments, adultère et promesse ou tentative du mariage, se vérifient durant le même mariage légitime : car tout le dommage doit être infligé à un seul et même époux; peu importe cependant que la promesse précède ou suive l'adultère, ou qu'entre l'un el l'autre se soit écoulé un long intervalle de temps, pourvu que les deux actes se soient accomplis du vivant de l'époux trompé. Sanchez, *De matrimonio,* l. VII. disp. L.XX1X; Pirhing, *Decretalium,* l. IV, tit. vu; Schmalzgrueber, *Sponsalia et matrimonium,* L IV. tit. vu ; Leurenius, *Forum ecclesiasticum,* I. IV, q. CLXXX1V-CLXXXVII.

2« Le *conjugicide* seul, c'est-à-dire sans l'adultère, peut s'opposer à la validité du mariage si les trois conditions suivantes se trouvent réunies : l. si les deux complices concourent à la mort de l'époux, soit physiquement, par exemple en fournissant le poison, soit moralement, parexempleen incitantau meurtre, can.5, caus. XXXI, q. t. Une simple ratification de l'assassinat ne serait pas suffisante, puisque la ratification ne saurait inlluer comme cause sur la perpétration du crime. Sanchez, *loc. cit-,* n. 6; Leurenius, *loc. cit.,* q. exet. — 2. Si la mort elle-même de l'époux innocent a été réellement la conséquence de la coopération physique ou morale de l'un ou l'autre complice, can. 5. caus. XXXI ; c. 1, tit. xxxni, I. III. — 3. Si le conjugicide est commis avec l'intention formelle de contracter le mariage; d'où il suit que le meurtre commis pour tout autre motif, par exemple pour cause de vengeance, ou afin de vivre plus librementdans le libertinage avec l'époux complice, ne peut entraîner un empêchement de mariage, ni au for interne, ni au for externe; dans cette dernière juridiction pourtant, la personne coupable de conjugicide qui voudrait s'unir à l'époux survivant serait présumée avoir consommé son crime avec l'intention de contracter mariage. Schmalzgrueber, *loc. cit.,* n. 54; Leurenius, *loc. cil.,* q. CXCI.

3" *L'adultère* et le *conjugicide* réunis peuvent constituer un empêchement dirimant pour le mariage, même sans qu'aucune machination de meurtre ou promesse de mariage ait précédé la mort de l'époux innocent, pourvu que les trois conditions suivantes soient observées : l. que l'adultère soit véritable, formel, complet, et antérieur au meurtre de l'époux innocent; 2. que le conjugicide ait été, au moins par l'une des deux parties, physiquement ou moralement consommé, même si l'autre partie l'avait ignoré ou encore s'y était opposée ; il est nécessaire en outre que le conjugicide ait été commis en vue de contracter mariage avec l'époux complice d'adultère; 3. que la mort de l'époux innocent ait bien réellement suivi la coopération physique ou morale de l'un ou l'autre complice. Sanchez, *loc.cit.,* disp. LXXVIII; Pirhing, *loc. cit.,* n. 19; Mansella, *De impedimentis*

matrimonium dirimentibus, p. 159 sq.; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* part. Ill, §308.

L'empêchement de crime est de droit ecclésiastique, comine il est prouvé dans les chapitres déjà cités des Décrétales; et l'Église l'a institué afin de venger la fidélité conjugale et de protéger la vie des époux. L'Église peut donc dispenser de cet empêchement; mais, en pratique, elle procède diversement selon que l'empêchement de crime suppose une machination préalable de la mort de l'époux innocent, ou découle simplement de l'adultère uni â la promesse ou à la tentative du mariage. Si le conjugicide a été public, l'Église n'a pas coutume d'accorder la dispense à cause de l'énormité du scandale. Benoit XIV, *Inst, eccles.,* inst. lxxxvii, n. 21 ; Giovine, *De dispensationibus matrimonialibus,* §229; Gasparri, *De matrimonio,* §654. Si, au contraire, le conjugicide esl resté secret, il arrive que l'Église dispense de l'empêchement, mais rarement, et seulement pour une cause très urgente. Quant à l'empêchement de crime résultant d'un simple adultère, aveepromesse ou tentative de mariage, l'Eglise en accorde la dispense, pour une cause canonique. Aussi bien la faculté de dispenser n'est-elle concédée aux ordinaires qu'avec la clause : *neutro machinante,* c'est-à-dire à condition qu'il n'y ait pas eu entre les complices une machination de la mort de l'époux innocent. Cependant, dans le cas de grave danger de mort, l'évéque a le pouvoir de lever l'empêchement de crime, quelle qu'en ait été l'origine, *quomodocumque ortum fuerit :* telle est. en effet, la portée de l'induit du 20 février 1888, qui n'excepte que l'empêchement de l'ordre de la prêtrise, et celui de l'affinité en ligne directe *ex copula licita.* Cf. Giovine, *loc. cit.,* §229; De Angelis, *Prælectiones juris canonici,* l. IV, tit. vu ; Gasparri, *loc. cil.,* n. 653 sq.; De Becker, *De sponsalibus et matrimonio,* p. 171 sq.

Il faut noter enlin que l'empêchement de crime, encore qu'il ait un caractère pénal, puisqu'il est fondé sur un délit, constitue cependant par lui-même et principalement une inhabileté au mariage, ainsi que les autres empêchements résultant d'un acte délictueux, par exemple le rapt et l'affinité *ex copula illicita.* Or il suit de là qu'il n'est pas nécessaire de connaître l'empêchement de crime pour l'encourir, et, d'après une opinion plus probable, ceux même qui l'ignorent sont sujets de cet empêchement. Telle est d'ailleurs la pratique de la Pénitencerie et de la Dalerie, et telle est aussi, en général, la portée des inhabiletés introduites par le droit, comme sont les irrégularités pour les ordres, les bénéfices, etc. Cf. Sebastianelli, *Prælectiones juris canonici, Decretalium lib. IV, η.* 100.

Sanchez, *De matrimonio,* Nuremberg, 1706,1. VII, disp. LXXIX, n. 6; disp. LXXV11I; Pirhing, *Jus canonicum, Decretalium Gregorii IX* l. IV, tit. vit, Dilingen. 1722; Schmalzgrueber, *Sponsalia et matrimonium,* Ingolstadt, 1726, l. IV. tit. vn; Leurenius. *Forum ecclesiasticum,* Venise, 1729,1. IV, q. CLXXXIV-CLXXxvn; Benoit XIV, *Institutiones ecclesiaslicæ,* Rome, 1750, inst. lxxxvii, n. 21: Giovine, *De dispensationibus matrimonialibus,* Naples, 1866. § 229; De Angelis, *Prælectiones juris canonici, Decretalium* l. IV. tit. vu , Rome, 1847: Gasparri, *De matrimonio,* Paris, 1892, § 654 sq.; Sebastianelli,*Prælectiones juris oanonici, Decretalium* l. IV, *De re matrimoniali,* Rome. 1897, n. 100: De Becker, *De sponsalibus et matrimonio,* Bruxelles, 1896, p. 171 sq.

E. Valton.

CRISP Tobie, théologien anglican de la secte des antinomiens, né â Londres en 1600, mort dans cette ville le 27 février 1643. Il étudia à Éton, à Cambridge, puis â Baliol College à Oxford. En 1675, il était ministre à Brinkworth, dans le Wiltshire, poste qu'il abandonna pour venir à Londres ou ses opinions sur la grâce lui attirèrent de nombreux adversaires. Ses sermons ont été souvent réimprimés. Une des meilleures éditions porte le titre : *Christ alone exalted, in the perfection und encouragements of the saints notwithstanding sins and trials : containingfifty-two sermons* on.- *al select texts of Scripture. To which are added notes explanatory, with memoirs, by Use late Dr Gill,* 2 in-8°, Londres, 1791.

B. Heurtebize.

CRISTO (François de), théologien portugais de l'ordre des augustins, né à Villaviciosa, province de Alentejo. Docteur en théologie de l'université de Coimbre, il fut très apprécié pour son érudition et ses vertus. Sa mort advint en 1587. On a de lui : I" *Prælectionum sive enarrationum admirabilis divini Verbi incarnationis libri sex, in quibus omnia quæ a scholasticis authoribus de hoc abditissimo mysterio subtilius tertio Sententiarum libro disseruntur accuratissime tractantur el lucidissime explicantur,* Coimbre, 1564; 2° *Enarrationes in Collectanea primi libri Magistri Sententiarum,* Coimbre, 1579; 3» *Commentariorum in tertium librum Sententiarum libri duo,* Coimbre, 1586; 4° *Commentarium in tertium librum Sententiarum : pars posterior quæ de virtutibus theologicis est,* Coimbre, 1585; 5» *Incitamentum amoris erga Deum,* Coimbre, 1550.

Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana,* t. it, p. 134; Gratianus, *Anastasis augustiniana,* p. 68; Ossinger. *Bibliotheca augustiniana,* p. 230-231 ; P. Antoine de la Purification, *De viris illustribus provinciæ Lusitanæ ord. S. Augustini,* p. 75-76; Herrera, *Alphabetum augustinianum,* t. t, p. 251 : Jdcher, *Allgemeines Gelchrten-Lemcon,* t. i, col. 1898; Lanteri. *Postrema sxcula sex religionis augustiniame,* t. ti, p. 273; Moral, *Catalogo de escritores agustinos Españoles, Portugaises y Amtricanos,* dans *La Ciudad de Dios,* 1899, t. xi.ix, p. 597-600; Crusenii, *Pars tertia monastici augustiniani,* p. 715: Hurter, *Nomenclator,* 1.1, p. 44.

A. Palmieri.

CRITIQUE. — I. De la critique en général. II. De la critique biblique en particulier. III. De la critique dans les autres branches de la théologie.

I. De la critiqie en général. — *1° Nature.* — Étymologiquement, la critique, κριτική τέχνη, κρίσι , des anciens signifie jugement, discernement, art de juger. Depuis le xviii' siècle, ce nom est devenu un terme technique de l'art du discernement, et on l'a défini l'examen raisonné des productions de l'esprit humain. C'est un art, qui exige des connaissances étendues, un talent d'observation, du tact et du jugement pour discerner, dans toutes les productions de l'esprit humain, le vrai du faux, ce qui est de bon aloi de ce qui ne l'est pas. C'est une méthode de travail, applicable partout ou il y a quelque chose à apprendre, à contrôler, à apprécier ou à rectifier. Son objet est donc aussi étendu que l'activité humaine. Suivant les objets auxquels elle s'applique, on a la critique artistique, la critique scientifique, la critique philosophique, la critique historique et la critique littéraire, etc. Le discernement du vrai et du faux est nécessaire en toutes les matières, dans lesquelles l'erreur peut se mêler à la vérité.

Mais le terme de critique, pris absolument, désigne spécialement la critique historique et littéraire, c'est-a-dire la critique appliquée aux documents de l'histoire et aux productions de la littérature ancienne. En tant qu'elle s'exerce sur les documents écrits de l'antiquité, on peut la définir l'art de vérifier l'authenticité d'un texte et d'en apprécier la crédibilité. Les buts différents ou les fonctions variées de la critique historique ont amené à distinguer diverses espèces de critique.

ioEspèces. — Elles ne coïncident pas toutes et ne sont souvent que des aspects différents du même but. — 1. On a parfois distingué, en raison de l'importance plus ou moins grande de son objet ou de son but, mais assez improprement, la *haute* et la *basse* critique. La première consiste à rechercher si un écrit est authentique, c'est-à-dire s'il est bien de l'auteur â qui il est attribué ou au moins de l'époque à laquelle on le rapporte. Voir Authenticité, t. t, col. 2586. On l'appelle

aujourd'hui plus exactement critique de provenance. La seconde consiste à vérifier la conservation du texte, son intégrité, de façon à le rétablir, autant que possible, dans son état primitif, tel qu'il est sorti des mains de son auteur. C'est la critique plus justement dite *textuelle.* Elle se fait par la comparaison des manuscrits, des versions anciennes, s'il y en a, et elle consiste à rejeter les fautes de transcription à choisir parmi les variantes la leçon originale et parfois à constater que le texte est altéré, sans avoir le moyen certain de le corriger, sinon par conjecture. La critique textuelle, fondée sur les documents, est dite *scientifique;* faite par conjecture, on la nomme *conjecturale.* On ne doit recourir à la conjecture que quand on n'a à sa disposition aucun moyen scientifique de restituer un texte évidemment altéré; on est alors en droit de proposer modestement une *emendatio* ou correction. Quelques conjectures, faites par de véritables critiques, ont été parfois vérifiées, après la découverte de nouveaux documents. Mais certains criliques abusent de la conjecture et proposent des reconstitutions fort discutables des textes qu'ils étudient ou qu'ils éditent. Cf. Langlois etSeignobos. *Introduction aux études historiques,* 2e édit., Paris, 1899, p. 59-60. — 2. La critique de provenance est dite *externe,si* l'authenticité est prouvée par des témoignages extrinsèques, attestant expressément l'attribution à l'auteur ou par citations et emprunts l'existence du livre à telle époque ou il était déjà connu et employé. Elle est dite *interne,* lorsqu'elle s'appuie sur le contenu du livre pour confirmer son attribution à l'auteur ou à l'époque auxquels on le rapporte, ou bien pour prouver qu'il ne peut être de cet auteur ou de cette époque. Voir Authenticité, t. i, col. 2590-2591. On oppose quelquefois ces deux sortes de critique; c'est à tort. Toutes les fois qu'elles coïncident, elles doivent s'unir et se soutenir. Les preuves externes ne sont valables qu'autant qu'elles sont confirmées par les preuves internes, et celles-ci ne peuvent contredire les témoignages que lorsqu'elles montrent évidemment la fausseté d'une attribution et l'inauthenticité d'un ouvrage pour l'époque â laquelle on le rapporte. Ne tenir compte que d'elles seules et négliger de parti pris les preuves extrinsèques ou de témoignage, c'est une méthode que Léon XIII a blâmée dans son encyclique *Providentissimvis Deus* du 18 novembre 1893 sous le nom de critique *sublimior.* — 3. On distingue parfois la critique de provenance en critique *négative* et en critique positive, selon les résultats auxquels elle aboutit. Mais ce sont plutôt deux fonctions différentes que deuxespècesdecritique.Celle-ci est *négative,* quand elle déclare non authentique un document jusqu'alors attribué faussement à un auteur ou â une époque déterminée; elle est *positive,* lorsqu'elle démontre l'authenticité du livre qu'elle a examiné. Si les arguments sont démonstratifs dans un sens ou dans l'autre, les résultats sont acquis et inattaquables. Mais parce que certains critiques ont trop facilement. et pour des raisons insuffisantes ou purement subjectives, déclaré l'inauthenticité de plusieurs écrits, le nom de critique négative a pris un sens péjoratif et sonne mal aux oreilles du public, parce qu'elle suppose des conclusions hâtives ou mal fondées. De soi pourtant, la critique n'est pas nécessairement négative et destructive, et si elle dissipe une erreur, elle n'est pas moins réelle et positive que si elle établit ou confirme une vérité. — 4. On parle parfois aussi de critique *indépendante, autonome.* Si on veut parler de cette autonomie qui fait que la critique historique a, comme art, ses règles propres et sa méthode spéciale, il va de soi que la critique doit être indépendante de tout préjugé, et il est inutile d'affirmer son indépendance. Mais en employant ce nom, on parle ordinairement de l'indépendance de la critique â l'égard du dogme catholique et de la révélation divine. Or, cette prétendue autonomie, qui n'est que la négation *a priori* du miracle et du surnaturel, n'est pas de l'essence de la critique. Selon l'expression de Pie X, cette négation du surnaturel n'est qu'un postulat d'une fausse critique historique. La critique, ajoute le pape, n'est pas de soi responsable des abus qu'on en fait; elle n'est pas une démolisseuse et elle reste un moyen légitime d'heureuses investigations. Encyclique *Jucunda sane* pour le 13'centenaire de saint Grégoire le Grand, du 12 mars 1904, dans le *Canoniste contemporain,* 1904, t. xxvn, p. 288. Toutefois les rationalistes, quelques protestants et les catholiques dits modernistes ont vicié l'emploi de la critique historique par l'introduction d'idées philosophiques, qui, selon l'énergique expression de Pie X, dans l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907, n'aboutit qu'à la *défiguration* de l'histoire. Leur méthode, toute subjective, n'est pas admissible, et le pape l'a justement condamnée. — 5. A la critique de provenance, ou authenticité, à la critique de restitution ou critique textuelle, on ajoute la critique d'interprétation du document, démontré authentique et rétabli dans son texte primitif. Mais cette critique rentre plutôt dans une autre discipline qu'on appelle *herméneutique.* Comme nous ne faisons pas ici un traité de critique historique, nous nous bornons à la signaler et nous renvoyons le lecteur aux manuels de critique. Voir Ch. de Smedt, *Principes de la critique historique,* c. vu, vin, Liège, Paris, 1883, p. 99-136. Notons enfin qu'on appelle parfois *critique interne* cette critique qui consiste à comprendre le sens du document, à contrôler son affirmation, à juger de sa vérité et à en apprécier la portée. D'autres la nomment *critique réelle.*

3» *L'hypercritique.* — C'est l'excès de la critique; « c'est l'application des procédés de la critique à des cas qui n'en sont pas justiciables. L'hypercritique esta la critique ce que la finasserie est â la finesse. Certaines gens flairent des rébus partout, même là ou il n'y en a pas. Ils subtilisent sur des textes clairs au point de les rendre douteux, sous prétexte de les purger d'altérations imaginaires. Ils distinguent des cas de truquage dans les documents authentiques. État d'esprit singulier! A force de se méfier de l'instinct de crédulité, on se prend à tout soupçonner. Il est à remarquer que plus la critique des textes et des sources réalise de progrès positifs, plus le péril d'hypercritique augmente. En effet, lorsque la critique de toutes les sources historiques aura été correctement opérée (pour certaines périodes de l'histoire ancienne, c'est une éventualité prochaine), le bon sens commandera de s'arrêter. Mais on ne s'y résignera pas : on raffinera, comme on raffine déjà sur les textes les mieux établis, et ceux qui raffineront tomberont fatalement dans l'hypercritique. » Langlois et Seignobos, *op. cit.,* p. 107. L'hypercritique démolit le travail de la critique; elle nuit aussi au bon renom de la critique avec qui on la confond à tort.

II. De la critique biblique en particulier. — 1“ *Son utilité et sa nécessité.* — Appliquer la méthode critique à la Bible, n'est-ce pas une impiété? Quelques-uns seraient peut-être portés à le penser età le dire. La considération de sa nature et de son objet propre suffit à écarter ce soupçon. La critique n'est pas par elle-même opposée à la révélation. C'est, répétons-)e, une méthode d'investigation, un instrument de travail, qui s'applique à toute production littéraire. D'ailleurs, elle n'étudie pas la Bible comme livre divin. On ne s'en sert pas pour vérifier le fait de l'inspiration des Livres saints, qui, attesté par la révélation et par l'Église interprète de la révélation, échappe aux prises de la critique, aussi bien que la canonicité, nonobstant la prétention des protestants. Voir Canon des Livres saints, t. n, col. 1555-1569. Elle n'est pas chargée non plus de fixer l'objet propre de la révélation divine cou-

tenue dans la Bible; une autorité infaillible est nécessaire et elle existe dans l'Église catholique. La critique peut seulement aidera préparer les définitions de l'autorité compétente. Mais la Bible est, par le fart même de sa composition dans le temps et de sa rédaction par des hommes inspirés, un livre humain, comme elle l'est par sa transmission, soumise aux mêmes lois que celle des au lres documents de l'antiquité et exposée aux mêmes périls et aux mêmes vicissitudes, bien que cette transmission se soit accomplie sous une direction spéciale de la providence dans et par l'Église. De ce chef, en tant que livre humain selon sa forme extérieure, ayant son origine et son histoire parmi l'humanité, la Bible participe à la condition générale de tous les livres et particuliérement des livres anciens, et à ce titre elle est nécessairement et légitimement l'objet de la critique. On a toujours admis qu'elle pouvait et qu'elle devait en être l'objet, el la critique, appliquée à l'Écriture sainte, a pris le nom de critique *sacrée.* Aussi Léon XIII a-t-il chaudement recommandé son emploi dans les études bibliques, au même rang que l'étude des anciennes langues orientales. Cette connaissance de l'art de la critique, qu'on estime si fort aujourd'hui, est nécessaire au clergé. Les professeurs d'exégèse biblique et les théologiens « doivent être plus savants et plus exercés que les autres dans l'art de la vraie critique ». Encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893.

2» *Critique de provenance.* — C'est précisément au sujet de l'origine des Livres saints que Léon XIII, tout en condamnant la critique dite *supérieure,* toute subjective, a recommandé au clergé la culture de la critique. Pie X, dans l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907, a plus énergiquement encore signalé les procédés subjectifs et arbitraires, appliqués par les modernistes à la critique de provenance des Livres saints. L'authenticité de ces Livres, bien que n'étant pas définie de foi catholique, est cependant très importante, et quand elle repose sur une tradition ferme de l'Église, elle doit être maintenue et défendue avec force et vigueur. Voir Authenticité, t. i, col. 2591-2593. Le 27 juin 1906, la Commission biblique déclarait, avec l'approbation de Pie X, que les arguments, accumulés par les critiques pour attaquer l'authenticité mosaïque du Pentateuque, n'avaient pas assez de poids pour contrebalancer la tradition juive et chrétienne qui affirme que Moïse est l'auteur de ces cinq livres. Le 29 mai 1907, la même Commission reconnaissait que l'authenticité johannine du quatrième Évangile est fondée tant sur des témoignages extrinsèques que sur des arguments intrinsèques.

3° *Critique de restitution ou critique textuelle.* — La critique est encore nécessaire pour établir la pureté et l'intégrité du texte sacré. L'histoire de la transmission séculaire de ce texte fait constater l'existence de nombreuses variantes, de négligences des copistes, de fautes évidentes et d'altérations de détail. Il est donc nécessaire de rechercher parmi les diverses leçons celle qui était originale, de corriger les fautes de copie et de rendre au texte sacré, si c'était possible, sa pureté première sans mélange d'éléments étrangers. Loin d'être contraire à la religion, comme on semble le croire parfois, ce travail d'épuration est un acte de religion et de respect pour la parole de Dieu. Aussi a-t-il toujours été en honneur dans l'Église. Origène a entrepris ses Hexaples dans ce but, el saint Augustin donnait ce sage conseil : *Codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum qui Scripturas divinas nossc desiderant, ut emendatis non emendati cedant, ex uno duntaxat interpretationis genere venientes. De doctrina Christiana,* l. II, c. xiv, n. 21, *P. L.,* t. xxxiv, coi. 46. Léon XIII, lui aussi, conseille à l'exégète de déterminer avant tout la véritable leçon dn texte qu'il doit expliquer : *Post expensam, ubi opus sit, omni industria lectionem.* Il est donc avant tout nécessaire de le faire et d'y apporter toute son industrie. C'est que le texte est parfois fautif : *Fieri quidem potest, et quædam librariis in codicibus describendis minus recte exciderint; quod considerate judicandum est, nec facile admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum.* Encyclique *Providentissimus Deus.* Cf. J. Didiot, *Traité de la sainte Écriture,* Paris. 1891, p. 34, 55, 181-183. Mais Pie X, encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907, ajustement réprouvé l'abus de cette critique, mise au service des fausses idées philosophiques et théologiques des modernistes.

La critique textuelle s'exerce tant sur les textes originaux des deux Testaments que sur les anciennes versions. Elle n'a commencé, à proprement parler, sur le texte hébraïque qu'au xvn» siècle, et il n'existe pas encore d'ouvrage d'ensemble. Beaucoup de savants allemands ont publié des travaux partiels, mais ils introduisent trop facilement dans le texte des modifications arbitraires. Sur la critique textuelle de l'Ancien Testament, voir A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible,* dans *L'enseignement biblique,* 1892, p. 187-313; Buhl. *Bibeltext des A. T.,* dans *Bealencyclopâdie für protestantische Théologie und Kirche,* t. n, p. 713-728. Il n'existe pas encore d'édition critique de la Bible hébraïque, et les éditions, contenant des variantes, sont de date très récente. D. Ginsburg, *Biblia hebraica. Massoretisch-kritischer Text des Alten Testaments,* 2· édit., Londres, 1906; R. Kittel, *Biblia hebraica,* 2 in-8», Leipzig, 1906. Mieux connue et plus avancée est la critique textuelle du Nouveau Testament. Voir les *Prolegomena* de Gregory â la 8· édition majeure de Tischendorf, Leipzig, 1884-1894, et *Textkritik des N. T.,* du même auteur, 2 in-8° parus, Leipzig, 1900, 1902. Cf. O. von Gebhardt, *Bibeltext des N. T.,* dans *Bealencyclopâdie,* etc., t. il, p. 728-773. L'histoire des éditions du Nouveau Testament grec a été écrite par E. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* Brunswick, 1872. Il existe plusieurs de ces éditions faites au point de vue critique. Il suffit de nommer celles de Tischendorf, Hort et Westcott, B. Weiss, Nestle, etc. Aucune n'a la prétention d'être définitive. Malheureusement, ce genre d'études a été trop exclusivement laissé aux protestants, et les travaux catholiques (Aug. Scholz, Brandscheid, Hetzenauer) sont inférieurs, il faut bien le reconnaître. Il est à souhaiter que la critique textuelle du Nouveau Testament soit chez nous plus en honneur. Si nous ne la cultivons pas, il faudrait au moins nous tenir au courant des résultats, acquis; ce qui n'a pas toujours lieu.

Les anciennes versions de la Bible, représentant les textes originaux dans un état antérieur au texte des plus vieux manuscrits qui nous soient parvenus, ont une importance capitale pour la reconstitution du texte primitif. Malheureusement, leur étude critique est peu avancée et il reste encore beaucoup à faire. La toute première, celle dite des Septante, est déjà mieux connue, Ses éditions diverses reproduisent différents manuscrits et d'autres codices ont été collationnés déjà. On connaît donc déjà la valeur critique des divers groupes de manuscrits, et on dispose de nombreuses ressources pour une édition vraiment critique. Voir A. Lois;. *Histoire critique du texte et des versions de la Bible,* dans *L'enseignement biblique,* 1893. p. 32-163; Swete. *An introduction to the Old Testament in gi eek.* Cambridge, 1900. Ce savant a publié une édition critique du texte des Septante : *The Old Testament* in *grvek, according to the Septuagint,* 2· édit., 3 in-12. Cambridge, 1897. Les versions latines, antérieures a .elle de saint Jérôme, dérivent des Septante. Depuis le monumental ouvrage de dom Sabatier, *Bibliorum sa»-et* r·.m *versiones antiquæ, sive vetus Itala,* etc . 3 in-fol., Paris. 1739-1749, les documents se sont multipliés.

Voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigoureux, t. iv, col. 99-111. L'Académie de Munich fait exécuter les travaux préparatoires à une édition critique de ces vieilles versions. De la Vulgate de saint Jérôme nous ne possédons pas encore d'édition critique. L'édition officielle de Clément VIII, de l'aveu du pape, n'est pas parfaite. Wordsworth et White publient une édition critique du Nouveau Testament. Les quatre Evangiles et les Actes ont déjà paru : *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi,* in-4», Oxford. 1889-1898, t. I en 5 fasc.; 1905, t. II, fasc. Ier. En 1907, le président de la Commission biblique a chargé l'ordre bénédictin de continuer le travail, inauguré par le P. Vercellone, barnabite, et de recueillir dans les manuscrits latins les variantes de la Vulgate en vue de préparer les matériaux nécessaires à une revision officielle et critique de celle version. Nouvelle preuve, s'il en était besoin, que l'Église, loin de redouter la critique textuelle, la favorise et espère en tirer profit pour la correction et l'amélioration du texte sacré.

4» *Critique d'interprétation.* — Les Livres saints, élant à la fois des livres divins et humains, exigent d'être interprétés en dehors des règles d'herméneutique communes à tous les documents anciens, suivant des règles spéciales conformes à leur caractère divin et inspiré. Voir Interprétation de la sainte Écriture.

5° *Fausse critique el hypercritique.* — Dans son encyclique *Jucunda sane* pour le 13" centenaire de saint Grégoire le Grand, du 12 mars 1904, Pie Xa dénoncé plusieurs abus de la fausse critique, qui nie *a priori* le surnaturel et prétend l'exclure de l'histoire : *Ejusmodi sunt Jesu Christi divinitas, mortalis ab eodem assumpta caro Spiritus Sancti opera, sua ipse virtute a mortuis excitatus, omnia denique fidei nostræ cœlera capita. Canoniste contemporain,* 1904, t. xxvn, p. 288. C'est pour la même raison que M. Sanday a dit que ta critique est infiniment redoutable dès qu'elle devient un instrument servant à justifier empiriquement un postulat de l'ordre spéculatif. Cf. Mor Batilïol, *La question biblique dans l'anglicanisme,* Paris, s. d. (1905), p. 34-44.

D'autre part, il est juste de dire encore avec Mu· Batiffol, *op. cit.,* p. 31-34, que l'intempérance hypercritique a toujours sévi spécialement dans l'étude de la Bible. Sans vouloir épuiser le sujet, il suffira de citer comme exemples les conclusions de MM. Havet, Maurice Vernes, Dujardin, sur la modernité des prophètes d'Israël, dont les écrits seraient postérieurs à la captivité des Juifs à Babylone et de l'époque grecque ; celles de l'école hollandaise sur l'authenticité et la date des Epitres de saint Paul, et, dans l'ordre historique, l'importance accordée par Cheyne dans son *Encyclopaedia bibhca,* 4 in-4°, Londres, 1899-1903, au petit clan de Jérahméélites, mentionné deux fois seulement dans tout l'Ancien Testament. De tels excès font tort à la critique biblique, et il est nécessaire, spécialement en ces matières, de faire le départ très exact entre la critique et l'hypercritique, la critique objective et la critique subjective, entre les résultats certains et les hypothèses creuses, entre l'emploi légitime et l'abus.

J. Danko, *De sacra Scriptura ejusque interpretatione commentarius,* Vienne, 1867, p. 134-142; *Encyclopédie des sciences ecclésiastiques* de Lichtenberger, t. ni, p. 475-479; *Kirchenlexikon,* t. vu, col. 1197-1209; *Realencyclopadie fur protestantische Théologie und Kirche,* t. XI, p. 119-146; A. Loisy, *De la critique biblique,* dans *L'enseignement biblique,* 1892, n. 6, Chronique, p. 1-16, et dans *Études bibliques,* Paris, 1901, p. 7-25; F. Godet, *Introduction au .V. T.,* Neuchâtel, 1893, 1.1, p. 3-70; V. Ermoni, *Du rôle et des droits de la critique en exégèse,* dans la *Science catholique,* 1895, t. ix, p. 402-414,432-505, 703-712; M·'Mignot, *L'apologétique et la critique biblique,* dans la *Revue du clergé français,* 1901. t. xxvn, p. 14-45 : ld., Préface du *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigoureux, Paris, 1895, t. t. p. xi.v-i.tt; P. Lagrange, *La méthode historique,* 2'édit., Paris, 1904, p. 9-3't ; .l. Corluy, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, Paris, s. d. (1889), col. 659-670; M·· Legendre, *De la critique biblique,* dans la *Revue des Facultés de l'Ouest,* 1905, 1906.

HL De i.a critique dans les autres branches de la théologie. — 11 n'est, en dehors de la Bible, aucune des branches de la théologie à laquelle les diverses sortes de critique ne puissent s'appliquer. Ouvrages des Pères, des scolastiques et des théologiens modernes eux-mêmes sont soumis à la triple critique de provenance, de restitution et d'interprétation, comme ils peuvent donner lieu à l'hypercritique. Bornons-nous à quelques indications comme simples exemples.

I» *Critique de provenance.* — Il est clair qu'il importe grandement au théologien d'être exactement renseigné sur l'authenticité des écrits patrisliques et théologiques qu'il cite ou qu'il utilise. Ses citations n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont empruntées à des ouvrages qui ont été réellement composés par le Père ou le théologien. dont le témoignage est invoqué. Or. il est de notoriété que certains ouvrages ont été attribués faussement à des auteurs qui ne les avaient pas composés. Il suffit de nommer les œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite et les Fausses Décrétales pseudo-isidoriennes. On a déjà fait ici même le triage entre les écrits authentiques et les écrits apocryphes de saint Athanase, 1.1, col. 2154-2165, de saint Augustin, *ibid.,* col. 2286-2310, de saint Anselme, *ibid.,* col. 1330-1334, et de saint Bonaventure, t. n, col. 966-974. On a démontré que la *Summa sententiarum,* attribuée à Hugues de Saint-Victor, ne pouvait être de lui, mais devait être rapportée à un de ses disciples ayant subi l'influence d'Abélard, t. i, col. 52-54. Dans les notices de divers théologiens, on fait, à l'occasion, la part de l'authentique et de l'apocryphe dans leurs œuvres.

2» *Critique de restitution ou textuelle.* — Les éditions critiques des Pères et des théologiens, lorsqu'elles existent, doivent être citées de préférence à toute autre. Cela se comprend, puisque le texte en a été fixé d'après les meilleurs manuscrits et à l'aide des ressources combinées de l'érudition moderne. Les éditions des Pères par les mauristes sont ordinairement de bonne marque. Pour les Pères apostoliques, il faut de toute nécessité recourir aux éditions récentes, non seulement à cause de textes nouveaux récemment découverts, tels que la Didachè, mais aussi en raison des améliorations que leur texte a subies grâce aux travaux de divers critiques. Les éditions du *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne et des *Griechischen christlicheu Schriftsleller der ersten drei Jahrhunderle,* publiés à Leipzig, sont ordinairement supérieures à leurs devancières. On les utilise ici à l'occasion et on Ta fait spécialement pour Clément d'Alexandrie. Pour des raisons analogues l'édition des *Opera* de saint Bonaventure, faite à Quaracchi, et l'édition dite *léonine* de saint Thomas d'Aquin ont un texte plus sûr et plus critique que toutes les précédentes. Il n'y a pas jusqu'à l'édition toute récente de la *Theologia moralis* de saint Alphonse de Liguori par le P. Gaudé, qui ne présente, sous le rapport du texte, plus d'exactitude.

3" *Critique d'interprétation.* — 11 est manifeste aussi que les textes d'un Père de l'Église, d'un théologien scolastique et même d'un théologien moderne ne peuvent être pris isolément en dehors du contexte, de l'ensemble de la doctrine de Fauteur et du milieu historique dans lequel il a vécu. On courrait de graves risques d'erreur d'interprétation en ne tenant pas compte de divers facteurs et de tous les éléments de contrôle. C'est pourquoi on s'elforce, dans les articles spéciaux de ce Dictionnaire, d'exposer fidèlement la doctrine de chaque Père ou grand théologien, aussi bien que les enseignements propres à chaque époque

théologique. On peut faire rentrer dans le même ordre d'idées la vérification des citations faites des Pères et des théologiens antérieurs par les théologiens postérieurs. Elle permet de constater de fausses attributions d'opinions, des citations tronquées et le recourse des ouvrages apocryphes. Les éditions critiques fournissent d'ordinaire le résultat de ces vérifications. Signalons en particulier la revision critique que les Pères Ballerini et Palmieri, *Opus theologicum morale in Rusembaum Medullam,* ont faite de toutes les citations et références de saint Alphonse de l.iguori et celle que le P. A. Waller a faite dans sa traduction latine des écrits dogmatiques du même saint docteur : S. Alphonsi Mariæ de Ligorio Ecelesiæ doctoris Opera dogmatica ex ilalico sermone in lalinum,* 2 in-4», Rome, 1903. Si ce travail de rectification se généralisait, bien des erreurs, qui ont cours dans le monde théologique, disparaîtraient des manuels, où elles fourmillent et ou elles persévèrent, même après qu'elles ont été signalées, tant elles ont la vie dure.

4“ *llypercritique.* — L'hypercritique peut se donner libre carrière soit au sujet de l'authenticité ou de l'interprétation des documents anciens. Bornons-nous à rappeler les interprétations extravagantes données récemment à l'inscription d'Abercius, voir 1.1, col. 59-64, et les soupçons d'inanlhenticité de la bulle *linani sanctam* de Boniface VIII. Voir t. Il, col. 999-1003. Citons encore les doutes soulevés contre les écrits de l'abbesse Hroswitha. Ces exemples sont non moins ridicules que ceux du P. Hardouin attribuant à des moines du moyen âge les œuvres de Virgile et d'Horace. En ces matières, l'extrême méfiance est aussi funeste que l'extrême crédulité.

E. Mangexot.

CROCUS Corneille, humaniste et controversiste néerlandais, né à Amsterdam vers la lin du xv· siècle, étudia les belles-lettres et l'éloquence à Louvain, sous Adrien van Baarlan. Ordonné prêtre après de solides éludes théologiques, il devint, dans sa ville natale, recteur d'une école latine qui acquit bientôt une juste célébrité. Il se proposait avant tout de défendre le cœur et la foi des enfants contre la licence des mœurs et l'invasion des erreurs nouvelles. Dans ce but, il composa une grammaire latine, « afin de pouvoir, disait-il, éloigner des mains de la jeunesse celle de l'impie Mélanchlhon; » il écrivit des dialogues familiers : *Colloquiorum puerilium formulai,* Anvers, 1536, pour les opposer à ceux d'Érasme; une comédie latine : *Josephus castus,* Anvers, 1548, afin de détruire dans les jeunes esprits l'influence exercée par la lecture de *VEunuque* de Térence. Comme ouvrages relevant de la pédagogie, on a encore de lui : *Lima barbarici, sive farrago sordidorum verborum,* Cologne, 1520; *Silvula vocabulorum, puerilis lectionis exercitationi accommodata,* Solingen, 1539; *Paraclesis ad capessendam sententiam Josephi casti,* Anvers, 1548.

La controverse lui doit quelques œuvres remarquables par la vigueur de la pensée et l'élégance du style : *Epistola de fide et operibus ad Juannem Sartorium fidei orthodoœæ desertorem,* Anvers, 1531 ; *Disputatio contra anabaplislas de baptismo parvulorum, ibid.,* 1535; *De vera Ecclesia seu de nolis et signis Ecelesiæ,* Cologne, 1548. Sa réputation d'humaniste et de théologien s'étendait au loin. Le roi de Porlugal, Jean 111, jaloux de ménager d'illustres professeurs à l'université de Coïmbre, qu'il fondait alors, lui lit des ollres avantageuses pour une chaire de théologie. Le pieux recteur, qui nourrissait déjà le projet de «initier le monde et d'entrer dans la Compagnie de Jésus, refusa, et, à l'âge de cinquante ans, lorsqu'il ut rendu les derniers devoirs à sa vieille mère, se mit en roule pour Rome. C'était l'année du jubilé. Par esprit de pénitence, il voulut accomplir à pied ce long pèlerinage et contracta une maladie d'épuisement, l'emporta bientôt, après qu'il eut été admis pa> - I : Ignace à prononcer ses vœux de religion.

Outre les écrits précédents, Sotwel mentionne r- de lui divers discours el méditations : *Méditai ci piæ in passionem dominicam,* Cologne, 1532; *Orat,' te Christi vita,* Anvers. 1548; *lu Decalogum,* publié- d e- *Pia opuscula Cornelii Croci Datavi,* Anvers, 1612.

Orlandini, *Historiæ Soc. Jesu,* part. I, l. X, η. 73, p. 236; Piat, *Mémoires pour servir à l'histoire du P. Broët et des origines de la Compagnie de Jésus, Le* Puy, 1885, p. 250: Sotwel. *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu.* Homo. 1676. p. 159; Poppens, *Bibliotheca bclgica.* Bruxelles. 1739, t. I, p. 197 ; Sommervogel, *Bibliothèque de la* O· *de Jésus,* t. il, col. 1660-1661 ; Hurler, *Nomenclator,* 3* édit., Inspruck, 1906, t. n, col. 1418-1449.

P. Bernard.

CROISET Jean, écrivain ascétique très estimé, naquit à Marseille, le 28 août 1656, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 16 décembre 1677. En 1689. avant son sacerdoce, il lit la connaissance de la B. Marguerite-Marie, et devint bientôt son intime conlident et son plus fidèle collaborateur. Nous possédons dix lelli s de la sainte visitandine de Paray-le-Monial, adressées au P. Croiset, où elle l'appelle : « Mon Révérend Père et mon frère très cher au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Après le P. de La Colombière, personne peut-être n'a autant fait pour répandre la dévotion au Sacré-Cœur. Stimulé par la B. Marguerite-Marie, il traite à fond de la nature de la dévotion et de sa pratique dans *La dévotion au Sacré-Cœur de Noire-Seigneur Jésus-Christ,* in-12, Lyon. 1691. Ce livre se répandit rapidement, il renfermait en germe quelques-unes des pratiques de dévotion aujourd'hui en honneur. Mais la dévotion paraissait nouvelle et inquiétait les esprits. Les supérieurs éloignèrent le P. Croiset de Lyon où il enseignait la rhétorique et dirigeait des œuvns florissantes, et l'envoyèrent enseigner la philosophie à Arles, à Avignon, enfin la théologie â Marseille, jusqu'en 1704, ou il devint supérieur dans cette dernière ville. Rome même, comme on le sait, se montra d'abord très réservée à l'égard des pratiques de la dévotion au Sacré-Cœur ; soit en raison de cette défiance, soit pour manque de formalités ou plutôt encore à cause de l'office qui était joint au livre et n'était pas approuvé, l'ouvrage du P. Croiset fut mis à l'index, le 11 mars 1704. Ce n'est que le 29 août 1887 qu'il a été retiré du catalogue des livres défendus, à la demande de Mor Stadler, archevêque de Serajewo. Le livre modifié et augmenté continua à se répandre en nombreuses éditions et traductions. Le P. Croiset a publié en outre : *Detraile spirituelle pour un jour de chaque mois,* in-12, Lyon, 1694; *Réflexions chrétiennes sur divers sujets de morale utiles à toutes sortes de personnes et parliculirrenient à celles qui font la retraite spirituelle un jour par mois,* in-12, Paris, 1707. Devenu recteur du collège des jésuites à Lyon, il lit paraître de 1712 à 1720 ses *Exercices de piété pour tous les jours de l'année, contenant ('EXPLICATION DES MYSTERES 01' LA VIE DO SAINT DE chaque JOUR, arec des réflexions sur l'Epitre, et un·· méditation sur l'Evangile de la messe, el quelques pratiques de piété propres à toutes sortes de personnes.* 12 in-i2, Lyon. Cet ouvrage, sous le litre *d'Année chrétienne* ou de Vies *des saints,* eut un très grand succès. Les l ies *de Noire-Seigneur* et de la *Très Sainte Vierge* qu'il renferme, ont aussi été publiées à part. On doit encore au P. Croiset : *Règlemens pour Messieurs pensionnaires des Pères jésuites du collige de Ly qui peuvent leur servir de règle de conduite pour toute leur vie,* in-8», Lyon, 1711 ; *Parallèle des mœurs de e siècle* (et de la morale de Jésus-Christ), 2 in-12, Ly· et Paris, 1727; *Le parfait modèle de la jeunesse* η- - *tienne dans la vie de S. Louis de Gonzague,* Avignon. 1735; *Des illusions du cœur dans toutes sortes à'élati*

et de conditions, 2 in-12, Lyon. 1736, etc. Le I'. Croiset était devenu provincial, puis maître des novices; il mourut â Avignon, le 31 janvier 1738.

Letierce. S. J., *Etude sur le Sacré-Cœur,* Paris, 1891, p. 52-101 ; Régnault, S. .1., *Le B. P. Jean Croiset de la Compagnie de Jésus,* Toulouse, 1888 (extrait du *Messager du Cœur de Jésus):* Sonttnervogel, *Bibliothèque de la* C* *de Jésus,* t. il, col. 1661-1686. Les lettres de la B. Marguerite-Marie au P. Croiset ont été publiées dans le *Mcssoy, r du Sacré-Cœur,* en 1889 el 1890, puis dans une brochure : *Courte biographie et lettres inédites de la B. Marguerite-Marie,* etc., Toulouse, 1890; Λ. llatnon. *Vie de ta bienheureuse Marguerite-Marie.* Paris, 1007.

IL Dutouquet.

CROIX (Adoration de LA). — I. État de la question. II. Un culte religieux est dû à la vraie croix. III. Un culte religieux esl dû aux images de la croix. IV. Nature du culte religieux dû à la vraie croix et à ses représentations.

1. État de la question. — Nous n'avons â traiter ici que la question théologique de l'adoration, ou, si l'on veut, du culte de la croix. Suivant la doctrine sacrée, un véritable culte religieux, un culte nettement déterminé esl dû à la croix de Jésus-Christ, à la vraie croix comme à ses images ou représentations. Cette doctrine Ihéologique a toujours passé dans la vie chrétienne des fidèles, depuis les premiers âges. Nous bornant donc â exposer la théologie du culte de la croix, nous ne traiterons pas *ex professo* des fêles liturgiques de l'invention et de ('Exaltation de la sainte Croix, du signe de la croix, de la dévotion du Chemin de la croix. Nous n'invoquerons ces actes cultuels et ces fêtes que dans la mesure où ils sont un confirmatur apporté par l'ordre pratique de la liturgie à la théorie spéculative de la théologie.

La doctrine comme la pratique du culte de la croix a rencontré des ennemis. Il suffit de signaler, de façon générale, les adversaires des premiers siècles qui raillaient, blâmaient, calomniaient les chrétiens à l'occasion des hommages rendus par eux à la croix. C'était dans la logique de la persécution, qui raillait, blâmait, calomniait tout de la religion nouvelle. .Mais, parmi les ennemis déclarés de la croix, il faut mentionner, à part et au premier rang, Julien l'Apostat. Cet empereur sectaire se moquait des chrétiens qui méprisaient et délaissaient le< dieux des païens pour en venir â s'incliner devant la croix. Vous adorez, leur reprochait-il, le vil bois d'une croix, vous formez ce signe sur vos fronts, vous le gravez sur la porte de vos maisons... τὸ τοὐ σταυρού πμοσκυνεῖτε ξὑλον, εικόνα αυτοὐ σκιαγραφοὐντε ἐν τω μετώπω, καὶ προ τὼν οικημάτων ἐγγράφοντε. S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum,* l. VI, *P. G.,* t. lxxvi, coi. 796-797. Les anciens iconoclastes, si acharnés qu'ils se soient montrés contre les saintes images, ont cependant respecté et vénéré la croix. Il faut arriver au IX" siècle pour retrouver un adversaire systématique de la croix, en la personne d'un Espagnol, disciple de Félix d'Urgel, l'adoplianisle. Placé par Louis le Débonnaire sur le siège de Turin, vers la fin de 817 ou au commencement de 818, dés la première visite de son diocèse, Claude lit briser et brûler toutes les croix des églises. Il soutenait qu'on ne devait leur rendre aucun culte, pas plus du reste qu'aux saintes images ou aux reliques. A l'occasion de ce culte de la croix, il répandait les propos les plus audacieusement inconvenants et les plus scandaleux. Qui honore la croix, disait-il, pour la mémoire du Sauveur qu'elle rappelle, allectionne en Jésus-Christ ce qui a fait la joie dès méchants, c'est-à-dire l'opprobre de sa passion et la cruelle ironie de sa mort. C'est, comme les Juifs et les païens, ne pas croire à la résurrection de Jésus. Il recourait aux plus grossières railleries pour attaquer le culte de la croix. *Apologeticum algue rescriptum Claudii episcopi adversus Theulmirum abbatem, P. L.,* t. cv, co1.462; cf. *P. L.,* t.civ, coi.615-928; t. r.v.col. 459-464; E. Diirnmler, *Monumenta Germanise historica. Epist.,* t. iv, *Karolini ævi,* t. n, Berlin, 1895, p. 589-613. A l'évêque, mauvais pasteur, son troupeau résista vigoureusement. Au théologien impie ripostèrent des tenants des vieilles traditions. Théodemir, abbé du monastère de Psalmody, au diocèse de Nîmes, écrivait : « Quel orgueil de fouler aux pieds, de briser avec mépris ce que, depuis 800 ans, c'est-à-dire depuis l'établissement du christianisme, les saints Pères el les plus religieux princes ont permis, ont ordonné qu'on exposât dans les églises, et même dans les maisons particulières, pour la gloire du Seigneur! Peut-on compter au nombre des chrétiens celui qui rejette ce que reçoit toute l'Église? » F. X. de Feller, *Biographie universelle,* v» *Claude de Turin,* Paris, 1841, t. m, p. 475-476. Avec Théodemir, protestèrent l'évêque d'Orléans Jonas, *De cultu imaginum, P. L.,* t. evi, col. 305-388; Dungal le reclus, du monastère de Saint-Denis, *Desponsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias, P. L.,* t. cv, col. 465-530; Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis,* vnt, *P. L.,* t. extx, col. 928-929. Claude fut sévèrement blâmé par le pape Pascal I", el il répliqua en tournant en dérision ce seigneur apostolique, qui cessait d'être tel par le fait qu'il remplissait mal sa fonction. Il fut aussi censuré par le synode tenu â Paris en 825. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1870, t. v, p. 236-242. Voir Claude de Turin, t. ni, col. 16; Bergier, *Dictionnaire de théologie,* *Claude de Turin,* Lille, 1830, t. n, p. 96-98; *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* v» *Claude de Turin,* trad. Goschler, Paris, 1869, t. tv, p. 375-377.

Aux siècles postérieurs, les wicleffites, les sectes protestantes, les calvinistes surtout, ont pris une place prépondérante parmi les ennemis du culte de la croix, el renouvelé, pour leur part, les attaqueset les calomnies de Claude lie Turin. Au témoignage de Thomas de Vaud, les wicleffites appelaient les images de la croix des troncs pourris, et moins dignes d'hommage que les arbres de la forêt : ceux-ci du moins sont vivants. Guillaume Reginald, *Calvino-Turcismus,* l. II, c. XVIII, rapporte que Calvin défendit de porter au cou des crucifix : ses partisans les remplacèrent par îles broches d'or ou d'argent avec les traits de leur maître! On connaît, d'ailleurs, ce propos de Théodore de Bèze : *Fateor me exanimo cruci/ixi imaginem detestari.* Et Luther, dans un sermon sur l'invention de la sainte croix, s'écriait : *Ad diabolum cum ejusmodi imaginibus: nullius enim boni causa sunt... Ubi crux adoratur auroque et gemmis ornatur, ibi imagines crucis confringendie sunt et templa ipsa funditus subruenda.* Cf. Jungmann, *Tractatus de Verbo incarnato,* n. 413, note, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 366. Voir encore Calvin, *Institut.,* l. I, c. n; I. IV, c. ix, §9; le ministre Jean Baillé, *De cultibus religiosis Latinorum,* Genève, 1671, passim. Les Réformés, du reste, se sont empressés de glorifier, à ce propos de la croix, l'évêque de Turin comme un illustre ancêtre. Voir Mosheim, *Histoire ecclésiastique,* ix' siècle, 1'.' partie, c. n, £ 14; c. m, S 17; Basnage. *Histoire de l'Église,* t. il, p. 1306, 1384. Aussi ne faut-il pas s'étonner si les théologiens des xvu el xvn' siècles se sont spécialement attachés â réfuter les imputations fausses et les prétentions erronées des protestants, sur ce point particulier. L'hérétique russe Cosoï rejetait aussi, au xvr siècle, le culte de la croix. Voir col. 1918.

IL Un culte est dû a la vraie croix. — Quand il s'agit du culte dû â la croix, il faut considérer d'abord la vraie croix, la croix réelle sur laquelle le Christ mourut. *crux realis,* comme dit le langage de l'École. Sur cette croix du Sauveur, voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* v° *Croix,* t. il, col. 1131; Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion,* Paris, 1870, p. 45-163; Gosselin, *Notice historique sur la*

sainte couronne et lesautres instruments de la Passion de Notre-Dame de Paris, Paris, 1828; Sauvage, *Documents sur des reliques de la vraie croix,* Rouen, 1893: Juste-Lipse, *De cruce libri 1res,* Anvers, 1595; .1. Gretser, S. !.. *De sancta cruce,* dans *Opera omnia.* Batisbonne. 1734, I. I.). I. *De cruce Christi,* p. 1-177.

1° An point de vue qui nous occupe, la vraie croix est avant tout une relique insigne, au même litre que tous les instruments de la Passion du Sauveur, et elle doit provoquer, de notre part, les mêmes religieux srnlimonts. Les arguments, présentés en faveur du culte des reliques en général, ont donc ici leurappplication. d'autant plus rigoureuse que le Verbe incarné, à raison de sa divine personnalité et de sa majesté souveraine, dépasse à l'inlini les anges les plus sublimes et les saints les plus éminents. Voir Reliques. Si l ou veut bien se pénétrer des déclarations authentiques que l'Église a souvent portées ou rappelées concernant le culte des reliques, l'on sera vite convaincu que notre proposition appartient au corps défini de la doctrine catholique. C'est ce que constatait Suarez : *Conclusio est ‹le fide, ut ex supra dictis salis constat, tanto evidentius quanto plures sunt majoresque causæ ad has reliquias venerandas. De incarnatione,* disp. LV1, sed. t, n. 1, *Opera omnia,* Paris, 1896, t. xtx, p. 659.

2'En vérité, si les Livres inspirés déclarent saint et consacré l'endroit où Moïse vit le buisson ardent, Exod., lit, 5, le lieu où l'ange envoyé du Seigneur apparut à Josué, .los., v, 16, quelle consécration, quel caractère de sainteté ne faudra-t-il pas reconnaître à la vraie croix? Ce n'est pas seulement un ange, c'est le l ils de Dieu, Dieu lui-méme, qui l'a portée sur tout le chemin du Calvaire; qui, sous son poids, a succombé jusqu'à trois fois; qui fut attaché à cette croix el y demeura suspendu pendant les trois mortelles heures de son agonie, et jusqu'au soir du grand vendredi.

De meme, si les premiers chrétiens avaient en aussi grande confiance les mouchoirs et les ceintures qui avaient louché le corps de saint Paul; si Dieu accordait. pour le simple attouchement de ces reliques, la guérison des malades el la délivrance des possédés, Act., xtx, 12, que ne devra-t-on pas conclure ou attendre de la vraie croix? Elle ne fut pas seulement consacrée par son contact avec le très saint corps de l'Homme-Dieu, mais elle a été tout arrosée et imprégnée du sang divin. Tel est le propre raisonnement de saint Jean Damascéne : Αυτό μέν ουν τό τίμιου ξΰλον ώ αληθώ καί σεόάσμιον, έν ω εαυτόν ει Θυσίαν υπέρ ήμών ό Χριστό προσενήυοχευ, ώ άγιασ&έυ τή άφή τοϋ αγίου σώματό τε καί αίματο ποοσζυνητέον. *De fide orthodoxa,* I. IV. c. xi, *P. G.,* t. xciv. col. 1129-1132.

3° D'autre part, il importe de remarquer que la mort, el la mort sur la croix, a été librement choisie par le rédempteur, de préférence à toute autre, pour des raisons mystérieuses et infiniment sages. S'il a été offert, annonçait Isaïe, c'est qu'il l'a bien voulu, l u i, 7. Noire-Seigneur assurait lui-méme qu'il donne sa vie tout spontanément, elque personne ne la lui enlève. Joa., x, 18. Aussi saint Pierre prêchera que le Christ a été livré selon le dessein voulu et la prescience de Dieu, Act., n, 23; que, selon les prophètes, le Christ devait sonll'rir; et Dieu l'a ainsi accompli. Act., m, 18; que Pilate el llérode se sont ligués contre Jésus pour accomplir ce que la main el le conseil de Dieu avaient décidé de laisser faire. Act., tv, 27, 28.

La croix a donc été librement choisie par ('Agneau île Dieu pour etre *l'autel consacré* sur lequel il a offert le supreme et sanglant sacrifice de sa vie. Elle a été véritablement *l'instrument béni de la rédemption commune el individuelle des hommes :* car c'est par son sang, versé sur la croix, qu'il a pacifié ce qui est sur la terre et ce qui est dans les cieux : *Pacificans per sanguinem crucis ejus, quæ in eælis et quæ in terra sunt.* Col., 1, 20. Elle fut donc *l'arme* avec laquelle notre Sauveur a vaincu le démon, avec laquelle nous avons nous aussi, en notre Sauveur. Iriomphé des puissances mauvaises et reconquis la possibilité de notre salut. Saint Paul le constate : *Chirographum decreti quod erat contrarium nobis... tulit de medio, affigens illud cruci, el exspolians principatus el potestâtes, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semelipso.* CoL, n, 14. Origène commente dans notre sens non seulement ce passage de l'Épltre aux Colossiens, mais encore celui précédemment cité, t. 20; et un antre de l'Épltre aux Éphésiens, 11, 16 : *et reconciliet ambos in uno corpore, Deo, per crucem. P. G.,* t. xn. col. 865-866. Conséquemment, la croix a été comme *la voie cruellement douloureuse,* par laquelle le Christ devait s'avancer pour remplir sa mission, arriver à sa gloire et à son exaltation, Joa.. lit. II; xn. 32; Phil., n, 8-11 : *Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod el Deus exaltavit illum... ut in nomine Jesu omne genu flectatur eæleslium, terrestrium et infernorum el omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris.* Saint Jean Damascéne, interprétant de la croix le verset 7 du Ps. cx.xxi : *Adorabimus in loco ubi steterunt pedes ejus,*écrit encore: *Nam crucem ibi intelligi argumentum est id quod sequitur : Surge, Domine, in requiem luam: comes enim crucis est resurrectio* : "Επεται γάρ τώ σταυρώ η άναστασι . *Loc. cil.,* col. 1132. De toutes ces remarques inspirées, il apparaît que Dieu a voulu, par le libre choix de sa volonté infiniment sage, honorer lui-même divinement la croix, et nous la rendre, à nous, aimable et vénérable. C'est ainsi qu'à raison de tous ces titres spéciaux, infiniment sacrés pour le chrétien, la vraie croix appelle, elle exige de nous les plus religieux hommages.

4" La religion du peuple chrétien, encouragée par l'Eglise et par la puissance divine elle-même, est venue confirmer ce culte dû à la vraie croix.

1. üoe antique tradition attribue la découverte de la vraie croix à sainte Hélène, mère de l'empereur Constantin. Elle la retrouva à Jérusalem, sur l'emplacement du Calvaire que l'empereur Adrien avait profané et s'était efforcé de rendre méconnaissable, sous les ruines d'un temple jadis dédié à Vénus. Le fait est certain, bien qu'il subsiste quelque doute sur l'intervention de sainte Hélène. A la suite des protestants, certains critiques modernes prétendent rejeter cette tradition, à cause du silence d'Eusèbe. Cet historien, qui rapporte tout ce qu'a accompli, dans la ville sainte, la pieuse mère de Constantin, n'aurait rien dit de ce fait si important. Ce silence, pour si difficile qu'il soit à expliquer, ne peut détruire les autres témoignages que nous allons rappeler, d'autant que l'expérience apprend quelle extrême prudence il faut apporter dans le maniement de cette arme du silence. En tout cas, si Eusèbe ne mentionne pas expressément l'invention de la sainte croix, il rappelle cependant la découverte du saint sépulcre, qui eut lieu en même temps. *In Ps. Lxxxvtt,* n. 13, *P. G.,* t. xxm, col. 1064. Cf. n. 21 sq. Même une lettre de Constantin à saint Macaire, évêque de Jérusalem, conservée par Eusèbe comme par Tnéodoret et Socrate, parait se rapporter plutôt à l'invention de la croix qu'à la découverte du sépulcre : « La grâce de notre Sauveur, écrit l'empereur, est si grande que la langue semble se refuser à dépeindre dignement : *miracle qui vient de s'opérer;* car est-il rien de : ! js surprenant que de voir *le monument de la sainte /assion, resté si longtemps caché, sous terre, se r* \‹ m.t tout à coup aux chrétiens, lorsqu'ils sont déliir s i= leur ennemi par la défaite de Licinius? » *Dema C n-slanlini,* 1. Ill, c. xxx, *P. G.,* t. xx, col. 1090. Quui qu il en puisse être des circonstances miraculeuses qui an-

raient accompagné cette découverte de la vraie croix et ainsi divinement autorisé son culte; quoi qu'il en soit *de* certaines divergences dans le détail des récits, saint Cyrille de Jérusalem, saint Paulin, Sulpice Sévère, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome. Rufin, Théodoret, Socrate, Sozoméne, se rencontrent pour attester unanimement la réalité du fait même de l'invention. Cf. F. Martin. *Archéologie de la Passion,* Paris, s. d. (1897). p. 261-296; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* 2e édit., Paris, 1907, t. n, p. 80-82.

2. Or, tous ces auteurs, en même temps qu'ils racontent la découverte de la croix, constatent le culte que le peuple chrétien crut devoir aussitôt rendre à cette relique insigne et à ses diverses parcelles, *particulis sanctæ crucis. — a)* Saint Cyrille de Jérusalem, contemporain d'Eusèbe, ne se contente pas d'affirmer nettement que la croix fut retrouvée à Jérusalem, à l'époque de Constantin, mais dans sa *Lettre á l'empereur Constance, P. G.,* t. xxxm, col. 1167. comme dans ses *Catéchèses,* iv, n. 10, col. 467-470; xm, n. 4, col. 775-778, il mentionne que le peuple chrétien accourt de tout l'univers catholique pour rendre ses hommages à la croix. Ailleurs, il remarque que, déjà de son temps, les parcelles de la vraie croix se trouvent, par la piété des fidèles, dispersées dans tout le monde chrétien : Tô ξΰλον το άγιον τοϋ σταυρού μαρτυρεί, μέχρι σήμερον παρ' ήμϊν οαινόμενον, και δια τών κατά πίστιν έξ αυτού λαμβανόντωυ, εντεύθεν τήν οικουμένην πάσαν σχεδόν ήδη πλήρωσαν. *Cat.,* x, n. 19, col. 686sq. — 6) Saint Ambroise raconte, lui aussi, les détails de l'invention; puis, il noie ce fait que sainte Hélène fut la première à adorer le bois sacré de la croix. *Oral, de obitu Theodosii.* n. 46, *P. L.,* t. xvt, col. 1402 sq. — c) Écrivant à Eustochie, saint Jérôme insiste tout particulièrement sur l'adoration que sa mère, sainte Paule, rendit à la croix sur laquelle s'accomplit notre rédemption : *Cuncta loca tanto ardore ac studio circumivit, ut nisi ad reliqua festinaret, a primis non posset abduci. Prostrataque ante crucem, quasi pendentem Dominum cerneret, adorabat. Epist.,* cvm, *ad Eustochium,* n. 9, *P. L.,* t. xxii, coi. 883. — *d)* Saint Jean Chrysostome marque que, de son temps, chrétiens et chrétiennes accouraient à l'envi vers ce bois auquel le corps sacré du Christ fut attaché. Par motif de religion, ils tâchaient d'en obtenir des parcelles, les faisaient sertir dans l'or, el les portaient ostensiblement au cou comme un bijou précieux entre tous. Αὐτόδέτό ξΰλονέκεϊνο, ένθα τό άγιον έτάΟη σώμα καί άνεσκολοπίσθη, πώ έστι περιμάχητον άπασι; καί μικρόν τι λαμοάνοντε έξ έκείνου πολλοί, κα'ι χρυσώκατακλείοντε , καί άνδρε και γυναίκε τώντραχήλων έξαρτώσι τών εαυτών καλλωπιζόμενοι. *Homil. Quod Christus sit Deus,* n. 10, *P. G.,* t. xlviii, col. 826. — e) Saint Paulin de Noie offre à son ami Sulpice Sévère une relique de la vraie croix, et, dans sa lettre d'envoi, il observe qu'il faut recevoir avec religion les plus petites parcelles de la croix, les garder précieusement comme une protection pour la vie présente et comme un gage de salut éternel. *Accipite ergo ab unanimis fratribus in omni bono vestrum sibi consortium cupientibus, accipite magnum in modico munus, et in segmento poene atomo aslulie brevis sumite munimentum pressentis et pignus æternæ salutis. Epist.,* xxxi, *ad Severum Sulpilium,* n. 1, *P. L.,* t. lxj, coi. 325. — *f)* Le diacre Rusticus, dans son *Dialogue contre les acéphales,* est plus précis encore.. Les clous, dit-il, avec lesquels le Christ fut crucifié, et le bois vénérable de la croix, l'Église universelle, par le monde entier, les adore sans aucune contradiction : *Clavos quibus crucifixus est Christus, ET lignum venerabilis citucIS, omnis per totum mundum Ecclesia absque utla contradictione adurat. P.L.,* t. LXVII, col. 1169sq. Voir surtout col. 1218. — g) Sulpice Sévère. *Historia sacra,* 1. II, n. 34, *P. L.,* t. xx, col. 148; Rufin, *H. E.,* l. I, c. vu, vm. *P. L.,* t. xxi, col. 476 sq. ; Socrate, *H. E.,* I, c. xvn, *P. G.,* t. i.xvii, col. 117 sq.; Sozoméne, *H. E.,* I. II. c. I, *ibid.,* col. 929 sq., rapportent aussi les détails les plus intéressants sur le culte rendu à la vraie croix par la piété de leurs contemporains. Relatons ce dernier témoignage emprunté au poème *De passione Domini,* qui, s'il n'est pas de Lactance, présente, de l'aveu de tous, les caractères de la plus haute antiquité :

Flecte genu, lignumque crucis venerabile adora
Flebilis; innocuo terramque cruore madentem
Ore petens humili, lacrimis sulfunde subortis.
P. L., t. VII, coi. 285-286.

Cf. F. Martin, *op. cit.,* p. 296-309.

3. A toutes ces attestations concernant les premiers hommages de la piété chrétienne envers la croix, il faut ajouter encore un témoignage de fait humain et un encouragement divin. Le témoignage humain est un fait immense, inauguré à l'invention de la sainte croix. Dés lors, observe dom Guéranger. « commence une succession innombrable de pieux voyageurs, venus des quatre vents du ciel, pour honorer les lieux sur lesquels s'est opéré le salut de l'homme, et rendre leurs hommages au bois libérateur. » *L'année liturgique, Le temps pascal,* Paris. 1898, t. II.p. 504. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* v· *Pèlerinages,* Paris, 1877, p. 624-625. Ces pieux exodes vers la sainte croix se commuèrent à travers les âges, et les pèlerinages actuels de pénitence sont inspirés par la même piété qui guidait les premiers adorateurs de la croix. L'encouragement divin fut celui des faveurs extraordinaires et visibles accordées par Dieu aux pèlerins ou aux dévols de la vraie croix. Ces grâces furent assez nombreuses pour nous autoriser â proclamer qu'il y eut là, de la part de Dieu, une excitation très efficace donnée à la piélé des fidèles.

5° Non contente d'encourager la religion privée de ses enfants. l'Église a fait entrer, dans sa liturgie publique, le culte de la vraie croix.

1. Après la découverte de la croix, l'on se mit immédiatement, sur les ordres de Constantin, à construire une grande basilique, qui devait réunir dans sa vaste enceinte la colline du crucifiement et le lieu du sépulcre. Elle prit le nom *d'église du Saint-Sépulcre* : elle fut souvent aussi appelée *l'église de l'Anastasie* ou *de la Résurrection,* ou encore la *basilique de la Sainte-Croix.* On l'inaugura en 335, et l'on put y déposer la partie de la croix que sainte Hélène avait laissée à Jérusalem. L'anniversaire de cette grande dédicace, et la solennité de l'apparition de la croix â Constantin, furent le point de départ commun de la glorification liturgique de la croix dans l'Eglise d'Orient, au mois de septembre. Le Ménologe en fixe la mémoire au 13 dudit mois. Dans le siècle même de ces événements, une pèlerine espagnole, Éthérie, atteste que l'anniversaire de cette dédicace se célébrait au Calvaire, à cette date du mois de septembre, en même temps que l'invention de la sainte croix. On accordait à celte solennité tous les honneurs des fêtes de Pâques et de l'Épiphanie. La raison en est, dit-elle, *que la croix fut trouvée ce jour-là.* Ce fut aussi le motif qui fit choisir ce même jour pour la consécration primitive, afin qu'une même date réunit l'allégresse et de cette consécration et de ce souvenir. *Peregrinatio ad loca sancta,* 2e édit., Gamurrini, Rome, 1888, p. 76, cf. p. 63-66. Voir M'Jr Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris. 1889, p. 263-264; *L'année liturgique,* conlinuation par dora Fromage, Paris, 1903, t. tv, p. 247.

2. D'autre part, dès la découverte de la vraie croix, l'Eglise de Jérusalem consacra le jour de *Parascein.* c'est-à-dire le vendredi-saint, à l'adoration solennelle et liturgique de la vraie croix. La fonction consistait

surtout dans l'exposition de la croix aux regards des fidèles. Saint Paulin de Noie, dans la lettre déjà citée à Sulpice Sévère, *L.,* t. i.xt, col. 325 sq., mentionne la cérémonie : Quam *(crucem) episcopus urbis ejus quotannis, cum Pascha Domini agitur, adorandam populo princeps ipse venerantium promit.* Il décrit les rites observés pour la célébration de ce mystère de la croix : *diem qua crucis ipsius mysterium celebratur.* A raison du concours des pèlerins qui accouraient de toutes paris et de très loin, un autre jour dut être ajouté. Saint Grégoire de Tours (γ 585) nous apprend que ce jour supplémentaire était alors le mercredi. Etait-ce le mercredi de chaque semaine ou seulement le mercredi-saint? Il est diflicile de le déterminer d'après son texte : *Crux dominica, quæ ab Helena Augusla reperta est Hierosolymis, ita quarta et sexta feria adorabatur. Libri miraculorum,* I. I. *De gloria JL martyrum,* c. v, *P. L.,* t. lxxi. coi. 709.

En tout cas. nous savons par le Vénérable Bède que, sous l'empire d'Héraclius, quand une notable portion de la vraie croix eut été transférée de Jérusalem à Sainte-Sophie de Constantinople, l'adoration ou l'ostension, à cause de l'aflluence des pèlerins, avait lieu trois fois durant la semaine sainte : le jeudi, le vendredi et le samedi. Cet usage se maintint, soit à Jérusalem, soit à Constantinople, jusqu'au vm* siècle. A cette époque, on commença, chez les Grecs, à reporter la cérémonie au troisième dimanche de carême, qui est le deuxième des Latins. Vers la même date, s'introduisit la coutume liturgique d'oindre avec du baume les croix, soit celles dérivées de la vraie croix, soit ses images, avant de les exposer à la vénération des lidèles. La fonction avait lieu soit au dimanche de carême, soit encore aux calendes d'août. Ce sont sans doute ces nouveaux usages cultuels qui firent peu à peu tomber en désuétude, chez les Grecs, l'adoration de la croix du vendredi-saint. Il persévéra cependant chez les Syriens, les Coptes et les Arméniens. Cf. Martigny, *op. cit..* v° *Croix Culte de la),* Paris. 1877, p. 219-220. Schrodl, dans *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* v» *Croix,* trad. Goschler, Paris, 1869, t. v, p. 468, est plus précis que Martigny. Il explique qu'on exposait la sainte croix à l'adoration du peuple de Jérusalem : l» le dimanche de Pâques; 2 au milieu du carême; 3» par extraordinaire, quand il y avait foule de pèlerins accourus de très loin; 4° le 14 septembre.

3. C'est de l'Église orientale que les Latins ont reçu cette discipline liturgique qui consiste à exposer, le vendredi saint, le bois sacré de la vraie croix, là où l'on en possède quelques reliques. Elle fut introduite en Occident vers le vit' ou vin» siècle, car les rites en sont décrits *in extenso* dans le *Sacramentaire gélasien,* dans l *Anliphonaire de saint Gregoire,* et dans tous nos documents liturgiques les plus anciens. Duchesne, *op. . il.,* p. 238-239. Au vt· siècle, sainte Radegonde sollicita et obtint de l'empereur Justin II un fragment de la portion considérable de la croix possédée par le trésor impérial de Constantinople. C'est pour l'arrivée de cette auguste relique que Venance Forlunat composa son hymne admirable :

Pange, lingua, gloriasi
Pretium certaminis...

4. Si les Grecs n'ont jamais célébré, du moins universellement et de façon solennelle, une fête dénommée de l'invention de la sainte croix, à Rome on trouve le 3 mai une fête propre, appelée *Inventio sandre crucis,* qui associe le culte de la croix aux fêtes pascales. Pour saisir l'origine de cette solennité, il est bon de se rappeler que l'on avait construit à Rome, sur les jardins de Sessorius, une grande basilique en mémoire de la croix glorieuse apparue à Constantin. C'est là que. suivant la tradition, sainte Hélène apporta une partie de la vraie croix. En souvenir de cette précieuse relique, le peuple romain appela désormais ce sanctuaire la basilique de Sainte-Croix en Jérusalem. L'on comprend ainsi que la fête du 3 mai se trouve elle aussi mentionnée au *Sacramentaire* et à *l'Anliphonaire.* De Rome, elle se répandit peu à peu par tout lOcciUent. Duchesne, *op. cil., p.* 264.

5. Après sa victoire sur les Perses, Héraclius leur imposa, par traité, la restitution de la vraie croix, enlevée comme un gage inappréciable, en 614, par leur roi Chosroès. Au printemps de l'année 629 (630). l'empereur vint la rapporter lui-méme solennellement â l'église du Saint-Sépulcre, parmi de nombreux prodiges, dit la tradition. Ce retour de la croix et les faits prodigieux qui l'accompagnèrent n'ont pas manqué d'imprimer un nouvel éclat à la fête grecque de l'Exallation de la croix; et dès lors on commença de la célébrer aussi en Occident, le 14 septembre. Mais tandis que cette date ramenait chez les Orientaux la glorification de la croix en général et sous tous rapports, les Occidentaux fêtaient uniquement, en ce jour, la reprise sur les Perses du bois si précieux de la croix. Cf. Schrodl. *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* v· *Croix (Exaltation de la sainte),* trad. Goschler, Paris, 1869, t. v. p. 462-463.

6. De ces fonctions publiques si anciennes, aujourd'hui encore universellement accomplies dans tout l'univers catholique, nous pouvons et devons conclure quelle est la pensée de l'Église sur le culte dû à la vraie croix. Sa pratique nous révèle sa doctrine sur ce point ; *Legem credendi statuit lex supplicandi.*

III. Un culte religieux est dû aux images de la croix. — l» L'image de la croix, par opposition à la vraie croix de Jésus-Christ, se nomme dans le langage de l'École : *crux exemplata.* Si cette croix porte en même temps l'image du Sauveur, elle s'appelle alors crucifix : *imago crucifixi.*

2" En général, nous rendons un culte aux images saintes, parce qu'elles sont des représentations ou des signes qui provoquent en nous le souvenir des originaux. On ne peut nier, par exemple, que l'image « de Jésus-Christ crucifié, lorsque nous la regardons, n'excite plus vivement en nous le souvenir de *celui qui nous a aimés jusqu'à se livrer pour nous à la mort.* GaL, II, 20. Tant que l'image, présente à nos yeux, fait durer un si précieux souvenir dans notre âme, nous sommes portés à témoigner, par quelques marques extérieures, jusqu'où va notre reconnaissance; et nous faisons voir, en nous humiliant en présence de l'image, quelle est notre soumission pour son divin original ». Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse, Œuvres complètes,* édit. Lâchât, Paris, 4875, t. xm, p. 60. Telle est la raison profondément naturelle qui explique et commande le culte de la vraie croix, considérée non plus comme relique, mais comme signe évoquant le souvenir du divin crucifié, le culte aussi de toutes ses images.

Bossuet développe ce principe, à sa docte maniéré, dans une fort belle *Lettre sur l'adoration de la croix.* Pour réfuter l'objection protestante, il fait très habilement cet argument *ad hominem,* qui a pourtant une valeur absolue : « Qu'est-ce donc que la croix, à votre avis, sinon l'abrégé de l'Evangile, tout l'Évangile, dans un seul signal et dans un seul caractère? Pourquoi donc ne la baisera-t-on pas? Et si on lui rend cette sorte d'honneur, pourquoi non les autres? Pourquoi n'ira-l-on pas jusqu'à la génuflexion, jusqu'au prosterneinent entier? Je ne sais que Jésus, et Jésus crucifié, disoit saint Paul : voilà donc tout ce que je sais ramassé et parfaitement exprimé dans la croix comme par une seule lettre : tous les sentiments de piété se

réveillant au dedans, me sera-t-il défendu de les produire au dehors dans toute l'étendue que je les ressens, et par tous les signes dont on se sert pour les exprimer? En vérité, mon cher frère, c'est être bien aveugle que de chicaner sur tout cela ; il ne faut qu'une seule chose pour confondre ces esprits contentieux; c'est que le culte extérieur n'est qu'un langage pour signifier ce qu'on ressent au dedans. Si donc, à la vue de la croix, tout ce que je sens pour Jésus-Christ se réveille, pourquoi, à la vue de la croix, ne donnerois-je pas toutes les marques extérieures de mes sentiments? Et cela, qu'est-ce autre chose que d honorer la croix comme elle peut être honorée, c'est-à-dire par rapport et en mémoire de Jésus-Christ crucifié?» *Œuvres complètes,* édit. Lâchât, Paris, 1875, t. xvn, p. 279.

Le grand évêque insiste sur les souvenirs incrustés, pour ainsi parler, dans la croix. Il observe qu'on se prosternait devant l'arche, Jos., vu, 6, comme devant le mémorial de Dieu, et que Daniel, pour faire à Dieu sa prière, se tournait vers le lieu où avait été le temple. Dan., vt, 10. Or. poursuit-il, « la croix de Jésus-Christ est bien un autre mémorial, puisqu'elle est le glorieux trophée de la plus insigne victoire qui fût jamais. Quand Jésus-Christ a parlé de la croix, en disant qu'il la faut porter, Matlh., xvi, 24, il renferme sous ce nom toutes les pratiques de la pénitence chrétienne, c'est-à-dire de toute la vie du chrétien, puisque la vie chrétienne n'est qu'une continuelle pénitence. Quand saint Paul dit qu'il ne veut se glorifier que dans la croix de Jésus-Christ, Gai., vt, 14, il a aussi compris sous ce nom toutes les merveilles du Sauveur, dont la croix est l'abrégé mystérieux. A la vue de tant de merveilles ramassées dans le sacré symbole de la croix, tous les sentiments de piété et de foi se réveillent : on est attendri, on est humilié, et ces sentiments de tendresse et de soumission portent naturellement à en donner toutes les marques à la vue de ce sacré mémorial : ou le baise par amour et par tendresse; on se prosterne devant par une humble reconnaissance de la majesté du Sauveur, dont la gloire étoit attachée à sa croix. » *Ibid.,* p. 277-278.

A ces motifs qui sont de raison naturelle et théologique, peuvent s'ajouter des analogies diverses empruntées à la sainle Écriture. Nous ne nous y arrêterons pas. On peut même trouver dans les Écritures un fondement réel au culte de la croix. Car suivant saint Paul, Phil., U, 8, parce que Jésus-Christ s'est rendu obéissant jusqu'à la mort sur une croix, Dieu veut que tout genou fléchisse au nom de Jésus-Christ. Or quelle différence y a-t-il entre fléchir le genou à ce nom sacré, ou le fléchir à la vue du signe de la mort du Sauveur? Si le premier est un acte de religion, parce qu'il se rapporte à Jésus-Christ, l'autre ne saurait être un acte de superstition. puisqu'il se rapporte au Sauveur tout aussi bien.

3° Pour toutes ces raisons, le culte de la croix est aussi ancien que la religion même du divin crucifié. S'il n'a pu se produire en public avant la pacification de l'Eglise par Constantin, il est faux de prétendre avec les protestants, qu'il n'y a aucun vestige de ce culte dans les trois premiers siècles.

1. Nous avons d'abord, contre une telle assertion, le témoignage indirect et involontaire des ennemis du christianisme. A la fin du n· siècle ou au commencement du ni·, nous entendons les païens reprocher aux chrétiens le culte qu'ils rendaient à la croix. Ils constataient par là un fait très réel, mais ils le dénaturaient pour perdre les chrétiens. Aussi les dénégations que leur opposent les apologistes, et notamment Tertullien, *Apologet.,* xvi, *P. L.,* t. I, col. 365 sq., et Minutius Félix, *Octavius,* ix-xn, *P. L.,* t. ni, col. 260 sq., portent-elles sur les interprétations calomnieuses et idolâtriques données à leur culte, mais non sur ce culte lui-même que la prudence leur commandait de ne pas trop dêcouvrirà cette heure. Plus tard, Julien TApostât reprendra pour son compte ces calomnies, et saint Cyrille d'Alexandrie lui fera la même réponse que Tertullien.

2. Les témoignages directs ne manquent pas, même pour celte période primitive. Il faut retenir : a) le mot de Tertullien qui, dés le commencement du ni· siècle, appelle les chrétiens les dévots de la croix, *crucis religiosi, Apologet.,* xvt, *P. L.,* 1.1, col. 365-366 ; — *b)* l'affirmation des faits contenue dans les exemples de vénération de la croix. On les recueille, pour les temps de persécution, dans les actes des martyrs. Sur le théâtre de leur supplice, une croix encadrée de rayons lumineux se montra de l'Orient à saint Théodote et aux sept vierges. A celle apparition, la joie vint se mêler à leur crainte, et, fléchissant les genoux, ils adorèrent dans la direction ou la croix se faisait voir : *Genibus /levis, adoraverunt versus locum unde crux apparebat.* Martigny, *loc. cit.,* p. 218. Cf. Ruinart, édit. Veron, p. 302. Celte affirmation du fait se retrouve dans l'usage si antique du signe de la croix, lequel est encore une manière de vénérer l'instrument de notre salut. Or les anciens Pères attestent que ce signe, dont les premiers chrétiens éprouvèrent plus d'une Ibis la merveilleuse puissance, est d'origine apostolique. « A toutes nos actions, dit Tertullien, lorsque nous entrons ou sortons, lorsque nous prenons nos habits, que nous allons au bain, à table, au lit, que nous prenons une chaise ou une lumière, nous formons la *croix* sur notre front. Ces sortes de pratiques ne sont point commandées pat une loi formelle de l'Ecriture; mais la tradition les enseigne, la coutume les confirme, et la foi les observe. *De corona militis,* c. Ht, tv, *P. L.,* t. u, col. 80. Les plus anciens actes des martyrs témoignent que, devant les tribunaux, l'on accusait et l'on condamnait les chrétiens à cause de l'usage qu'ils avaient lait du signe de la croix. Au moment de mourir, saint Théodote et les sept vierges, saisis de frayeur, se munirent du signe de la croix pour fortifier leur âme : *perterriti, crucis signum suæ quisque fronti impressit;* — c) le témoignage des représentations matérielles de la croix par la peinture, la sculpture ou la gravure d'objets portatifs. De bonne heure les chrétiens aimèrent, pour exciter leur piété, à se faire des représentations de la croix. Ils les firent d'abord sur des objets peu volumineux de leur nature, tels que reliquaires, bijoux, lampes, etc., parce qu'ils étaient plus faciles â cacher, à soustraire aux recherches et aux profanations des païens. Pour cette raison de prudence, ces images furent primitivement dissimulées sous diverses formes de monogrammes. Voir Marligny, *op. cit.,* v» *Monogramme du Christ,* p. 476 sq. Mamachi, ni, 47, rapporte, sans toutefois produire ses preuves, que, sous Septime Sévère déjà, de riches chrétiens portaient des anneaux ornés du monogramme du Christ et de la croix. Il y a d'antiques pierres annulaires où la croix se trouve gravée, et le style de plusieurs porte à fifaire remonter au delà de Constantin. On fit même des monogrammes isolés et portatifs, comme nos croix et médailles. D'un autre côté, les actes du H· concile d. Nicée, Act. IV, Mansi, *Concil.,* t. xin, col. 89, et l'historien Nicéphore nous apprennent que le martyr Procope, massacré sous Dioclétien, s'était fait exécuter par un orfèvre de Scylhopolis une croix moitié or et moiti· argent, qu'il portait suspendue au cou. On cite un fai: analogue du soldat chrétien Oreste, qui vécut sous fi même empereur. *Acta,* dans Surius, 13 décembre. Cf. Martigny, *op. cit.,* p. 213-214. M. H. Marucchi écrit de son côté : « Il est à croire cependant que, pour leur dévotion privée, les chrétiens se servaient de croix et même de crucifix, comme semble l'indiquer le crucifix blasméphatoire trouvé au Palatin, » dans la partie I: palais contemporaine de Septime Sévère. *Élémentsd'*

chéologie ehre'lienne. I. *Notions générales,* Rome, Paris. 1900, p. 312, cf. p. 39; — *d)* le témoignage même des monuments proprement dits. Sans doute, il dut paraître assez difficile de produire comme un objet du culte nouveau l'instrument qui servait au supplice des criminels. Nous trouvons néanmoins, pendant les trois premiers siècles, plusieurs signes qui attestent certainement, quoique d une maniéré voilée, la foi et la vénération des chrétiens primitifs pour la croix. On sait que les premiers chrétiens employaient des signes idéographiques ou des symboles pour exprimer en abrégé leur pensée. L'un des plus antiques fut l'ancre, forme cachée de la croix, qui avait l'avantage de représenter tout à la fois et la croix du Sauveur el les espérances qu'elle autorise. M. Marucchi constate que l'ancre se trouve dans les parties les plus anciennes des catacombes romaines, soit gravée sur les pierres sépulcrales, soit peinte sur les couvercles de monuments qu'on peut faire remonter jusqu'au premier siècle. On la retrouve plus rarement après le in· siècle. Voir *Ancre,* dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie* de dom Cabrol, t. i, col. 1999-2031. Le *trident,* qui offre bien quelque analogie avec la croix, est un peu moins ancien que l'ancre. Il fut aussi employé pour symboliser l'instrument du salut, et on l'a trouvé vers la fin avec Γi/ϋ-j; ou le poisson symbolique attaché. La lettre grecque T, *crux. commissa,* fut aussi employée au même usage, et, au ni· siècle, Clément d'Alexandrie appelle cette lettre, le symbole du Seigneur : τοὑ κυριακοὑ σημείου τὑπον. *Strom.,* νι, Tl, *P. G.,* t. ix, col. 305. La croix fut encore symbolisée par le monogramme du Christ. La forme la plus ancienne est celle de la lettre X. initiale du nom sacré Χριστό , ou bien celle des deux lettres I et X, initiales des noms 'Ιησοὑ Χριστό , ainsi groupées Ces deux formes se rencontrent sur les monuments funéraires de l'époque des persécutions, el aussi la forme X appelée *crux decussata,* bien qu'on l'ait contesté. Cf. H. Marucchi. dans *Dictionnaire de la Bible,* v» *Croix,* Paris, 1897, t. il, col. 1131; *Éléments d'archéologie chrétienne,* Rome, Paris, '1900. . 164-165; Marligny, *op. cit.,* p. 214, 476 sq.

C'est à partir du commencement du tv» siècle que le culte de la croix devient déplus en plus public. Cela se conçoit facilement si l'on pense que la victoire, qui assura l'empire à Constantin, fut attribuée à la glorieuse apparition d'une croix avec l'inscription : τοὑτω νὶκα. Eusébe, *l'ita Constantini,* 1. 1, c. xxvin sq., *P. G.,* t. xx. col. 913 sq. Voici d'abord que les empereurs convertis vont faire disparailre le supplice légal de la croix. Constantin l'abolira formellement par un décret souverain. Car, rapporte Sozomène, il eut toujours la croix en grande vénération, et à cause des victoires qu'il avait, par sa protection, remportées sur ses ennemis, et à cause du signequi lui était divinement apparu. A la fin. il décida «le supprimer par une loi le supplice de la croix, jadis en usage chez les Romains : Πάνυ γάρ πολὑ σέδα εἰχε τοὑ θεὶου σταυροὑ... Ἀμέλει τοι πρότερον νενομισμένην 'Ρωμαίοι την τοὑ σταυροὑ τιμωοίαν, νόμω ἀνεῖλε τὴ /ρήσεω των δικαστηρὶων. *H. E.,* I. I, . vm, *P. G.,* t. I.XVH, col. 881. Cf. *Codex theod.,* IX, v, 18. Bientôt le monogramme sj? vient remplacer le signe du dragon sur le labarum de Constantin, et cet impérial exemple ne manqua point de rendre de plus en plus fréquent l'usage de ce monogramme. Constantin ne tarda plus lui même à le faire graver sur les boucliers, les casques et les cuirasses de ses soldats, comme aussi sur la monnaie publique et sur le diadème impérial. Cf. Juste Lipse, *De cruce,* I. Ill, c. XV-xvi. Vers la lin du IV· siècle, la forme du monogramme adoptée pour le labarum tend à disparaître. Elledevient peu à peu et même ΓX tombe à son tour et ne laisse plus que les éléments composant la croix dite *n.onogrammalique* On trouve aussi la croix gammée ft. *crux gammala,* qui a été de toutes les époques, et celte autre forme A I CO. Enlin. au début du v· siècle, le P disparaît lui aussi. Ainsi l'on voit bientôt se substituer au monogramme la croix latine "j" ou la croix grecque *crux immissa;* et ces deux formes, latine et grecque, sont indifféremment reproduites en Orient comme en Occident.

En assignant le coalmen cernent du v· siècle comme l'époque où la croix proprement dite commence de passer dans l'usage habituel et publie du culte, il importe de ne pas se montrer trop absolu. Il se peut que la croix ait paru antérieurement dans certaines régions où le christianisme fut libéré plus tôt qu'à Rome, lie Rossi l'a fait remarquer pour l'Afrique, et pour Carthage en particulier. M. Marucchi écrit lui aussi dans le même sens : « C'est sur les monnaies des anciens rois du Bosphore qu'on trouve, pour la première fois, le signe de la croix, un siècle avant Constantin. *Elements d'archéologie chrétienne,* p.27. D'un autre côt . saint Zenon, évéque de Vérone en 362, déclare qu'il plaça mie croix, en forme de Tau. sur le laite d'une basilique par lui bâtie : *in modum tau litleræ prominens lignum.* Vers la fin du tv siècle, le poète aquitain Endéléchius fait dire à un berger chrétien que le moyen le plus sùr de préserver les animaux de la peste, c'est de placer entre leurs cornes *la croix du Dieu qui est, dans les grandes cilles, l'objet d'un idle exclusif :*

> Signum, quod perhibent esse crucis Dei.
> Magnis qui colitur solus in urbibus.

Martigny, *op. cil.,* p. 214; Collombet, *Histoire des lettres latines aux /v· et v» siècles,* p. 44. Voir t. 1. col. 2013-2014.

Quoi qu'il en soit, jusqu'alors la croix est nue, sans l'image du crucifié, mais on l'orne de palmes et de pierres précieuses : c'est la croix *gemmée* ou *fleurie.* «A cette époque (v· siècle), écrit M. Marucchi. on commence à trouver la croix nettement dessinée : elle se rencontre dans tous les cimetières, à la surface du sol. peinte, sculptée, gravée, souvent ornée de fleurs et de pierreries, *crux gemmata. » Op. cil.,* p. 96. Dans les cryptes de Lucine, on voit deux colombes qui regardent un petit arbre : c'est une image « des âmes délivrées des liens du corps et sauvées par la vertu de la croix. » dit encore M. Marucchi. « Au reste, une scène analogue se retrouve dans un arcosole du cimetière de saint Calixte, ou la croix, formée par des fleurs, est dissimulée encore, mais plus facilement reconnaissable. Enfin la même pensée se manifestera clairement au v* siècle, quand on représentera la croix portant une colombe sur chaque bras, comme on en peut voir plusieurs exemples sur les sarcophages du musée de Latran. » *Ibid.,* p. 277-278. Du v« siècle, l'on trouvera une ou deux représentations du Christ en croix. C'est au vt» siècle que le crucifix commence à paraître plus fréquent. Tout d'abord le Christ esl gravé en creux, puis sculpté en relief. On le représente aussi vivant et velu. C'est ainsi que sur les fioles du trésor de Monza, rapportées de Rome par le prêtre Jean, « la croix est représentée, mais Notre.-Seigneur, au lieu d'avoir les pieds et les mains cloués, étend les bras comme une orante. » H. Marucchi, *op. cil.,* p. 99. Peu â peu. il apparaît triomphant sur la croix comme sur le trophée de sa victoire. Toutefois, à partir du xm· siècle, l'usage prévaut de le représenter à l'état de victime expiatoire pour le genre humain, nu, souffrant et mourant. Cf.

Marligny, *op. cit.,* v» *Crucifix,,* p. 225 sq.; II. Marucchi, dans le *Dictionnaire de la Bible,* v" *Croix, loc. cit.* : R. P. J. Iloppenot, *Le crucifix dans l'histoire, dans l'art,dans l'âmedes sainlsel dans notre vie,* Lille, 1902.

5° Après cela, on s'explique comment le culte de la croix prit, dés le temps de Constantin, un tel développement que les fidèles retraçaient partout le signe de la croix. Saint .lean Chrysostome déclare que, de son temps, l'effigie de la croix était adorée et employée par les fidèles comme ornement, comme remède, comme protection. Les rois, dit-il, déposant leurs diadèmes, prennent la croix, symbole de la mort du Sauveur. Sur la pourpre, la croix; dans les prières, la croix; sur la table sacrée, la croix; dans tout l'univers, la croix; la croix brille plus que le soleil : *Nihil enim imperatoriam coronam sic exornat, ut crux universo mundo pretiosior; et quod omnes olim exhorrescebant, ejus nunc figura ita certat ini exquiritur ab omnibus, ut ubique reperialur, apud principes el subditos, apud mulieres et viros, apud virgines et nuptas, apud servos et liberos. Nam illud omnes signum frequenter imprimunt, in membrorum nobiliori parte; el in fronte ceu in columna figuratum quotidie circumferunt. Hoc in sacra mensa, hoc in sacerdotum ordinationibus, hoc rursum eum corpore Christi in mystica cuma refulget. Hoc ubique celebratum videre est, m domibus, in foro, in desertis, in viis, in montibus, in saltibus, in collibus, in mari, in navibus, in insulis, in lectis, in vestimentis, in armis, in thalamis, in conviviis, in vasis argenteis el aureis, in margaritis, in parietum picturis, in corporibus brutorum male affectis, in corporibus a dxmone obsessis, in bellis, in pace, in diebus, in noctibus, in choreis tripudantium, iu sodalitiis sese macerantium ; adeo certalim donum hoc mirabile, ejusque ineffabilem gratiam omnes perquirunt. Nemo pudore afficitur vel erubescit, dum cogitat hoc maledictu: mortis symbolum esse; sed illo omnes magis exornamur quam coronis, diadematibus, et mille margaritarum monilibus : ita non modo* non *aversamur crucem, sed etiam amabilis illa desiderabilisque omnibus est : ubique illa fulget, in parietibus domorum, in lectis, in libris, in urbibus, in vicis, in incultis, in cultis locis. Homil. Quod Christus sit Deus,* n. 9, *G.,* t. xi.vm, coi. 826.

Saint Asterius. évêque d'Amasée, faisant l'éloge de sainte Euphémie, dit expressément que l'adoration de la croix était prescrite aux chrétiens par une loi. Pendant qu'elle (Euphémie) prie, un signe apparait sur sa tôle que, par une *prescription légale,* les chrétiens adorent et tracent sur leurs personnes : *signum quod ex PR.usentprit i.k g is chrisliani adorant, et inscribunt sibi.* Marligny, *op. cil.,* p. 218. Pour le v* siècle, Théodore! observe que les Grecs, et les Romains, et les Barbares, confessent la divinité du crucifié et vénèrent le signe de la croix : "Ελληνε , και 'Ρωμαιοι, και Βάρβαροι τον εσταυρωμένου Οεολογοΰντε , και τού σταυρού το σημ-ΐον γεραίροντε . *Graecarum affectionum curatio,* orat, vi, *De providentia Dei, P. G.,* t. ι,χχχιιι. col. 989. Et Sedulius, dont on pourrait citer nombre d autres témoignages, écrit au l. V de ses poésies :

> Nove quis ignoret speciem crucis esse colendam.
> Quæ Dominum portavit, ovans ratione potenti.

Carmen paschale, l. V, vs. 188-189, *P. L.,* t. xix, coi. 724.

Aussi devint-il bientôt nécessaire de porter des lois pour interdire toute représentation de la croix en des lieux ou des positions peu convenables. Ainsi une loi de Théodose et de Valentinien III défendit de peindre, graver ou sculpter la croix sur le pavé des temples, afin que ce signe sacré ne fût pas exposé à être foulé aux pieds des fidèles : *Cum sit nobis cura diligens per omnia superni numinis religionem tueri : signum Salvatoris Christi nemini licere vel in solo, vel in silice, vel in marmoribus humi positis insculpere vel pingere : sed quodcumque reperilur tolli, gravissima pania mulctando eo, qui contrarium statutis nostris tentaveril, specialiter imperamus. Codex Justinianus,* l. I, lit. vm. Le concile *in Trulla,* tenu en 692, renouvela celte disposition, en ajoutant la peine d'excommunication contre les transgresseurs : « Les ligures de la croix, décide-t-il, que quelques-uns retracent sur le sol ou sur le pavé, nous ordonnons absolumenlqu'elles soient effacées, de peur que les pieds des passants ne profanent le trophée de notre victoire. Ceux donc qui. à l'avenir, se permettraient de représenter le signe de la croix sur le sol, nous décrétons qu'ils doivent être retranchés (excommuniés). » Can. 73, dans Labbe, I. vu, p. 1176.

Il faut même invoquer en faveur de notre thèse ce fait qu'en général les iconoclastes, Léon l'Isaurien. Constantin IV Copronyme. Li on IV, Nicéphore. Michel II Balbus, Théophile, tinrent absolument à faire briller la croix sur leurs monnaies. Bien mieux, l'historien Nicéphore va jusqu'à prétendre que des iconoclastes poussèrent le culte de la croix jusqu'à une véritable idolâtrie, adorant la croix matérielle, sans diriger leur intention vers le Dieu crucifié : il mentionne notamment les sla urolà 1res. secte d'Arméniens dénommée aussi *Chazingarii,* de *Chazus,* croix. *H. E.,* I. XV111, c. i.iv.

6" Une preuve très ancienne et toujours actuelle du culte traditionnel rendu à la croix se remarque dans la liturgie. Les fêles de l'invention el de l'Exallalion de la sainte croix vont aussi à rendre un véritable culte religieux aux images de la croix. La solennité de *Paraseeve* est tout entière consacrée au culte des images de la croix. « On ne pouvoit, écrit Bossuet, choisir un jour plus propre à lui (la croix) rendre ces honneurs que celui du vendredi-saint : tout l'appareil de ce jour-là ne tend qu a faire sentir aux fidèles les merveilles de la mort de Jésus-Christ; l'Eglise les ramasse toutes en montrant la croix, où. comme dans un langage abrégé, elle nous dit tout ce que le Sauveur a fait pour nous; on les voit tonies dans ce seul signal, et comme d'un coup d'oeil cl. de même que ce sacré caractère nous dit, comme de la part de Jésus-Christ, tout ce qu'il a fait pour nous, nous lui disons, de notre côté, par les actes simples du prosterm-menl el du saint baiser, tout ce que nous sentons pour lui : des volumes entiers ne rempliroient pas ce qui est exprimé par ces deux signes : par celui de la croix, qui nous dit tout ce que nous devons à notre Sauveur, et par celui de nos soumissions qui expriment au dehors tout ce que nous sentons pour lui. » *Lettre sur l'adoration de la croix, Œuvres complètes,* t. xvn, p. 278. Ajoutons encore l'usage du signe de la croix dans les fonctions liturgiques. Au saint sacrifice de la messe, dans l'administration des sacrements, dans les bénédictions, dans tout le culte extérieur, l'Église ne cesse de répéter le signe de la croix, pour marquer qu'aucune cérémonie ne peut produire son effet qu'en vertu du divin sacrifice accompli sur la croix.

7" C'est ainsi que le culte de la croix passa peu à peu de l'ordre des faits dans la prédication et l'enseignement de l'Église.

I. Saint Jean Chrysostome célèbre la croix avec enthousiasme et lyrisme dans son homélie *De cruce et latrone,* tout entière à citer ici. La croix, s'écrie-t-il, autrefois était le nom de la condamnation et du supplice, aujourd'hui elle est une chose vénérable et désirable. La croix auparavant était un objet de déshonneur et de peine; maintenant elle est une occasion de gloire et d'honneur. Ὁ σταυρό πρότερον καταδίκη; ονομα καί τιμωρία ήν, ·,ΰν δε πράγμα γε'γονε τίμιον και ποθεινόν ὁ σταυρό πρό ερον αισχύνη ήν και κολά-

σεω: ὑπόΘεσι, ·<0ν 5ε γίγονε δόξη χαι τιμή ἀφορμή. *Homil.*, II, *de cruce el latrone,* n. 1, *P. G.,* t. xt.tx, coi. 407. De son côté, sa.int Léon le Grand dit que la croix esl le signe du salut que doivent adorer tous les royaumes de la terre *: Signum salutis, adorandum regnis omnibus, inferebat. Serm.,* vin, *de passione Domini,* c. vt, *P. L.,* t. i.tv, col. 340. Le diacre Rusticus constate que tous adorent la croix : *El adoramus omnes crucem. Disputatio contra acephalos, P. L.,* t. i.xvn, coi. 1126. Et à partir de cette époque, il n'est guère de Père ou d'écrivain ecclésiastique dont on ne puisse apporter le témoignage.

2. De la prédication, le culte de la croix est passé dans l'enseignement authentique de l'Eglise. — a) La vraie croix est une relique insigne entre toutes. Aussi toutes les décisions doctrinales de l'Eglise concernant le culte des reliques sont autant de principes généraux dont il peut être fait application particulière et très légitime au culte de la vraie croix. Voir Reliques. Cf. Denzinger, *Enchiridion,* n. 245. 365. 573, 861, 866. La croix, nous l'avons vu, doit être aussi considérée comme image ou comme symbole. A cet égard, tous les décrets généraux de l'Eglise, concernant les images, peuvent s'appliquer aussi bien el plus encore à ce signe auguste de notre salut qu'à toutes les saintes images. Voir Images. Cf. Denzinger, *op. cil.,* n. 243-245, 247, 273,573, 861, 866, 872, 873, 1824. — *b)* Il est des décisions authentiques qui concernent expressément et spécialement le culte de la croix. Il convient de les rapporter, puisqu'elles constituent la théologie de notre question. — *a.* Le concile de Constantinople, dit *in 'I rullo,* tenu en 692. n'a pas, sans doute, été confirmé parle pape Sergius, mais les Grecs l'ont toujours regardé comme un concile général : ses canons ont toujours formé un corps de discipline pour les Eglises d'Orient. <>r, le canon 73 ordonne la vénération pour le signe, salutaire de la croix : *Cum crux nobis vivifica salutare ostenderit; nos omne studium adhibere oportet, ut ei, per quam ab antiquo lapsu salvati sumus, eum quem par est honorem habeamus; unde et mente, et sermone, et sensu adorationem ei tribuentes.* Labbe, t. vr, p. 1176. — *b.* Au vni' siècle, le VIIe concile œcuménique, assemblé à Nicée, proclama la doctrine catholique contre les iconoclastes, el porta le décret suivant : *Delinimus in omni certitudine ac diligentia, sti'ur figfiiam i'itt:iios.E ai: vivific.e cnucts, ita venerabiles ac sanctas imagines proponendas, tam quæ de coloribus et tessellis quam quæ ex alia materia congruenter iu sanctis Dei ecclesiis, el sacris* rasis *et vestibus, et in parietibus ac tabulis, domibus el siis... ita ut istis stcuri figur.e phetios.h ac vivu icæ cnucts, et sanctis Euangeliis, et reliquis sacris monumentis, incensorum et luminum oblatio ad harum honorem efficiendum exhibeatur, quemadmodum et antiquis pise consuetudinis erat.* Denzinger, *op. cit.,* n. 243-244. Il faut, sans aucun doute, rendre de véritables honneurs religieux à l'image de la précieuse et vivifiante croix, comme aux saints Evangiles; mais il faut tout aussi bien les rendre aux saintes images; que ces images ou ces croix soient peintes ou en mosaïques, qu'elles soient dessinées ou gravées, produites de quelque manière que ce soit, si elles sont convenables, peu importe. Le concile va donc jusqu'à prononcer l'anathème contre ceux qui rejetteraient l Evangile, *ou la croix,* ou les saintes images : *Eos ergo qui audent... secundum scelestos hæretieos ecclesiasticas traditiones spernere et... projicere aliquid ex his quæ sunt Ecclesiæ deputata sive Evangelium, sire itGVnAM cntiris, sive imaginalem picturam..., si quidem episcopi aut clerici luerint, deponi prtecipinius; monachos autem vel laicos a communione segregari.* Denzinger, n. 245. — c. Le VIII" concile œcuménique, réuni à Constantinople en 869. promulgue à nouveau la même doctrine, déclarant qu'il faut honorer de nœme manière, et l image de Noire-Seigneur, et le lin< .. - saints Evangiles, et l'image de la croix : *iconæ /« vorentur et adorentur æque ut sanctorum sacer E· '-getiorum liber atque* ï'17>t;s *l'RETIOSÆ CEI cis.* D nzinger, n. 275. Voir col. 1296-1299. — *d.* Panni les erreurs que Henoil XII reprocheel condamne chez les Arméniens, se trouve mentionnée celle qu'ils n'acceptent pas plus l'usage des crucifix que celui des images des saints : 74. *Quod apud Armenos majoris Armenite non sit imago CRUCIFIXI, nec aliæ imagines tenentur sanctorum.* Denzinger, n. 1824. Voir l. n, col. 699. 704. — *e.* Le concile de Trente ordonne, lui aussi, contrairement aux prétentions de la Réforme, qu'il faut conserver, surtout dans les églises, les images du Christ, et, par conséquent, les crucilix et la croix. Et il convient, ajoute-t-il, de leur rendre de légitimes honneurs et une religieuse vénération. *Imagines porro Christi... in templis praesertim habendas et relinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam.* Denzinger, n. 861. — *f'.* De ces documents, il s'ensuit qu'il est de foi qu'un culte religieux est dû à la croix, en tant quelle est pour nous l'image ou le symbole de Jésus crucilié. Cette conclusion s'applique aussi bien à la vraie croix qu'à ses diverses images. *Dicendum est ergo,* écrit Suarez, *usum crucis per modum imaginis Christi crucifixi, quam catholica Ecclesia temper tenuit, honestum et religiosum esse. Hæc veritas de fide esl, definita in VI synodo,* can. 73; *VII synodo,* act. vu; *VIII synodo,* can. 3. Suarez, *De incarnatione,* disp. LVI, sect, il, n. 2, *Opera omnia,* Paris, 1866, t. xvill, p. 664.

8" Après ces définitions, la jurisprudence comme la pratique universelle de l'Église sont venues apporter au culte de la croix une singulière confirmation.

1. Dans son rituel, l'Eglise a introduit des formules authentiques de bénédictions pour les croix et les crucilix. Cf. *Biluale romanum, Benedictio novæ crucis. Benedictio imaginum D.* A'. *J. C.* Au concile de Trente, elie a décidé que l'exposition de croix comme de statues nouvelles, dans les lieux destinés au culte, dépend de l'autorisation de l'ordinaire. Sess. XXV, decret. *De imaginibus.* Les croix, nouvellement plantées, sont inaugurées solennellement avec les formules rituelles. D'autre part. l'Eglise a réglé la confection des croix à indulgencier pour la bonne mort, et elle a lixé les conditions auxquelles les indulgences peuvent être attachées à ces croix. Cf. Beringer, *Les indulgences, leur nature el leur usage,* trad. Abt el Feyerstein, 2e édit., Paris, 1893, t. t, p. 337, 345, 348, 353; t. u, appendice n, p. 26-28.

2. Par ailleurs, l'usage liturgique de la croix est devenu d'une fréquence habituelle dans les églises et hors des églises. Même d'autres usages non liturgiques se sont introduits avec l'approbation, l'encouragement et les bénédictions de l'Église. C'est ainsi, par exemple, que la croix sert comme ornement d'autel et de tabernacle, comme châsse d'une parcelle de la vraie croix, comme ornement du ciboire des malades. Nous la revoyons sur les autels portatifs, sur la pierre d'autel placée au dessus des reliques, aux murailles de l'église, dans le chœur, par dessus le lutrin, sur l'autel, la crédence, la chaire, les sarcophages, le suaire des catafalques, les catafalques. On la retrouve toujours dans la sacristie, sur les ornements sacerdotaux, le linge employé à la messe, les vases sacrés, les bannières, les hampes de bannières. Elle sert comme croix de procession, de station, de convois, de chapelle. Il y a la croix archiépiscopale, la croix du cardinal légat, la croix patriarcale avec doubles bras, la croix papale à triples bras. On aperçoit la croix comme ornement du sommet des coupoles, des tours, des flèches, des églises, des couvents, des institutions charitables et d'enseigne-

ment, des portes d'églises, de couvents ou d'institutions. On la rencontre dans les cimetières, sur les tombes, les chapelles funéraires, sur des places de mission ou d'exercices populaires, auprès de sources visitées comme but de pèlerinage, sur les chemins, les places des villes, sur des rochers, des cavernes, des précipices, des chutes d'eaux, des collines, avec ou sans chapelle. On pose des croix comme ex-voto en souvenir de maladies épidémiques, de la peste ou du choléra; à l'occasion d'une délivrance inespérée d'un danger mortel; aux lieux où sont morts subitement ou par accident certaines personnes; sur des champs de bataille; à la place d'anciennes églises, d'anciens couvents ou d'anciens cimetières; aux stations du chemin de la croix. On place la croix indulgenciée enlre les mains des mourants, sur la poitrine ou les mains croisées d'un défunt dans son cercueil. Nous voyons la croix aux mains et au cou du missionnaire, la croix pectorale des évéques et des abbés, la croix pectorale aussi des chanoines tilulaires et honoraires. La croix se remarquait sur le manteau des croisés, et elle a été retenue comme forme fondamentale du plan architectural des églises; cornu e ornementation des édifices publics, des maisons particulières, comme emblème sur les navires, les couronnes, le globe impérial, sur les usten-iles domestiques, les armes, les instruments, les livres et les habits, sur les monnaies et les écussons; comme bijoux pour hommes et pour dames. Elle s'emploie encore comme décoration pour les ordres de chevalerie et pour les ordres religieux; comme insigne pour le mérite civil et militaire; comme sort dans les épreuves par la croix ; comme signe représentant la signature sur des documents; comme signe héraldique, musical, etc.

9° A ces confirmatur d'ordre humain, bien que diversement surnaturel, l'on pourrait ajouter, en faveur du culte de la croix, des autorisations ou des encouragements d'ordre tout divin. Depuis l'apparition de la croix à Constantin, el les faits merveilleux qui ont accompagné ou suivi l'invention de la sainte croix, de vrais miracles se sont accomplis, soit par l'entremise des parcelles de la vraie croix, soit par l'emploi des images de la croix, bénites ou non bénites. Bellarmin mentionne diverses apparitions de la croix, notamment celle advenue sur le mont des Oliviers. Elle est attestée par une lettre de saint Cyrille de Jérusalem à l'empereur Constantin, en date du 7 mai 351. *De signo lucidæ crucis Hierosolymis viso, quod in cælis apparui/, D. H.,* t. xxxiii, col. 1165-1176. L'éditeur y a joint d'autres anciens récits du fait. *Ibid.,* col. 1175-1178. Bellarmin rapporte encore les apparitions de croix arrivées du temps de Julien l'Apostat et racontées par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.,* I, II, *in Julianum ;* celle advenue quand l'empereur Arcadius entreprit la guerre, par motif de foi, contre les Perses persécuteurs des chrétiens. Cf. Prosper, *De promissionibus divinis, part.* Ill, c. xxxtv. Bellarmin invoque ensuite le miracle de saint liilarion arrêtant l'invasion de la mer par trois croix tracées sur le rivage, ce dont témoigne aussi saint Jérôme. Le Vénérable Bède a consigné d'autres faits merveilleux arrivés en Angleterre. *Hist. Angl.,* l. III, c. n. Cf. Bellarmin, *Septima controversia generalis, De Ecclesia triumphante,*\. Il, *De reliquiis et imaginibus sanctorum,* c. xxvm, p. 263-265. Il serait facile d'allonger cette liste jusqu'à nos jours, et même d'y ajouter la mention des crucifix miraculeux. Mais nous n'avons pas à insister sur ce point. Il suffit de l'avoir indiqué et de rappeler que ces faits sont bien l'approbation indéniable et l'autorisation donnée par Dieu lui-méme au culte de la vraie croix et de ses images.

10° A la lumière de cette doctrine, et avec ces autorités, l'on peut apprécier sainement et sûrement les objections recueillies et propagées par tes protestants.

1. Honorer la croix, disent-ils, c'est une véritable impiété, analogue à celle que commettrait un fils, en vénérant le gibet auquel fut pendu son père, ou l'épée qui le transperça. — L'objection confond à dessein des situations de tout point différentes.'!! est bien évident que si le père du malheureux enfant était coupable, il ne saurait y avoir pour son fils aucune raison plausible d'honorer le gibet ou l'épée de justice : ils sont et demeurent des monuments de honte au regard du père coupable. Mais si l'homme est noblement tombé pour sa religion ou sa patrie, l'on conçoil que le gibet ou l'épée sont en réalité des monuments qui attestent le courage héroïque de la victime, et, à ce litre, ils méritent l'honneur et la vénération filiale. Or. si nous adorons la vraie croix et ses images, ce n'est pas certes pour l'ignominie el les souffrances qu'elle apporla au divin Agneau; mais, tout au contraire, comme nous l'avons expliqué, nous vénérons la croix, parce qu elle a été le monument de la vaillance et de la générosité du Sauveur, l'instrument de son exaltation, de sa victoire, de son triomphe et de sa gloire, l'instrument aussi de notre rédemption et de notre salut.

2. On l'accordera pour la vraie croix. Mais s'il faut aussi honorer, à cause d'elle, ses images, alors il conviendra pareillement de vénérer tous les sépulcres, tous les clous, tous les fouets, toutes les colonnes et toutes les crèches, à cause du sépulcre de Jésus-Christ, des clous du crucifiement, du fouet et de la colonne de la flagellation, à cause de la crèche de Bethléhem. S'il en est ainsi, nous devrons honorer la croix de hasard formée par deux nuages qui se croisent, ou par des pailles ou des brindilles : et tout cela devient ridicule. — Nous ne prétendons pas qu'un rapport ou qu'une ressemblance quelconque, purement matérielle, suffise à autoriser le culte de tout ce qui se présente en forme de croix. Mais nous demandons un rapport, une ressemblance formelle, intentionnelle, avec la croix du Christ. Ce n'est pas le cas des nuages ou des pailles fortuitement croisés. Semblablement, si des objets sont, par le fait, consacrés à des usages vulgaires, à d'autres usages que la représentation du Dieu crucifié, flagellé, enseveli, ils sont, par ce fait, inaptes â soutenir un rapport ou une ressemblance avec Jésus-Christ. Cependant si une crèche, par exemple, est dressée pour rappeler celle du Christ, elle mérite, sans aucun doute, honneur et vénération, et la croix tout aussi bien.

IV. Nature du culte religieux dû a la vraie croix et A SES REPRÉSENTATIONS. — A eet égard, nous devons envisager la vraie croix, en tant qu'elle est une relique insigne, consacrée par le contact du corps très saint de Jésus-Christ, et par le sang divin dont elle fut inondée. Nous devons aussi considérer la vraie croix et ses représentations, quelles qu'elles soient, en tant qu'elles sont pour nous autant d'images de Jésus crucifié. Que ces croix soient nues, qu'elles portent l'image du corps du Sauveur, peu importe. La croix simple et nue est tenue par les chrétiens comme un crucifix. Car, à raison du rapport intime el tout obvie que le sacrifice du Calvaire a créé entre la croix et Notre-Seigneur, celle-ci, même nue, demeure une réelle image du divin Sauveur attaché à l'instrument de son supplice et de sa victoire.

1" Observons, avant tout, que le culte en question est *tout relatif;* il ne s'arrête pas à la croix elle-même, mais il passe, se rapporte, se réfère tout entier au Dieu crucifié.

1. Evidemment, que la croix soit une relique ou un. image, ce n'est ni le bois, ni la pierre, ni le métal que nous honorons, ni l'assemblage des couleurs, ni l'objet peint, gravé ou sculpté. L'homme n'a pas à faire acte de soumission, à rendre hommage à des êtres inanimés. considérés comme tels et en eux-mêmes. Ce se-

rait là comme une profanation de la dignité humaine. Si donc nous rendons un culte à la croix, c'est parce que nous la considérons expressément comme une relique ou comme une image. Saint Thomas dit très bien à propos des images de Noire-Seigneur : *Imagini Chrisli in quantum est res quædam (puta lignum sculptum vel nictum), nulla reverentia exhibetur, quia reverentia nonnisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum in quantum est imago. Sum. theol.,* III», q. xxv, a. 3. Or, une relique, une image, comme telles, sont quelque chose d'essentiellement relatif. Elles ne sont telles que parce qu'il y a un ferme, un prototype, un original, dont c'est la relique, dont c'est l'image. C'est ainsi que la croix est essentiellement, à nos yeux, la relique ou l'image du Sauveur crucifié. Dans ces conditions, le culte de la croix ne peut qu'être formellement relatif. En la vénérant, c'est principalement celui dont elle est la relique ou l'image que notre hommage veut atteindre. Si nos actes extérieurs de culte ou d'adoration s'adressent immédiatement à la relique de la vraie croix ou aux représentations de la croix, cependant notre hommage intime et les actes intérieurs de notre soumission se portent tout entiers au Dieu crucifié pour notre salut.

2. C'est la doctrine promulguée à Nicée, au VIIe concile œcuménique. Il prescrit, sans doute, que l'on rende hommage à la vivifiante et précieuse croix, comme, du reste, à l'Evangile étaux autres monuments et objets sacrés. Mais il explique que l'honneur rendu à l'image passe au prototype; et celui qui adore l'image, adore la personne de celui qui s'y trouve dépeint : *Imaginis enim honor ad primitivum'transit, et qui adorat imaginem, adorat in ea depicti subsistentiam.* Denzinger. n. 2i4. Ainsi, quand nous vénérons la croix, c'est à Jésus crucifié que monte notre hommage.

Le VIIIe concile œcuménique a tenu le même langage. Il parle du culte rendu à la croix dans les mêmes termes que du culte rendu aux Evangiles etaux images; et, puisque tout cela se rapporte au terme principal, il déclare que ces images méritent honneur et vénération, quoique de façon dérivée : *Quia ad principalia ipsa referuntur, etiam derivative iconæ honorentur et adorentur seque ut sanctorum sacer Euangeliorum liber atque rrpus metio si: cnucts.* Denzinger, n. 273.

En face des calomnies protestantes, le concile de Trente a pareillement maintenu la doctrine traditionnelle des honneurs dus à toutes les images du Christ, et par conséquent, à la croix Mais il défend expressément d'y croire aucune divinité ou vertu pour laquelle on les doive révérer; il interdit de leur demander aucune grâce et de mettre en elles sa confiance, comme faisaient jadis les païens à l'égard de leurs idoles; il exige que tout l'honneur se rapporte à l'original que l'image, et dans le cas présent la croix, représente : *Non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendie, vel quod ab eis sil aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus quæ in idolis spem suam collocabant; sed quoniam honor, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa quæ illæ repræsenlanl ; ita ut per imagines quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus.* Denzinger, n. 861. Λ la vérité, bien loin de croire que quelque divinité ou quelque puissance cachée habite dans la croix, nous ne lui attribuons d'autre vertu que celle d'exciter en nous le souvenir du Sauveur immolé; en sorte que si nous baisons la croix ou fléchissons le genou devant elle, c'est le Christ que nous voulons adorer et que nous adorons.

3. Bossuet a expliqué magistralement ce point de la doctrine catholique : « Ou peut connaître, écrit-il, en quel esprit l'Église honore les images, par l'honneur qu'elle rend à la croix et au livre de l'Évangile. Tout momie voit bien que, devant la croix, elle adore *ce! qui a porté nos crimes sur le bois,* I Pet., n, 21; -t que si ses enfants inclinent la tête devant le livre <l- l'Évangile, s'ils se lèvent, par honneur, quand on le porte devant eux, et s'ils le baisent avec re-pect. tout cet honneur se termine à la vérité éternelle qui n us vest proposée. Il faut être peu équitable pour appeler idolâtrie ce mouvement religieux qui nous fait découvrir et baisser la léte devant l'image de la croix, en mémoire de celui qui a été crucifié pour l'amour de nous; et ce seroit être trop aveugle que de ne pas apercevoir l'extrême différence qu'il y a entre ceux qui se confioient aux idoles, par l'opinion qu'ils avoientque quelque divinité ou quelque vertu y étoit pour ainsi dire attachée, et ceux qui déclarent comme nous qu'ils ne veulent se servir des images que pour élever leur esprit au ciel, afin d'y honorer Jésus-Christ. » *Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse,* v. dans *Œuvres complètes,* édit. Lâchât, t. xni, p. 60 61.

4. Cette doctrine de la relativité du culte rendu à la croix a été la pensée comme la pratique constante de l'Eglise. Nous en donnerons, col. 2362, à propos de l'adoration de la croix, des témoignages formels empruntés aux premiers siècles.

2° *Le culte relatif rendu à la croix est-il de même ordre que le culte absolu rendu au Christ lui-même"* — Sur cette question assez subtile, il semble qu'il v ait dissension parmi les théologiens. Est-elle dans les choses? N'est-elle pas plutôt dans les mots? Nous l'allons voir.

1. Saint Thomas donne une solution toute simple et générale. Les images du Christ, et, par conséquent, la croix, ne méritent honneur que précisément parce qu'elles sont images. Il suit de là que le même culte est rendu à l'image du Christ et à sa personne : *Relinquitur ergo quod exhibeatur ei (imagini Chrisli) solum in quantum est imago,et sic sequitur quod eadem reverentia exhibetur imagini Chrisli et ipsi Christo Sum. theol.,* III», q. xxv, a. 3. Puis, faisant application à la croix, l'ange de l'École conclut très nettement : *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honor seu reverentia non debetur nisi rationali naturæ ; crealuræ autem insensibili non debetur honor vel reverentia, nisi ratione rationalis naturæ. Et hoc dupliciter : uno modo, in quantum repræseulat rationalem naturam ; alio modo, in quantum ci quocumque modo conjungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem ; secundo modo, ejus vestimentum. Utcumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem. Si ergo loquamur de ipsa cruce, in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda; uno scilicet modo, in quantum repræsenlat nobis figuram Christ extensi in ea; alio modo, ex contactu ad membri Christi, et ex hoc quod ejus sanguine est perfusa. I nde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione, latriæ. Et propter hoe etiam crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamurde effigie crucis Christi in quacumque alia materia (puta lapidis vel ligni, argenti vel auri), sic veneramur crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriæ, ut supra dictum est,* a. 4.

2. Bellarinin semble partir d'un principe tout opposé: le culte, rendu aux images, n'est pas le même que celui accordé aux originaux; il est d'ordre inférieur. Mais, par analogie, on peut, suivant les cas, l'appeler un culte d'adoration, d'hyperdulie ou de dulie *secundum quid.* En conséquence, le culte rendu à la croix n'est pas exactement le même que celui rendu à Notre-Seigneur crucifié. C'est, sans aucun doute, un culte relatif,ce n · -t

pas un culte d'adoration ou de latrie proprement dit. (»n ne peut lui donner ces noms que par analogie et très improprement. *Imaginibus Christi non debetur latria vere et simpliciter, sed cultus sine comparatione inferior, qui tamen reducitur ad lalriam ut imperfectum ad perfectum. De Ecclesiatriumphanle,* l. II. c. xxv, p. 248. Plus loin, liellarmin applique sa théorie â la vraie croix : *Ex his habemus etiam quid sit dicendum de vera cruce Domini, de clavis, spinis, aliisque reliquiis. Sunt enim hæc omnia honoranda minori cultu quam Christus... sed tamen tali qui analogice et reductive pertineat ad speciem cultus quo Christus colitur. Jbid.* La théorie de Bellarmin, reprise en partie par Franzelin et par Jungmann, trouvera son exposition complète et sa critique détaillée à propos du culte des images.

3. Pour ce qui regarde le culte de la croix, notons que le désaccord pourrait bien être simplement dans les mots et dans la manière de s'exprimer, plutôt que dans la doctrine elle-même, .lungmann l'avoue : *Quæslio hæc potins verbaet modum loquendi spectat quam ipsam rem. De Verbo incarnato,* n. 397, Ralisbonne, 1897, p. 3-48. Même, quand Bellarmin déclare, par exemple, qu'il y a une distance incommensurable entre le culte du Christ et celui de sa croix, *cultus sine comparatione inferior,* peut-être n'a-t-il voulu marquer rien autre chose que la différence entre le culte absolu de la personne divine et le culte relatif de la croix. A ce point de vue, les deux cultes sont irréductibles. et la dissension dont nous avons parlé s'évanouit.

Au surplus, remarquons qu'il ne s'agit pas. dans celte controverse, si controverse il y a, des actes du culte extérieur, sur lesquels tout le monde est d'accord, même dans l'expression. Mais il s'agit, en fait, des actes du culte intérieur. La question est de savoir si un même acte de culte intérieur atteint tout à la fois la croix et le Sauveur crncilié. ou si, dans l'analyse de l'acte d'adoration de la croix, il faut distinguer un acte d'adoration relative imparfaite, *secundum quid,* qui s'adresse à la croix, et un autre acte d'adoration parfaite, absolue, qui atteint le divin Sauveur.

Or. différents cas de psychologie cultuelle peuvent se présenter : *a*\ Ou bien la croix est simplement le signe qui éveille en nous la pensée du crucifié : à l'occasion de la croix et en sa présence, nous rendons nos hommages au Sauveur crucifié. Dans ce cas, il n'y a aucun culte même relatif rendu à la croix elle-même, mais un culte absolu du Sauveur immolé. — *b)* Ou bien la croix est, pour notre esprit, l'image sensible qui lui représente actuellement le divin crucifié. Alors, substituant, dans nos hommages extérieurs, l'image à son original. nous nous inclinons devant elle et lui témoignons nos sentiments de vénération. Dans ce cas. il peut se présenter que l'esprit considère directement le crucifié, en union pour ainsi dire avec la croix, sur laquelle et en laquelle il nous est représenté. C'est ce que fait l'Eglise, à la fonction du vendredi-saint, quand adorant la croix, elle s'écrie:

O crux, ave, spes unica,
Doc passionis tempore,
Auge piis justitiam
Reisque dona veniam.

Tout le monde en convient, même Franzelin; dans ces conditions, un seul el même acte d'adoration atteint directement le divin crucifié, et la croix, par rapport à lui et à cause de lui. Mais il peut aussi se faire que l'esprit s'arrête directement à la croix, pour des motifs diversement sacrés, et qu'il ne se porte qu'indirectement au divin crucifié. C'est le cas le plus ordinaire, dit Jungmann. Alors, prêlend-il, un acte de culte inférieur s'adresse immédiatement à la croix, uu autre acte de culte supérieur et parfait atteint indirectement le Sauveur. Que le cas ainsi décrit soit plus fréquent que le précédent dans la piété chrétienne, il peut être permis d'en douter. Qu'alors il y ait deux actes et deux cultes différents, d'aucuns en doutent aussi. Peut-être peut-on soutenir que si, dans le premier cas. notre pensée el notre intention descendent du crucifié à la croix, ici la pensée et l'intention montent de la croix au crucifié. Mais, dans un cas comme dans l'autre, quand la lumière de pensée et la direction d'intention ont fait leur œuvre, un même acte de culte incline et soumet la volonté devant la suprématie souveraine du Christ représenté par et dans sa croix. Ce culte unique est absolu, en tant qu'il atteint le Seigneur, relatif, en tant qu'il touche la croix.

4. Quoi qu'il en soit, au point de vue doctrinal, il importe surtout de retenir que, dans l'adoration de la croix, il s'agit d'un culte essentiellement relatif en ce qui regarde la croix elle-même, mais vraiment absolu en ce qui concerne le Christ représenté ou entrevu sur la croix.

3“ *Le culte rendu à la croix est-il el peut-il être appelé un culte de latrie relatif, respectif?* — Saint Thomas, nous l'avons vu, et à sa suite les scolastiques, l'affirment expressément : *utroque modo adoratur (crux vera) eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriæ. Sum. theol.,* Ill·, q. xxv. a. 4. Saint Thomas et les scolastiques connaissaient-ils le canon du concile de Nicée? Il se peut que non. Toujours est-il que le concile de Nicée déclare nettement qu'on peut baiser la croix, qu'on peut lui rendre une adoration d'honneur, *honorariam adorationem.* Mais il dit aussi qu'on ne peut rendre à la croix un véritable culte de latrie, qui appartient à la seule nature divine : *non tamen ad veram latriam, quæ secundum /idem est, quæque solam divinam naturam decet.* Denzinger, η. 244. Le concile établit donc une distinction entre la προσχύνησι ou l'adoration qui est permise à l'égard de la croix et la λατρεία qui ne doit être rendue qu'à Dieu seul. Voir Adoration, t. t, col. 435. A la question posée, il devient ainsi facile de répondre : il suffit simplement de fixer le sens précis attaché au mot latrie. — *a)* Si l'on admet que le mot λατρεία désigne exclusivement le culte absolu et suprême rendu au souverain mailre de toutes choses, il est clair que le culte de la croix ne saurait être appelé un culte de latrie. Tel est le sens accepté par le concile de Nicée : *Veram latriam... quæ solam divinam naturam decet. — b)* Si l'on admet que le mot λατρεία peut désigner et le culte absolu rendu à Dieu, et le culte relatif accordé à ses images à cause de lui et pour lui. l'on pourra conclure que le culte de la croix est un culte respectif de latrie. C'est la pensée évidente de saint Thomas, qui ne contredit pas en cela la doctrine du concile de Nicée. — c) Si, comme il convient, l'on tient compte de l'usage et de la tradition qui se sont maintenus jusqu'ici et qui sont la grande loi du langage théologique, il y aura lieu de s'abstenir des expressions, latrie respective, latrie relative. Car. par le fait, le mot latrie n'est pas communément employé, sauf par quelques théologiens, pour signifier un autre culte que l'hommage suprême et absolu que nous rendons à la divinité. — *d)* Aussi Bossuet écrit-il : « Saint Thomas attribue à la croix le culte de latrie, qui est le culte suprême, mais il s'explique en disant que c'est une latrie respective, qui dès là en elle-même n'est plus suprême, et ne le devient que parce qu'elle se rapporte à Jésus-Christ. Le fondement de ce saint docteur, c'est que le mouvement qui porte à l'image est le même que celui qui porte à l'original, et qu'on unit ensemble l'un â l'autre. Qui peut blâmer ce sens? Personne, sans doute. Si l'expression déplaît, il n'y a qu'à la laisser là, comme a fait le Père Petau. Car l'Église n'a pas adopté cette expression

de saint Thomas. Mais on seroit bien foible et bien vain, si on est étonné de choses qui ont un sens si raisonnable. En vérité, cela fait pitié, el quand on songe que ces chicanes sont poussées jusqu'à rompre l'unité, cela fait horreur. » *Lettre sur l'adoration de la croix,* dans *Œuvres complètes,* édit. Lâchât, Paris. '1875, t. xvn, p. 282.

4» *Le culte rendu à la croix est-il et peut-il être appelé «n culte d'adoration?* — 1.Au point de vue doctrinal, il faut, avant de répondre, bien fixer le sens attaché au mot adoration. — *a)* C'est la très juste observation préalable que Bossuet oppose à l'objection protestante : '‹ C'est une trop basse chicane, dit-il. de disputer des mots : en particulier, celui d'adorer a une si grande étendue, qu'il est ridicule de le condamner, sans en avoir auparavant déterminé tous les sens. On adore le roi. I Reg., xxiv, 9: on *adore l'escabeau des pieds* du Seigneur. Ps. xcvm, 5, c'est-à-dire l'arche; on *adore la poussière* que les pieds des saints ont foulée. et *les vestiges de leurs pas,* Is., xlix, 23; lx, 14; on se prosterne devant; on les *lèche,* pour ainsi dire; et *Jacobadora le sommet du bâton* de commandement de Joseph, comme saint Paul l'interprète. Heb., xi. 21. Voilà pour les expressions de l'Ecriture. En les suivant, les Pères ont dit qu'on adore la crèche, le sépulcre, la croix du Sauveur, les clous qui l'ont percé, les reliques des martyrs et les gouttes de leur sang, leurs images et les autres choses inanimées. Avant que de condamner ces expressions, il faut distribuer le terme d'adoration à chaque chose selon le sens qui lui convient; et c'est ce que fait l'Eglise en distinguant l'adoration souveraine d'avec l'inférieure, el la relative d'avec l'absolue, avec une précision que les adversaires eux-mêmes... sont obligés de reconnoitre. » *Lettre sur l'adoration de la croix, ibid.,* p. 281. — *b,* Si donc l'on entend par adoration le culte absolu et suprême rendu à Dieu seul, il est évident que les hommages ou respects dont nous entourons la croix, ne sont point hommages d'adoration. « Selon cette distinction, écrit encore Bossuet, l'on doit dire que Dieu seul e~t adorable, parce qu'il l'est avec une excellence qui ne peut convenir qu'à lui. On dit dans le même sens qu'il est seul digne de louange, seul aimable, seul immortel, seul sage, parce qu'encore que ses créatures participent en quelque façon à toutes ces choses, ce n'est qu'en lui, ce n'est que par lui, ce n'est que par rapport à lui. Il faut donc s'expliquer avant que de condamner et ne pas chicaner sur les mots. » *Ibid.,* p. 282. — *c)* Si l'on prête au mot une signification un peu plus générale, telle qu'il signifie sans doute le culte spécial rendu en dernière analyse à Dieu seul, mais aussi bien le culte absolu qui s'adresse à Dieu directement que le culte relatif qui va toujours à lui, mais indirectement, alors il sera vrai de dire que le culte de la croix est un culte d'adoralion. Ainsi pourra-t-on adorer tout ce qui est formellement une représentation de Dieu. — d) Si la signification du mot s'étend encore au point de désigner toutes les marques de respects, bien que de respects différents, rendus soit à Dieu ou à son Christ, soit à la Vierge et aux saints, soit aux saintes reliques et aux saintes images, alors encore et *a fortiori* pourra-t-on dire que les catholiques adorent la croix.

2. Au point de vue historique, il faut constater qu'un langage différent a été tenu aux diverses époques et dans les divers pays, suivant le sens particulier attaché au mot adoration. — *a)* Aux premiers siècles, les chrétiens ont souvent pris le mot dans son sens le plus restreint, l'appliquant au culte spécial dû à Dieu seul. C'est pourquoi, accusés de staurolàtrie, les fidèles nieront énergiquement et protesteront qu'ils n'adorent que Dieu. Cf. Minutius Félix, *Octavius,* c. tx. xn, et réponse, c. XXIX, *P. L.,* t. ni col. 260 sq.; Tertullien, *Apologet.,* xvt, *P. L.,* t. I, col. 363 sq.; *Ad nationes,* l. I, n. 12, *P. L.,* t. I, col. 577-578. — *b)* A partir du Vs siècle, et principalement en Orient, la significati -, du mot adoration s'est peu à peu étendue, tandis . : le sens de la λατρεια restait fixe. On disait alors ad - r les images des saints comme on disait adorer la cr x. Voir Auobation, t. I, col. 240. C'est ainsi que le concile de Nicée déclare qu'il faut rendre une adorati n d'honneur à la croix et à toutes les saintes im.i. - Denzinger, n. 273. Il est clair que le mot adorer r. ici que la signification générique de nos mots français : honorer, vénérer. En ce sens, le terme adoration a été employé et retenu longtemps par la plupart oes théologiens. — *c)* En Occident toutefois, la signification du terme ne se modifia ni si rapidement ni si généralement. De son côté, le concile de Trente, tout en maintenant la doctrine fondamentale acceptée dans l'Église d'Occident comme dans l'Église d'Orient. n'a pas repris le mot d'adoration pour qualifier le culte des images. Il parle de l'honneur, de la vénération qui leur est due. Aujourd'hui, dans le langage théologique commun, l'adoration désigne le culte absolu de Dieu, et le culte relatif de toul ce qui esl sa représentation directe, comme la croix, de tout ce qui est honor·· pour lui et à cause de lui.

Telle était, sur ce sujet, la mentalité de saint Ambroise quand il écrivait : *Invenit ergo titulum* i*Helena), regem adoravit, non lignum utique : quia hic gentilis est error et vanitas impiorum ; sed adoro · it illum qui pependit in ligno, scriptus in titulo, illum, inquam, qui sicut scarabeus clamavit ut persecutoribus suis peccata donaret. Orat, de obitu Theodosd, P. L.,* t. xvt, coi. 1401 sq. Contre l'abus fait de texte et d'autres semblables par les protestants, Bossuet élève celle protestation : « C'est ce qui fail l'explication du passage de saint Ambroise que vous alléguez, et le parfait dénoùment de tous les passages qui semblent contraires en celte matière. Ce grand docteur, en parlant de sainte Hélène, mère de Constantin, dit qu'ayant trouvé la vraie croix ou Jésus-Christ avoit été attaché, elle adora le roi, et non pas k bois; il a raison : personne n'adore le bois, sa figure est ce qui le rend digne de respect, non à cause de ce qu'il est, mais cause de ce qu'il rappelle à la mémoire. Le même saint Ambroise n'a pas laissé de dire ailleurs qu'on adore dans les rois la croix de Jésus-Christ, on adore donc la croix, et on ne l'adore pas, à divers égards. On l'adore, car c'est devant elle qu'on fait un acte extérieur d'adoration quand on ‘t prosterne. On ne l'adore pas, car l'intention et les mouvements intérieurs, qui sont le vrai culte, vont plus loin et se terminent à Jésus-Christ même. » *Lettre,* etc., p 282. Saint Jérôni·· nous dit pareillement que sainti Paule, « prosternée devant la croix, l'adorait, comme si elle avait vu le Seigneur suspendu : › *pr.strataqui ante crucem, quasi pendentem Dominum cerneret, adorabat. Epist ,* CVlll, *ad Eustochium,* n. 9, *P. L.,* t. xxti, coi. 883. Le diacre Rusticiis tient le même langage : *Et adoramus omnes crucem, Er peu IPSAM It.LUM cujus E>r crux. Disputatio contra acéphales, P. L.,* t lxvii, coi. 1126. Ainsi, quand, au ιν· siècle, Julien l'Apostat avait renouvelé contre les chrétiens le reproche de staurolàtrie, saint Cyrille répondait qu'en mourant sur la *croix,* Jésus-Christ a racheté, converti, sanctifié le monde. La croix nous en fait souvenir, ajoutait-il. Nous l'honorons donc parce qu'elle nous avertit que nous devons vivre pour celui qui est mort pour nous. Τούτων ἁπάντων ημά ει ἀνάμνησιν τό σωτήριον ἀπορέρει ξύλον, ἀναπειΟει τε προ τούτοι ἐννοεῖν δτι, κχόά φησιν ὁ Θεσπέσιο Παῦλο , εἰ υπέρ πάντων ἀπέΘανεν, ινα οἱ ζῶντε μηκέτι ἑαυτοι ζῶσιν, ἀλλα τῶ ὑπερ αὐτο',ν ἀποΘανόντι καὶ ἀναστάντι. *Cont. Julianum,* L VI, *P. G.,* t. lxxvi. col. 797.

d) A cette lumière, on peut juger la futilité d'une dernière objection des protestants. Que la croix soit véné-

r.-ible en raison de ce qu'elle représente, des souvenirs qu'elle réveille, des pensées qu elle inspire, soit. Mais de lui adresser la parole; de lui supposer du sentiment, de l'action, de la vertu, de la puissance; de rappeler qu'elle a entendu les dernières paroles de Jésus-Christ mourant, qu'elle accomplit des prodiges, qu'elle met en fuite les démons, qu'elle est la source du salut et notre unique espérance, voilà qui est bien le langage de la plus grossière idolâtrie. — Non. en vérité, mais c'est le langage qui jaillit spontanément de l'âme chrétienne. Qui pourrait lui interdire d'user de ligures eide métaphores pour rendre ses sentiments les plus vifs, les plus délicats el les plus profonds, ceux que fait germer en elle le souvenir du rédempteur immolé pour son salut? Aussi bien Jésus-Christ a-t-il employé lui-même la métaphore sur ce sujet, quand il veut que le chrétien porte sa croix. Sai d Paul recourt à la même ligure, en demandant qu'on ne rende pas vaine el vide la croix de Jésus-Christ, en appelant sa prédication la parole de la croix, en sc glorifiant dans la seule croix de Jésus. I railleurs, toute la liturgie de l'Eglise est faite de ces métaphores, et, après ce que nous avons dit, personne ne s'y méprendra. Il n'y a, dans notre langage catholique, ni superstition, ni idolâtrie. Mais il y a simplement que, devant la croix el en la contemplant, nous adorons Jésus crucifié et nous l'interpellons. Il y a que, devant la croix et en la contemplant, nous rappelons les mérites du crucifié, et nous attendons de lui, el non de la croix, grâce el miséricorde. Rien de plus correct en doctrine et de plus digne en matière de religion.

Pour les renseignements généraux, voir : 1· Adoration, t i, col. 437 sq. ; *Dictionnaire de la Bible,* v *Croix,* t. n, col. 1427 sq.; v *Adoration,* l. l, col. 233 sq.; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* v *Croix,* Paris, 1877, p. 212-225; v *Crucifix,* p. 225-231; Goschler, *Dictionnaire encyclopédique de lu théologie catholique,* v *Croix,* Paris. 1869. t. v, p. 450-471; Bergier, *Dictionnaire de théologie,* v· *Croix,* Lille, 1830, t. n. 256-262; v· *Adoration,* Besançon, 1841, t. i, p. 42-43; 2* les ouvrages des théologiens, qui traitent habituellement la question dans leurs traites *De Verbo incarnato,* ou *De incarnatione,* ou même *De virtute religionis;* consulter particuliérement : S. Thomas, *Sum. theol..* Ill*, q. xxv. a. 3-6; Bellarmin, *Septima controversia generalis, De Ecclesia triumphante,* 1.11, ‹. xxv-xxx, p. 248-274; Suarez, *De incarnatione,* disp. LVI, Paris. 1866, t. xvm, p. 659-663: *Theologia Wirceburgensis, De incarnatione Verbi divini,* diss. V, sect, m, a. 3. Paris. 1879, t. iv, p. 343-346; Franz.elin. *De Verbo incarnato,* thes. xlv; Petau, *De incarnatione,* I. XV, c. vn-xi;C Pesch, *Praelectiones dogmatic#,* l. iv, *Appendix de cultu sanctorum,* prop. LV, schul. 3. Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. iv, p. 329-331; Bossuet, *Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse,* v, édit. Lâchât, t. xm. p. 59-62; 3· les traités spéciaux : Juste Lipse, *De cruce libri très.* Anvers, 1595: J. Gretser, *De sancta cruce,* dans *Opera omnia.* Ratisbonue, 1734. t 1-iii; Bossuet, *Lettre sur l'adoration de la croix,* dans *(Enures complètes,* édiL Lâchât. Paris, 1875, t. xvn, p. 275-2S4.

II. Quiluet.

CROMER Martin, historien polonais, né à Biecz en 1512, mort le 23 mars 1589. Après avoir étudié le droit et s'être fait recevoir vers 1538 à Bologne docteur *in ulroque jure,* il fut secrétaire de Pierre Ganirat, évêque de Cracovie, et archevêque de Gnesen. Sigisinond Auguste le créa sénateur et lui conlia diverses missions diplomatiques. En 1579, il fut nommé évêque de Warmie par le roi Étienne lialhori. Martin Cromer composa les ouvrages suivants : l ier *Dialoge liber die wahre und falsche Heligion,* 1548, traduit en latin sous le titre : *Monachus seu colloquiorum de religione libri I V,* Cologne, 1508; *Joannis Chrysoslomi orationes octo in lalinum versæ,* in-8°, Mayence, 1550; *Polonia, sive de origine el rebus gestis Polonorum libri triginta,* Bale, 1558; *Oratio in funere Sigismundi,* Bâle, 1558; *Orechovius, sive de conjugio el cælibalu sacerdotum commentatio ad Slanislaum Orechovium,* in-8°, Cologne, 1564; *Polonia, sire de situ, populis, moribus, magistralibus el republica regni Poloniæ libri duo,* Cologne, 1578; *Phadydis poema, græce et latine,* in-8', Cracovie, 1587; *Epistolæ ad regem, proceres equüesque Polonos,* Cologne, 1589. La meilleure édition des œuvres historiques de Marlin Cromer fut publiée à Cologne, in-fol., 1589. Divers écrits de Cromer ont été publiés par llipler, *Monumenta Cromeriana,* dans *Zeitschrift fur Geschichte und Allerlumskunde für Ermland,* Braunsberg, 1892. t. x. p. 145-290.

Hurter, *Nomenclator,* 3* édit-, 1907. t. m, col. 212-213.

B. Heurtebize.

CROYANCE. —I. Définition. II. Objet. 111.Causes. IV. Critique de sa valeur. V. Rôle providentiel.

I. Déiinition. — La grande difficulté du sujet a été augmentée par l'ambiguité du terme, dont il faut soigneusement distinguer les divers sens.

1' *Sens très large.* — Parfois, chez les philosophes contemporains, « croyance », « croire », se dit de toute affirmation, de tout jugement. « Nous *croyons,* dit Stuart Mill, toul ce à quoi nous donnons notre assentiment. d *Examen de la philosophie de Hamilton,* p.75. La philosophie du xvn' siècle avait parfois donné l'exemple; Bossuet dit des axiomes : « De telles propositions sont claires par elles-mêmes, parce que quiconque les considère et en a entendu les termes, ne peut leur refuser sa *croyance,* o *Connaissance de Dieu,* c. l, n. 13. 63. Les scolastiques avaient noté une semblable extension du terme. *El adhuc magis extenso nomine,* dit saint Thomas, *omnis certitudo quæ fil per rationem /mmanam, etiamsi ad visionem inducat, dicitur /ides. In IV Seni.,* I. HI, dist. XXIII. II observe aussi que chez les Arabes tout jugement est appelé *foi. De veritate,* q. xiv, a. I. Divers passages de Platon, d'Aristote el de Ch inent d'Alexandrie, où le mol πιστι a déjà ce sens très large, sont cités par Ollé-La prune, *Certitude morale,* c. iv, p. 216 sq. Les scolastiques ne s'arrêtèrent pas à ce sens très large, et restreignant le mot *fides à* une catégorie de jugements, l'opposèrent à *scientia ; credere* à *scire.* Les modernes font de même. Kant a opposé lesavoir(</as Il'issen) et le croire *(das Glauben);* opposition qui aujourd'hui revient à chaque instant. Nous négligerons donc le sens très large comme tout à fait impropre, et n'ollranl d'ailleurs aucun intérêt spécial.

2" *Sens large.*— Une première notion delà croyance s'obtient en la comparant à d'autres élats d'esprit plus simples ou plus connus, la *science,* ou connaissance relativement parfaite, *l'opinion,* ou affirmation mêlée de doute. II est remarquable que les philosophes des écoles les plus dillérentes s'accordent à placer la croyance ou foi entre la science et l'opinion; les modernes avec Kant dans un chapitre célèbre de la *Critique de la raison pure,* intitulé : *De l'opinion, de la science et de Incroyance;* les scolastiques avec Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* L I, c. x, *P. L.,* t. clxxvi, col. 331, el saint Thomas, *Sum. theol.,* 11'11°·, q. iv, a. I. Si à la suite du grand docteur on applique à la foi divine elle-même cet axiome : *hides est supra opinionem el infra scientiam,* on rencontre une difficulté que nous n'avons pas à résoudre ici; nous traitons de la croyance en général, et non de la foi surnaturelle en particulier. Voir IOı.

Mais quel esl ee milieu entre la science et l'opinion? La croyance a-t-elle avec l'opinion une simple différence de degré? Oui. suivant un usage assez fréquent, noté par saint Thomas, *In I V Sent., loc. cil. : Dicitur /ides opinio vehemens;* el *De veritate,* q. xiv, a. 2 : *Credere dicimur quod vehementer opinamur.* En ce sens large, la croyance, comme l'opinion, resterait mêlée d'un certain doute; telles sont ces « pieuses croyances » *(pie creditur),* qui restent bien au-dessous des dogmes. C'est surtout dans l'usage vulgaire que le mot *croire* esl ainsi employé. « Je crois l'avoir aperçu » est plus fort que l'opinion à ses plus bas degrés : « il me semble l'avoir aperçu; » mais ce n'est encore

qu'une opinion, toujours affaiblie par le donte. Aussi quelle différence fera le juge entre le témoin qui lui dira : « .le *crois bien* l'avoir vu, » et celui qui répondra : « Je sais *bien* que je l'ai vu! » Ainsi, dans ce sens large et vulgaire, la croyance ne diffère pas essentiellement de l'opinion.

3» *Sens precis.* — Au-dessus de cette croyance au sens large, on s'accorde à reconnaître un état d'esprit qui, à tort ou à raison, n'est plus mêlé de doute et par là diffère spécifiquement de l'opinion, et qui d'autre part reste croyance distincte de la science, malgré la fermeté de sa conviction. La croyance-opinion n'offrant aucune difficulté spéciale, c'est cette croyance-conviction que nous considérons ici ; seule elle soulève de graves problèmes philosophiques, seule elle touche à la question théologique de la foi. Heureusement nous pouvons constater un certain accord des philosophes, tant anciens que modernes, quant à son concept. Deux caractères principaux distinguent d'après eux cette croyance de la science : elle repose sur une perception moins distincte de l'objet; elle se ressent de l'inlluence de la volonté, du moins en prenant ce mot au sens large pour la partie affective tout entière, sentiment ou volonté libre. Le second caractère dérive du premier, le rôle de la partie affective étant précisément de suppléer, dans la production de la certitude subjective, à l'infériorité de la lumière qui vient de l'objet.

Les citations à l'appui pourraient se multiplier â l'infini; bornons-nous à quelques exemples. Saint Thomas divise ainsi le jugement ou assentiment : « Il y a deux manières d'affirmer quelque chose. Dans la première, l'intelligence est déterminée par l'objet lui-même, connu soit immédiatement, comme dans l'intelligence des premiers principes, soit médialement,comme dans les conclusions de la science. Dans la seconde, l'intelligence affirme, non pas en vertu d'une action suffisante de son objet propre, mais en vertu d un choix volontaire qui l'incline ici plutôt que là;'et si l'affirmation est mêlée d'un doute, d'une crainte de se tromper, ce sera l'opinion; s'il y a certitude sans crainte, ce sera la croyance, *fuies. » Sum. theol.,* II» IIæ, q. i, a. 4; q. n, a. I. Kant n'est pas très éloigné de ces définitions. Après avoir indiqué les raisons qu'il a d'affirmer l'existence de Dieu, il décrit ainsi son genre de certitude : « Je dirais beaucoup trop peu en appelant ma croyance une simple opinion; je puis dire, même sous ce rapport théorique, que je crois fermement en un Dieu. » Et il ajoute : « Le mot foi (croire) est, en pareil cas, un terme de modestie au point de vue *objectif,* mais cependant il est en même temps l'expression d'une ferme confiance au point de vue *subjectif. » Critique de la raison pure,* p. 638. Hamilton dit de même en exagérant la subjectivité de la croyance : « La science et la croyance ne différent pas seulement de degré, mais d'espèce, lai science est une certitude fondée sur une vue intime de l'objet (insiq/il) ; la croyance est une certitude fondée sur le sentiment. L'une est claire et objective, l'autre est obscure et subjective. » *Logique,* t. n, p. 62. Paul Janet définit la croyance» toute forme de conviction qui ne dépend pas exclusivement de la raison et de l'examen, et qui est l'œuvre commune de la raison, du sentiment et de la volonté... Elle est un résultat complexe, dans lequel entrent l'instinct, l'éducation, le milieu, la réflexion, la sensibilité, ['imagination. en un mot l'homme tout entier. » *Principes de métaphysique et de psychologie,* i. i, p. 72. Ainsi la croyance doit partir d'un acte initial de l'intelligence *mil valitum quin praecognitum),* et à travers l'inlluence de la partie affective elle aboutit à un nouvel acte de l'intelligence plus ferme que le premier. Si nous ne tenions pas compte de ce dernier terme qui la spécifie, si pour nous la croyance n'était qu'un acte d'amour présupposant l'appréhension d'un objet, si elle ne s'achevait pas dans une certitude de l'esprit, ce ne serait plus en définitive qu'un acte purement affectif, contre le sens plus intellectuel que tout le monde attache au mot *croire;* et même le problème de la croyance serait arbitrairement supprimé, et trop aisément remplacé par le plus simple des phénomènes. Aussi, quand Olié-Laprune et avec lui M. Blondel. *Léon Ollé-Laprune,* p. 32. donnent cette définition: « Croire c'est vivifier les raisons intrinsèques démontrables et démonstratives par l'adhésion de tout l'être, c'est joindre le complément cordial, volontaire et pratique à l'assentiment raisonnable et rationnel, » si nous entendons bien leur pensée, l'élément aflectif qui est « complément » par rapport à l'assentiment rationnel préalable au jugement de crédibilité, devient à son tour *antécédent et cause* par rapport à un nouvel assentiment qui est proprement la croyance. « Quand on a commencé à connaître, dit Ollé-Laprune, on aime ce qu'on connaît, et l'on se rend ainsi capable de connaître davantage. En ce sens-là donc Pascal a raison : il faut aimer pour connaître... La bonne volonté ne forme pas la créance, mais elle la prépare. » *Certitude morale,* p. 392, 413.

4» *Sens très restreint.* — Les mots « croire, croyance, foi » ont été souvent réservés à cette conviction de l'intelligence qui affirme quelque chose sur le témoignage d'une personne ou d'une collectivité. « Parmi les choses qu'on ne sait pas, dit Bossuet, il y en a qu'on croit sur le témoignage d'autrui, c'est ce qui s'appelle la foi... Lorsqu'on croit quelque chose sur le témoignage d'autrui, ou c'est Dieu qu'on en croit, et alors c'est la foi divine, ou c'est l'homme, et alors c'est la foi humaine. » *De la connaissance de Dieu,* c. l, η. l i, p. 64. L'emploi de cette terminologie doit il, comme plusieurs catholiques semblent le penser, demeurer exclusif en philosophie et en théologie?

1. Cette sévérité nous parait inopportune. La philosophie moderne, avec la complicité du grand public, a depuis longtemps agrandi la portée du terme, et quand elle parle de « croyance », elle ne se préoccupe nullement de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas témoignage : il lui suffit de trouver les autres caractères signalés au numéro précédent. Pourquoi résister à son courant dans une question de mots, et se condamner à n'être pas compris de ses contemporains et à ne pas les comprendre?

2. Quelques théologiens, dans le louable désir de tout simplifier et de ramener les deux terminologies à une seule, cherchent à identifier la conviction par influence de la volonté et la croyance au témoignage; comme si ces deux caractères, volonté et témoignage, qui se trouvent de fait réunis dans la foi divine,étaient liés l'un à l'autre par leur essence même, et pouvaient toujours se déduire l'un de l'autre. Mais non : on rencontre l'influence de la volonté dans bien des convictions qui n'ont rien à faire avec le témoignage, et inversement, il y a des témoignages qui ne laissent pas la liberté de douter, et οὺ la volonté n'a pas à intervenir pour les faire accepter. Ainsi le domaine de la conviction volontaire et le domaine de l'acceptation du témoignage ne peuvent pas se superposer exactement; c'est à peine s'ils le peuvent approximativement, en ce sens que pour un esprit difficile l'autorité extrinsèque du témoignage force rarement l'adhésion, et que, par leur nature, les raisons intrinsèques laissent moins souvent place au doute.

3. Ce ne sont pas les modernes seulement qui étendent la région de la « croyance » au delà et eu dehors du témoignage. Quand saint Thomas définit la foi ou croyance par opposition à la science et à l'opinion, il écarte de sa définition l'idée de témoignage (voir col. 2364) : d'ailleurs comme il entend alor>diviser adéquatement toutes les affirmations de l'intelligence humaine en trois classes, il est clair que dans celles qu'il

appeile *fides* rentrent ces convictions fermes mais volontaires qui ne sont point basées sur le témoignage, dont nous verrons de nombieux exemples, et dont l'existence ne pouvait échapper au grand docteur. Le cardinal de Lugo, parlant des actes rationnels qui doivent précéder la foi divine, et en particulier de celui qui, s'appuyant sur les preuves de l'apologétique, affirme enfin le fait de la révélation, se demande si cet acte appartient par sa nature au *scire* ou au *credere,* et conclut pour le *credere,* bien qu'il y reconnaisse une évidence immédiate d'après son système : *Respondeo dici potius credere, quia licet non assentiar propter Dei testimonium..., sed immediate ex ipsis terminis..., quia tamen assenlior obscure et captivando intellectum ad assentiendum sine formidine, ideo dicor credere revelationem.* « Croire » répond bien ici aux deux seuls caractères de la croyance d'après les modernes (voir col. 2365), une certaine obscurité dans l'objet *(obscure),* et une influence de la volonté pour exclure le doute de l'intelligence, *captivando intellectum ad assentienduni sine formidine. De fide,* disp. I, n. 129, t. t, p. 74. Citons enfin un théologien de nos jours, peu suspect de concessions exagérées aux modernes : « Par le fait même que les preuves laissent place à l'influence de la volonté, il y a une certaine participation de l'acte de croire,et c'est ainsi qu'on dit vulgairement : *Je crois à l'existence de Dieu,* lorsqu'on l'admet abstraction fai te de toute révélation positive, et en argumentant des effets à la cause. On veut dire par là que l'évidence des preuves ne saisit pas l'intelligence au pointde rendre impossible tout doute même imprudent et, par suite, de rendre inutile l'intervention de la volonté. » P. Billot, *De virtutibus,* p. 202.

4. On objectera que de cette manière de parler il peut résulter un danger pour le concept de la foi théologale, essentiellement basée sur le témoignage divin : si le nom même de *s* foi » ne réveille plus nécessairement l'idée de témoignage, l'ignorance ou le parti-pris d'un système arrivera facilement à retrancher de la foi divine cette notion fondamentale. — Mais ce danger pourra toujours être écarté, soit par des définitions précises de la vertu de foi, comme celle qu'a donnée le concile du Vatican, Denzinger, *Enchiridion,* η. 16138, soit encore par le soin que l'on prendra, dans l'usage philosophique et théologique de notre langue, de ne pas donner au terme *foi* la même amplitude qu'au terme *croyance.* Bien qu'ils soient synonymes, le second est certainement, dans l'usage, le plus vague des deux; rien n'empêche de consacrer le premier à l'usage religieux, comme font les Anglais pour le mot *faith* (foi) par opposition au terme plus général *belief* (croyance), et de conserver ainsi au mot *foi* le sens très restreint. Concluons que nous avons le droit d'attribuer au mot *croyance* le 3' sens ci-dessus, et ainsi ferons-nous dans cet article.

Le *Vocabulaire de la Société française de philosophie,* à l'article *Croyance,* omet le *premier* sens mentionné col. 2365 (sans doute comme trop large et impropre). Il appelle le *second* (où « croyance » est equivalent d'« d'opinion ») le « sens faible et large ». Passant au *troisième,* il définit la croyance « un assentiment parfait en ce sens qu'il exclurait le doute, sans cependant avoir le caractère intellectuel et logiquement communicable du savoir. » Il rattache cette signification précise du mot à l'inlluence de Kant, et la subdivise en deux variétés, suivant que les motifs intellectuels qui fondent la croyance « ont une valeur purement individuelle, ou une valeur universelle. » Nous ferons une distinction semblable, quand nous parlerons de la valeur des croyances. Voir plus loin. Enfin notre *quatrième* sens (qu'il désigne par cette phrase « faire crédit à un témoin ») est appelé « le sens étroit, littéral et scolastique du mot. »

Le *Vocabulaire* n'admet pas, mais indique en note, un dernier sens (donné par M. Blondel), qui ne nous parait être qu'une variété spécialement intéressante du *quatrième.* Nous pouvons, en effet, dans la croyance au témoignage d'autrui, distinguer deux cas bien différents. Dans le premier, la croyance est une simple connaissance par ouï-dire, qui n'implique ni respect, ni aflection pour le témoin; on en trouvera un exemple dans ces détails géographiques ou historiques que nous tenons pour certains à cause de la seule convergence de témoignages nombreux, sans nous inquiéter de la valeur et de la moralité de chaque témoin; ou encore dans la croyance que nous donnons, même à un homme de véracité suspecte, quand il parle contre sou intérêt, sur ce principe qu'on ne inent pas â son propre détriment. Dans le second cas. les qualités habituelles du témoin, sa grande compétence et sa parfaite probité, sont reconnues tout d'abord et autorisent sa parole; on fait honneur à qui l'on croit ainsi; on a pour lui du respect, sinon de l'amour. Dans cette seconde catégorie qui met l'accent sur le témoin plutôt que sur le témoignage, rentre la foi divine, puisqu'elle s'appuie sur les perfections du divin témoin et présuppose essentiellement un *pins a/l'eclus.* Voir Foi. C'est ainsi que nous comprenons ces mots d'un ami de M. Blondel : « Le mot *foi* éveille l'idée de confiance personnelle et totale..., la confiance d'âme â âme; la confiance portant sur le fond de l'être, non pas d'un être quelconque, mais d'une personne morale, que l'on connaît et que l'on estime... Si j'ai confiance en vous, j'estime d'une part que vous êtes homme de sens, de jugement, de caractère, et que, décidant d'agir ou d'affirmer, vous ne le faites pas à la légère, *que vous ne vous trompez pas...* Croyant *en* vous, je crois â ce que vous m'attestez; je suis assuré que *vous ne me trompez pas; j'y* mettrais ma tête parce que j'y ai aussi mon cœur. » F. Mallet, *Qu'est-ce que la foif* Paris, 1907, p. 5, 6.

IL Objet. — Au domaine de la croyance ainsi déterminé appartiennent d'innombrables vérités; signalons-en quelques classes principales.

I» Les vérités connues par le *témoignage,* soit humain, soit divin: elles ne sont admises, le plus souvent, que par l'influence de la volonté et, comme telles, sont des « croyances » soit au sens scolastique, soit au sens moderne. Ainsi en est-il de quantité de faits historiques, réputés certains.

2“ Beaucoup et des plus importantes vérités mondes et religieuses; leur preuve philosophique, si solide qu'elle soit, a besoin d'un appui moral, d'une bonne disposition de l'âme : soit nature spéciale des preuves employées, soit ell'et des passions que ces vérités-là contrarient et qui facilement suscitent contre elle des sophismes et des doutes. « Si les hommes y avaient quelque intérêt, ils douteraientdes élémentsd'Euclide. » Hobbes, *Système de la nature,* n, 4. Déjà saint Thomas disait avec Aristote *: Delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentis, non autem existimationem speculativam cui delectatio non contradatur, puta quod triangulus habet tres angulos sequales duobus redis. Sum. theol.,* I* II“, q. xxxnt, a. 3.

« C'est une suite de Ia nature des vérités morales que, la volonté élant rebelle ou insouciante, l'esprit puisse échapper à leurs prises par quelque endroit. Il trouve toujours des difficultés dont il profite, des obscurités dont il tire parti, des apparences de raisons contraires qu'il exploite. Il n'y a rien à en conclure ni contre l'existence *objective* de la vérité ni contre la légitimité des preuves destinées à l'appuyer. » Ollé-Laprune. *Certitude morale,* p. 389. Ces vues ne sont pas nouvelles; on les rencontre chez, les scolastiques. « Dans une catégorie d'objets très évidents et sans rapport avec la vie morale et religieuse, comme sont

les mathématiques, dit Vasquez, le sentiment et la bonne disposition de la volonté ne sont pas nécessaires au succès de la démonstration. Mais dans cel ordre de doctrines où la piété est engagée, comme sont l'unité de Dieu, sa science et sa providence, bien qu'il y ait démonstration selon le mode propre à ces vérités, un pieux sentiment est nécessaire. Ces vérités, en effet, sont fort éloignées des sens, et elles ont des conséquences déplaisantes pour nos inclinations sensibles et nos passions; d'où il arrive que plusieurs, étant mal disposés, quand vous leur proposez les preuves, ne donnent pas leur assentiment. Ici donc, les bons sentiments ont un grand rôle : non pas dans ce sens, qu'étant donné la perception de l'accord entre le sujet et l'attribut de la proposition, il taille une intervention de la volonté pour ajouter l'assentiment : car dans cette perception l'assentiment se trouve déjà; mais le rôle du sentiment ou de la volonté est de faire intérieurement saisir et former cette proposition a une manière qui fasse apparaître l'accord de ces termes. » *In* q. t, disp. 1, a. 1, p. *II.* Voir aussi Lugo cité col. 2367.

3" Même en dehors de l'ordre moral et religieux, il est des vérités de sens commun, qui bien qu'admises généralement avec certitude, n'ont qu'une évidence confuse, et laisseront toujours ait philosophe une lumière plus distincte à désirer : aussi faudra-t-il parfois contre le doute un effort de la volonté, en présence de subtiles objections dont la pleine et directe solution nous échappe. Telle est la vérité objective du monde extérieur, toujours certaine et toujours attaquée par le subjectivisme; telle est la certitude qu'en jetant les dés on n'amènera pas mille fois de suite ie même nombre, qu'un chef-d'œuvre de la sculpture n'est pas l'effet du hasard, etc.

4» L'exactitude de notre souvenir, au moins quant â la substance des faits, souvent nous la tenons fermement, malgré l'impossibilité de la démontrer, malgré les détails dont nous ne sommes pas si sûrs, malgré les objections qui nous traversent l'esprit, et que la volonté aide à négliger; nous en *croyons* notre mémoire.

5" La prévision de l'avenir en vertu d'une loi obtenue par l'induction. L'induction incomplète qui nous fournit les lois de la nature, el qui soutient toutes les sciences physiqueset naturelles,est difficile à analyser, son principe même est exposé à des objections subtiles. De plus, le nombre des expériences faites est-il suffisant à établir telle loi avec certitude? On ne peut le constater mathématiquement, mais seulement par une appréciation confuse et morale. Enfin 1'applicalion de cette loi à la prévision de l'avenir pour un cas particulier reste subordonnée â des exceptions qui ne sont pas absolument impossibles, par exemple le miracle. Voilà des raisons dont une seule suffirait à introduire h doute, et pourtant le doute disparaîtra ordinairement, souvent sous l'inlluence de la volonté. Les prévisions certaines fondées sur l'induction remplissent notre vie. A chaque instant voyant un objet nous croyons que notre main le rencontrera telle distance, que la parlie de l'objet que nous ne voyons pas est faite de telle façon, etc. Et la vérilication vient ensuite confirmer la croyance. Cet usage de la croyance est d'autant plus fréquent et plus nécessaire, que l'objet propre du sens de la vue est plus restreint.

C'est dans les souvenirs et les prévisions qu'après James Mill une école moderne considère la croyance. Payot, *De la croyance,* p. 15. Mais ce point de vue est trop exclusif.

Trois remarques nous dispenseront de pousser plus loin notre énumération. — 1» Comme une vérité peut se séparer de sa parfaite démonstration, et n'étre admise que sur un témoignage des savants, ou sur une preuve tant soit peu confuse, ce qui est objet de science pour l'un peut devenir objet de croyance pour l'autre. S. Thomas, *Sum. theol.,* 11" II", q. i, a. 5; q. Il, a. 4. Combien croient *savoir* par exemple que la terre tourne, et n'en ont qu'une preuve trop imparfaite pour que ce soit chez, eux de la *science,* quoiqu'ils n'en doutent nullement? Aussi, pour savoir exactement s'il y a science ou croyance dans un cas donné, il faut regarder plutôt l'acte du sujet, dans l'ensemble concret de ses motifs et de ses causes, que la vérité en soi avec la démonstration *maximum* que la raison humaine pourrait en obtenir. — 2° Plus on a. de nos jours, analysé dans chaque science les bases premières ou elle s'appuie, plus on y a découvert ce que l'on a appelé des croyances; ce sont des principes philosophiques d'une analyse difficile (par exemple le principe de causalité), dont bien des modernes, tout en les tenant fermes par une certitude implicite sans s'en apercevoir, ne se font pas faute de douter explicitement quant à leur valeur objective, ce qui peut donner lieu à une intervention de la volonté, et à une sorte de croyance. Voir le P. delà Barre, *Certitudes scientifiques,* Paris, 1897, p. 24 sq. — 3° Plus on a fait la critique de la connaissance humaine, plus s'est manifestée notre immense et triste faculté de douter : mécontent de ne pouvoir tout démontrer ni tout analyser à sa guise, réclamant plus de lumière, l'homme se prend à douter des principes les plus fondamentaux, doute obsédant que la volonté doit arrêter, sous peine de laisser l'intelligence tomber dans un scepticisme qui serait l'anéantissement de la raison. Voircol. 2384 sq. — Observons ici, à propos du doute, que ce mot a deux sens différents, opposés du reste tous les deux â cette conviction ferme, élément de la croyance. « Doute » signifie : t. un état négatif de l'esprit, qui de peur de se tromper n'ose rien affirmer sur une question, et reste en équilibre entre les deux assertions opposées; 2. une crainte de se tromper qui, se mêlant à l'affirmation, la tempère et l'affaiblit. Dans ce 2e cas, l'intelligence est sortie de l'état négatif, elle a rompu l'équilibre en faveur d'une des deux thèses opposées : mais en penchant d'un côté, elle reconnaît, par un jugement secondaire, le risque qu'elle court : cet acte complexe est *l'opinion.* Saint Thomas a très bien distingué ces deux états d'esprit. *De veritate,* q. xiv. a. 1. Comment expliquer plus profondément encore ce « doute » au second sens, cet élément qui caractérise *l'opinion,* et que la *croyance* rejette? Plusieurs scolastiques en ont tenté l'analyse psychologique, l'ont discutée entre eux et poussée assez loin. Voir cette discussion dans Haunold, *Theologia,* p. 376 sq.; De Benedictis, *Logica,* t. i, p. 513 sq.

111. Causes. — Question psychologique des plus intéressantes et des plus complexes. Nous la traiterons en purs psychologues, sans nous inquiéter encore de la valeur ou de la non-valeur des diverses croyances. « Ainsi considérées, elles ne sont que des produits formés dans des conditions naturelles, comparables à la flore età la faune des continents et des mers. » Balfour, *Bases de la croyance,* p. 148. De cette formation nous distinguerons des causes nombreuses, dont quelques-unes n'interviennent pas toujours. Nous omettrons la cause surnaturelle, la *grâce,* dont l'étude appartient à d'autres articles. Voir, Eot, Grâce.

1° *L'habitude et l'association des idées.* — C'est une loi générale de nos actes, qu'étant souvent répétés, ils créent en nous une facilité à les reproduire, une force qu'on nomme *habitude.* Pourquoi nos jugements échapperaient-ils à cette loi commune de nos opérations? D'ailleurs, l'expérience est là : on ébranle plus difficilement une conviction enracinée par une longue habitude, ce qui prouve que la certitude ou fermeté d'adhésion a grandi en intensité. Parfois même Thaï·.-tude transformera peu à peu, sans nouvelles preuves, une forte opinion en certitude.

Mais il ne faudrait pas se borner à cette première

cause, avec James Mill et les autres qui ont tente une explication complète de la croyance (et même de toute connaissance humaine) par *Vassociation des idées.* L'enfant a vu la couleur de l'orange, il en a palpé le relief et la forme, il en a senti la molle résistance, le parfum. La répétition de ces expériences simultanées a produit entre leurs données diverses une association qui n'est qu'une variété de l'habitude : qu'une de ces données se présente maintenant à lui, par exemple la couleur de l'orange vue à distance, toutes les autres s'éveilleront par un mécanisme automatique. Et voilà, d'après eux, toute la croyance, même la croyance aux vérités morales. L'éducation a par exemple associé chez l'enfant l'idée du vol et l'idée du mal, de socle que la première amènera infailliblement la seconde ; de valeur objective, il y en aura bien peu comme on voit, la croyance provenant uniquement de coïncidences factices. — Mais cette psychologie est superficielle, comme le remarque le P. Maher, *Psychology,* p. 312. On confond ici l'assentiment de l'esprit, en quoi consiste la croyance, avec un mécanisme aveugle, qui n'est pas cet assentiment, et qui ne peut suffire à le produire. Cf. Ribot, *Logique des sentiments,* p. 1. Ce mécanisme peut même persister lorsque la croyance ne subsiste plus. Ainsi, les apparences nous ont fait associer avec l'idée de la terre l'idée d'immobilité : plus tard la croyance à l'immobilité de la terre disparait, mais l'association reste, l'idée d'immobilité est irrésistiblement suggérée, et nous ne pouvons nous défaire de l'impression de la fixité de la terre, bien que nous opposions à cette aveugle impression une croyance nouvelle, un jugement plus éclairé. Enfin, dans ce système, toute croyance ne devrait se produire qu'à la longue, par l'effet de la répétition des actes, ce qui est contraire aux faits : on voit l'enfant croire dès qu'on lui présente pour la première fois des objets de croyance; il faut donc admettre, antérieurement à l'habitude. un penchant inné, d'autant plus fort dans l'enfant qu'il n'a pas encore été contrecarré par l'expérience des erreurs reconnues après coup, et des certitudes démolies; penchant qui est une cause première et plus fondamentale de la croyance.

2° *Le penchant naturel à la certitude,* que nous venons d'être amenés à considérer. Voir Certitude, t. n, col. 2155-2156. — Cette impulsion naturelle à croire fermement se constate non seulement chez les enfants et les ignorants, mais encore chez les gens instruits. « Quelle peine n'avons-nous pas, la plupart du temps, à ne point généraliser hâtivement! Et quelle contrainte que de suspendre son affirmation jusqu'après une enquête complète! Cette *impulsivité à* croire prend les noms de précipitation et de prévention, et Descartes y voyait avec raison la cause essentielle de nos erreurs. » Payot, *De la croyance,* p. 143. Abus d'une tendance bonne en elle-même, la tendance de notre intelligence vers la vérité, et vers la certitude qui s'y repose.

3» *Les motifs intellectuels.* — Sont-ils toujours nécessaires à la croyance? On dirait que non, à lire dans des auteurs modernes « l'identité fondamentale de la croyance et de la volonté. » Payot, p. 139. L'expression doit trahir leur pensée : la volonté est une des causes de la croyance, mais ne peut s'identifier avec elle, soit parce que croire, c'est reconnaître quelque chose comme vrai, ce qui appartient directement au connaître et non au vouloir, soit parce que la volonté ne peut être cause unique de cette connaissance, mais requiert un motif intellectuel pour la baser. Quand M. Payot dit, p. 187 : « Très souvent la croyance n'a pas de raisons intellectuelles, » on voit qu'il entend parler de raisons bien conscientes et bien explicites. Le docteur Bain avait d'abord défini assez obscurément la croyance « un développement de la volonté à la poursuite de lins immédiates. » *Mental Science,* 1. IV, c. vin, de la 1ri édition. Arrivé après mûre réflexion à une conception plus vraie et plus intellectualiste de la croyance, il la définit « un accident de notre nature intellectuelle, quoique dépendant, quant à sa force, de nos tendances actives et émotionnelles. » *Loc. cit.,* 3· édit. Cf. *Emotions and will,* 3e édit., p. 536. Pascal lui-mème admet que la volonté « ne forme pas la créance », mais seulement fait regarder ce qu'elle aime, et « détourne l'esprit de considérer » ce qu'elle n'aime pas. *Pensées,* t. il, p. 25.

Déjà du temps des scolastiques. Cajetan avait imaginé, contre le sentiment commun, que la volonté pouvait forcer l'intelligence à tenir une proposition « neutre », c'est-à-dire qui n'a pour elle ni contre elle aucun motif intellectuel, comme serait celle-ci : « Les astres sont en nombre pair. » *In I*m IP,* q. lxv, a. 4, p. 321. Mais l'expérience nous montre assez que faute d'une ombre de raison pour affirmer le pair plutôt que l'impair, l'affirmation, malgré tous les efforts de la volonté, reste pour nous, je ne dis pas seulement imprudente, illégitime, mais matériellement impossible. Les mots peuvent être prononcés, l'intelligence n'aflirme pas. Cf. Banez, *In IItm II*,* q. i, a. 4, p. 24. Aristote l'avait déjà remarqué : « L'imagination ne dépend que de nous et de notre volonté, et l'on peut s'en mettre l'objet devant les yeux... Mais avoir une opinion » là plus forte raison une croyance) « ne dépend pas de nous. » *Traité de l'âme,* l. III, c. ni. traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, p. 279. Il veut dire qu'il y a dans l'imagination créatrice une liberté qui n'est pas ailleurs : elle n'a besoin d'aucun motif objectif, d'aucune raison intellectuelle pour appuyer ses constructions capricieuses et ses rêves, précisément parce que ce ne sont que des rêves. L'opinion et la croyance, qui prétendent atteindre la réalité, ont besoin d'une raison au moins apparente, que nous ne pouvons pas trouver à volonté, au moins du premier coup. C'est cette pensée d'Aristote que Pic de la Mirandole avait appliquée à la foi théologique, et reproduite dans ses 900 thèses *De omni re scibili.* La thèse, peut-être à cause de son ambiguité, fut censurée avec quelques autres par les consulteurs dont Innocent VIII avait demandé l'avis, et le recueil entier fut mis à l'index. Observons toutefois que la note *erronea et hæresim sapiens,* attribuée à cette proposition par Denzinger, *Enchiridion,* n. 620, n'a d'autre autorité que celle de ces consulteurs, et n'est pas un jugement de l'Église; que Pic obtint ensuite du saint-siège des documents plus favorables; et que dans son *Apologia quæstionum,* livre qui re fut point prohibé comme l'autre, il donne une explication très ample et très satisfaisante d'une thèse que sa brièveté avait rendue obscure, et pour la défendre invoque, avec l'expérience et le raisonnement, l'autorité de l'université de Paris et celle de tous les docteurs.

Une conséquence, c'est que le pouvoir de douter s'étend beaucoup plus loin que celui d'aflirmer avec certitude, ou aussi de nier avec certitude. L'homme arrive malheureusement à *douter* de l'existence de Dieu et de la vie future : mais d'après Kant lui-même, il ne peut arriver à les *nier* absolument, faute de motif intellectuel pour cetle croyance négative; il ne peut se donner à lui-même « la certitude qu'il n'y a pas de Dieu et pas de vie future »; et la probabilité suffisant pour la crainte, il ne peut, s'il y réfléchit, « s'empêcher de craindre un Être divin et un avenir. » *Critique de la raison pure,* trad, franç., p. 640.

4° *L'ignorance des difficultés.* — Si la raison humaine était un instrument aussi parfait que se le sont figuré les rationalistes, elle ne jugerait jamais qu'en pleine connaissance de cause, et l'état de certitude se rencontrerait rarement chez les ignorants. Mais on a souvent observé le contraire. « Chez les ignorants... les croyances sont provoquées par une vue incomplète des choses, et

rien n'égale la rapidité avec laquelle ils croient, sinon la rigidité de ces croyances si vite formées. » Payot, *De la croyance,* p. 143. Dans toute question il y a le pour et le contre, les raisons d'aflirmer et ce qu'on peut leur objecter. L'ignorant, le simple, n'entend très souvent qu'une cloche, et il se rend à son appel; et pourquoi? Parce que rien ne le sollicite en sens contraire. C'est l'explication que donnait un théologien du concile de Trente : « Nous pouvons adhérer avec certitude non seulement quand, après contrôle, nous voyons que nous ne pouvons pas nous tromper, mais aussi quand une apparence de vérité nous saisit sans que le moindre motif de doute se présente à notre esprit. » Véga. *De justificatione,* I. IX, c. χι,νιι, p. 221. Voyez, disent d'autres théologiens, une balance en équilibre. Il y a deux moyens d'obtenir qu'un des côtés l'emporte absolument. On peut y ajouter un nouveau poids; on peut aussi laisser ce plateau comme il est, et enlever à l'autre la charge compensatrice; dans les deux cas le résultat sera le même. Ainsi, sur une question où d'après les meilleurs esprits le pour et le contre se balancent plus ou moins, deux moyens de valeur inégale peuvent également produire dans un cas particulier la lixité de la certitude : voir mieux le *pour,* en découvrant de nouvelles preuves qui soient décisives; ou simplement, ne pas voir le *contre;* le *pour* prend alors une sorte d'évidence apparente et d'origine partiellement négative, qui imite les résultats de l'évidence réelle et positive. Gormaz, *De virtutibus theologicis,* disp. X, sect, tv; Mayr, *Theologia,* t. 1, tr. Vil, p. 130.

5» *L'imagination et l'action. — Le* raisonnement purement abstrait fait peu d'impression sur la plupart des esprits. « Ces démonstrations, dit Pascal, ne frappent que pendant l'instant qu'on les saisit; une heure après, elles sont oubliées. » A la raison froide et terne, l'homme préfère naturellement la raison colorée el échauffée par l'imagination, comme toutes les littératures en font foi. Cela porte mieux la conviction dans son Ame; tellement qu'une image, un trait brillant, donne parfois le coup décisif à l'esprit ébranlé par les preuves, et que l'on a dû se garantir par l'adage : « Comparaison n'est pas raison. » Mais pourvu que l'imagination ne supplante pas la preuve rationnelle, notre nature elle-même ne demande-t-elle pas qu'elle se mette au service de la vérité? C'est en ce sens que Newman fait appel à l'imagination dans la croyance : « Je parle, dit il, de l'effet naturel et légitime des actes de l'imagination sur nous, lequel n'est pas de créer l'assentiment, mais de le rendre plus intense, » not *to create assent but to intensify it. Grammar of assent,* c. tv, § 2, p. 82. Il en donne cet exemple entre autres : l'injustice de la traite des noirs était depuis longtemps admise en théorie; mais comme tant de vérités abstraites, elle planait dans les nuages, sans force, sans action siiffisante; pour la faire entrer dans les âmes, il a fallu organiser une campagne de presse, s'emparer de l'imagination du public par des tableaux, des récits. *Op. cit.,* p. 77. De même le simple catéchisme nesuffit pas â enraciner les croyances religieuses; sans parler de l'action de la grâce, elles s'affermiront naturellement par les cérémonies et les cantiques, par les tableaux et les images, par les récits de la vie du Christ et des saints. La religion catholique en a toujours eu le sens profond ; elle a toujours concrète les abstractions dans les faits, personnifié les vertus dans les saints qui les ont magnifiquement pratiquées, encouragé les arts qui parlent à l'imagination populaire.

A ce propos, qu'est-ce que « réaliser » une vérité, dans le style de Newman? C'est « faire passer une idée de l'intelligence, où elle est abstraite, dans Limagination où elle se fait concrète, prend un corps et des muscles, et nous apparaît désormais individualisée, organique et vivante... Newman fut un merveilleux réalisateur. On retrouve ici la psychologie profonde des procédés classiques de la mystique chr.'tienr. de ses exercices, tant individuels que collectifs. Lun peut envisager les méthodes manrézienne, sulpicivnne ou autres, de méditation et d'oraison, comme des méthodes de « réalisation » détaillée de dogmes généraux. Et cela met en vive lumière tout le mécanisme et toute la finalité des « préludes r, des « applications .l. s sens » et des « affections et résolutions ». M. Baudin. *La philosophie de la foi chez Newman,* dans la *Re ne de philosophie,* ler juillet 1906, p. 39; 1"r septembre, p. 263. Cf. .l. de Tonquédec, *Eludes,* 20 mai 1907, p. 436. Newman a-t-il voulu dire davantage par cette « réalisation »? A-t-il cru, comme le pense M. Baudin, à une faculté distincte de la raison, â une faculté d'in*tuilion* qui serait la croyance, et qui, par une expérience directe, atteindrait le réel, surtout dans l'ordre des vérités religieuses? Avant et après lui, certains protestants ont admis une faculté semblable, sans nécessité et sans preuve. La foi, dit Morell dans sa *Philosophie de la religion,* est « l'intuition des vérités éternelles. · C'est « un organe spécial pour l'éternel et le divin », dit Eschenmayer, *Die einf'achste Dogmatik,* Tubingue, 1826, p. 376. D'autres encore admettent pour la foi un sens spécial *(Gefiïhl).* Cf. Wilmers, *De fide,* p. 123. Mais nous Dépensons pas que le grand cardinal doive nécessairement être ainsi interprété. « Tout ce que Newman voulait dire, c'est que le réel affecte l'âtne plus vivement, d'une manière plus dramatique que le notionnel. Il ne croit pas avoir rien inventé, une faculté inconnue moins qu'autre chose : il est seulement persuadé que l'abstraction est moins vivante que le concret. » M. E. Dimnet, *Newman el l'intellectualisme,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* juin 1907.

Autre manière de rendre une vérité concrète, et par là d'en augmenter la croyance : c'est de la *vivre,* de la faire descendre dans la pratique de la vie quotidienn-. L'action extérieure ne crée pas la vérité comme le voudrait le pragmatisme, mais elle lui donne de la netteté, comme l'écriture précise et soutient la pen- · . Quand on voit toutes choses à la lumière d'une grande vérité, quand on prend soin d'y conformer ses actes, quand surtout on arrive à se sacrifier parce qu'on en est convaincu, elle s'allermit en nous par la sincérité et la richesse de ses applications. Alors nous la « réalisons » plus pleinement encore. Évitons seulement de prétendre qu'une conviction abstraite, ou peu efficace sur la vie, n'est nullement réelle; qu'un homme dans ces conditions n'a pas la foi, n'est pas chrétien. Ce serait une dangereuse exagération, qui nous acheminerait vers cette erreur protestante, que la foi sans les œuvres n'est pas une vraie foi, qu'avoir la foi sans la charité n'est pas être chrétien. Voir le concile de Trente, sess. VI, can. 28, Denzinger, n. 720, Ce serait confondre l'état parfait de la foi, de la croyance, avec l'essentiel rigoureusement requis pour qu'il y ait foi, croyance. Newman n'avertit pas assez son lecteur de cette confusion à éviter, et nous la retrouvons chez des catholiques qui se réclament de lui. De ce que la vie mauvaise peut conduire à perdre la foi. n'en concluons pas que cette destruction des salutaires croyances se fasse toujours, et du premier coup, ,et qu'on ne croie plus à l'Évangile, du moment qu'on a quelque int· lét à ce que ('Évangile ne soit pas vrai. « La foi qui n igit point » est inconséquente, privée de la perfection ·.. rieure à laquelle elle est ordonnée, exposée a p i r. d'ailleurs insuffisante dans l'ordre moral. Mai- . - l'ordre intellectuel elle peut être « sincère »,et al.·.. le *vrai.* Même pour le *bien,* elle n'est pas inutile dation de l'édifice qui reste inachevé, elle est un. reserve pour l'avenir et peut servir plus tard.

Ajoutons à propos de l'imagination, que si nous ,3<imettons comme un auxiliaire de la croyance, bous

n'avons garde d'expliquer, avec Hume, la croyance tout entière par l'intensité de l'image, comme si les idées accompagnées d'un coloris plus vif et plus intense *(lively ideas)* arrivaient par cela seul à se faire donner à nos yeux une valeur objective, à faire croire à leur réalité. Cette hypothèse est contraire à l'expérience; le savant croit â des vibrations infinitésimales, d'une vitesse inimaginable, dans un milieu élastique qu'il ne peut se figurer; tous nous croyons à des objets que nous avons beaucoup de peine à imaginer, et en revanche nous tenons pour irréelles des choses que l'imagination nous dépeint avec la plus grande vivacité et la plus grande netteté.

6° *Le sentiment.* — Son influence sur nos jugements est une vérité trop banale pour y insister. Observons seulement que cette influence est souvent occulte, de sorte qu'en obéissant à nos sentiments nous croyons obéir à la raison seule. « C'est que l'idée, par sa netteté, s'impose à l'attention qui la discerne facilement: au contraire, nous avons la plupart du temps une difficulté extrême à démêler nos sentiments, et parce que ce sont des états naturellement diffus, à contours vagues, et parce que trop subjectifs, peu faciles à communiquer, nous n'avons qu'un langage imparfait pour les exprimer; il leur a manqué ce puissant instrument d'analyse et de distinction qu'est le langage. » Payot, *op. cit.,* p. 178. Bien d'étonnant d'ailleurs à ce que l'intelligence, comme le dit saint Thomas, connaisse mieux ses propres actes que ceux de la partie affective. Ce fait explique : 1. comment on a pu nier l'inlluence si réelle de nos sentiments sur nos jugements; 2. comment on peut garder l'entière certitude d'une croyance, bien qu'elle soit en partie l'œuvre d'un sentiment subjectif et aveugle : averti, on commencerait peut-être à douter : mais, pour le moment du moins, cette influence reste ignorée ; 3. comment le physique réagissant sur le moral, la sensation sur le sentiment, nous sommes certains ou incertains d'une même chose après une bonne ou une mauvaise digestion, optimistes dans la force et la joie de la jeunesse, pessimistes dans l'abattement et la tristesse de l'âge; 4. comment le sentiment mobile et vague, puissant un jour, est souvent affaibli le lendemain, ou tourné dans un autre sens, tandis que l'idée, le motif intellectuel, grâce à la conscience plus nette que nous en avons, grâce au langage qui la précise, grâce à son objet qui est la vérité objective et immuable, se fixe vite et solidement dans la mémoire, s'y réveille aisément, garde sa force toujours jeune; ainsi peut-elle, au moins à la longue, l'emporter sur l'émotion; ainsi n'est-il pas à craindre que notre intelligence soit toujours, même dans ses assertions les plus contrôlées, le jouet d'un sentiment embusqué qui la surprenne.

Au reste, la bonne direction des sentiments et des affections est pour la vérité un précieux auxiliaire. Et ce n'est pas seulement en supprimant des obstacles, en dominant les passions troublantes, que l'amour du bien influe sur la certitude des vérités morales et religieuses : il peut donner des lumières positives, une appréciation plus délicate et plus sure, qui, à raison de son origine affective, se rattachera â la categorie de la croyance. « Il y a deux manières, dit saint Thomas, d'arriver â la rectitude du jugement. La première est l'usage parfait de la raison; la seconde est une sorte d'adaptation morale à l'objet dont il faut juger. Par exemple, en ce qui concerne la chasteté, celui qui possède la science des mœurs en juge correctement â l'aide des recherches de la raison : mais celui qui a l'habitude d'une xie chaste a un jugement très droit en celte matière grâce à une certaine harmonie sympathique entre lui-même et cette vertu, *per quamdam connaturalitalem ad ipsam. Sum. llieol.,* Il» 11», q. xi.v, a. 2; cf. q. t,t, a. 3, ad 1"". N'admet-on pas également qu'un homme d'honneur a le sens profond des délicatesses de l'honneur, et en juge mieux qu'un autre? qu'un homme de grande probité décidera bien les questions de probité et de justice?

7° *L'inlluence d'autrui.* — Elle revêt deux formes très différentes, l'une nous prend par la raison, l'autre d'une manière plus mystérieuse par l'imagination et le sentiment.

1re *forme : l'autorité du témoignage.* — Une fois prouvées la compétence et la véracité du témoin, c'est un véritable motif intellectuel, et l'une des sources les plus importantes de nos connaissances. Elle est tout dans les sciences historiques, beaucoup dans les autres sciences, et pas seulement pour leur vulgarisation, car les plus savants eux-mêmes doivent souvent se lier aux calculs et aux expériences des autres, et à l'autorité des spécialistes en dehors de leur partie; plus les branches de la science et les spécialités se multiplient, plus s'en rapporter à l'autorité devient nécessaire. Aussi a-t-on peine à comprendre le préjugé moderne qui oppose en rivale la raison à l'autorité, ainsi que la lumière aux ténèbres ; comme si l'autorité n'était pas une raison. « Le langage et les opinions populaires, observe M. Balfour, ont enraciné profondément dans les esprits l'idée que l'autorité ne joue d'autre role dans l'économie générale de la nature, que d'offrir un asile â tout ce qui est par excellence bigot et absurde, r. C'est que, pendant trois siècles, on s'est battu sur ces mots d'autorité et de raison. « Ce sujet, comme tous ceux ayant eu le privilège de faire naître des débats passionnés, a subi l'influence perturbatrice et envenimée du mot d'ordre des partis. » *Les bases de la croyance,* p. 154, 160. D'ailleurs, rien de nouveau sous le soleil : les gnostiques et les manichéens attaquaient déjà la foi à l'autorité, en lui opposant la raison et la science ou *gnose.* En thème fréquent chez les Pères de l'Eglise consiste â leur montrer quel grand rôle la foi au témoignage des autres joue dans toute notre vie.

2' *forme.* — Ce n'est pas seulement par leur autorité de témoins, par leur compétence de savants, que les autres hommes agissent sur nos jugements : ils ont une autre influence moins remarquée, mais souvent très efficace. On sait combien les mouvements de l'âme, exprimés sur les traits et dans tout l'extérieur, sont contagieux, avec quelle rapidité se communiquent spontanément la tristesse, les pleurs, le rire, l'enthousiasme, la terreur panique : soit sympathie des âmes, soit instinct d'imitation, soit elfet nerveux. L'orateur persuade par la fascination de son regard, par l'énergie de son geste, par les vibrations, l'intensité et le timbre même de sa voix, par la fermeté sans hésitation avec laquelle il affirme. Les foules ont sur l'individu qu'elles enveloppent un pouvoir de suggestion encore plus grand.

Autres exemples. L'esprit de corps, de nationalité, dirige nos jugements en nous saisissant par le cœur, par les souvenirs, par l'amour du drapeau. La crainte ou le respect de ceux qui nous commandent, la sympathie pour nos amis, nous entraîne insensiblement â partager leurs croyances, leurs opinions. La tyrannie de la mode nous prend par l'amour-propre : noua aurions honte de paraître rustiques, naïfs, attardés, mal informés; nous voilà forcés de nous occuper do telle « actualité », et de répéter là-dessus le jugement qui circule, d'admirer tel artiste mis sur le pavois, d'adopter telle hypothèse en vogue, de condamner telle doctrine démodée. Ceux memes qui professent le culte de la raison se trouvent ainsi obéir à autre chose qu'à des raisons. « Le rationaliste, dit M. Balfour, rejette les miracles; et si vous Ten traînez à une discussion, il tirera sans doute des vastes magasins de la controverse ancienne une foule d'arguments à l'appui de son opinion. Mais ne croyez pas pour cela que son opi-

nion soit le résultat de ses arguments. Il y a gros à parier qu'argument et opinion se sont développés ensemble sous l'influence favorable de son *climat psychologique.* » *Op. cil.,* p. 167. Suivant la remarque du même écrivain protestant, « le pouvoir de l'autorité n'est jamais plus pénétrant et plus efficace que quand il crée une atmosphère ou un climat psychologique favorable à la vie de certains modes de croyances, défavorable el même fatal à d'autres, » p. 163. Après celte constatation, on serait mal venu de reprocher à l'Eglise le soin qu'elle a toujours pris de placer les âmes, et surtout les jeunes âmes, dans un milieu favorable à la foi, par opposition à la théorie libérale qui leur prescrit, pour arriver â la vérité morale et religieuse, de tout voir, de tout entendre, de tout lire, de comparer librement tous les arguments et tous les systèmes qui se combattent. « Les libéraux, disait W. G. Ward, tournent souvent en ridicule cette expression « une atmosphère catholique, » comme si c'était une figure de rhétorique, vide de sens, inventée pour tourner une difficulté. Nous soutenons, au contraire, qu'il n'y a jamais eu d'expression plus profondément philosophique... L'influence mystérieuse d'autres âmes foncièrement croyantes, avec lesquelles une âme est en contact, a de curieuses analogies avec ces influences physiques, qui constituent une atmosphère... Au moins pour la grande majorité, c'est cette sympathie contagieuse qui seule peut développer une manière saine de raisonner. » *Dublin Hëview,* octobre 1869, p. 436.

8° Enlin, *la volonté libre.* — H dépend d'elle de mettre en mouvement presque toutes les causes de croyance signalées jusqu'ici. — 1. *.Motifs intellectuels, ignorance des difficultés :* la volonté, sans doute, ne peut créer des preuves ou il n'y en a pas; mais c'est elle qui applique l'intelligence à chercher, à recueillir les motifs réels ou apparents qui peuvent se rencontrer, à leur donner un grand relief par l'attention, à en évoquer ensuite le souvenir; tandis qu'elle la détourne des motifs contraires, des difficultés, ou bien les fait accueillir avec une critique malveillante, empêche l'esprit de se les assimiler, produit au moins l'oubli. « Nos croyances reposent sur nos souvenirs... Or, nous sommes les maîtres de notre mémoire d'une façon presque complète. Nous retenons ce qui nous intéresse, ce â quoi nous avons fait attention, et ce que nous ravivons par une attitude réitérée. Rares sont les souvenirs que nous conservons en dehors de ces trois cas. » Payot, *op. cil.,* p. 192. *Oportet ut homo sollicitudinem apponat el affectum adhibeat ad ea quæ vult* memorari, disait saint Thomas, *Sum. theol.,* IIa If", q. χι.ιχ, a. 1. — 2. *Imagination* qui concrète la croyance : la volonté peut lui faire appel, soit par les souvenirs, soit par les moyens extérieurs que fournissent les arts. — 3. *Action :* la pratique dépend de notre volonté, il ne tient donc qu'à nous de « vivre » nos croyances. — 4. *Sentiment :* par diverses réflexions qu'elle suscite, la volonté peut indirectement produire des sympathies comme des antipathies : elle peut détourner l'attention d'un sentiment qui s'éveille et profiter de sa mobilité même pour le mettre en fuite. —5. *Habitude :* elle s'acquiert par la répétition des actes, qui dépend de la volonté. —6. Enfin, il n'est pas jusqu'à *l'influence d'autrui* que nous ne puissions provoquer dans le sens que nous voulons, en nous mettant dans un milieu favorable nu développement de telles croyances; nos fréquentations, nos amitiés dépendent de nous.

Objection. — Mais nous sentons bien que les choses ne sont pas parce que nous les voulons! On objecte donc à ces interventions de la volonté libre, qu'elles manqueront totalement leur but, en nous rendant à nous-mêmes nos jugements suspects : ainsi mêlés de doute, de suspicion, ils ne seront pas des *croyances.* « Toute volonté de croire qui dépasserait les raisons de croire serait comme un *mensonge* qu'on essaierait de se faire à soi-même, et dont on ne réussirait p.,- a se convaincre. En un mot, *toute volonté de croire* es.· *inévitablement une raison de douter.* » E. Rabier. *Psychologie,* 3e édit., p. 270. Toutefois l'expériem prouve que notre volonté peut travailler librement à l'établissement ou à la conservation d'une croyance, sans que celle-ci nous en devienne suspecte ni en soit ébranlée. C'est un fait. M. Payot en propose cette explication : « Ce long travail sur nos sentiments, nos observations, nos souvenirs, nos idées, que nous avons décrit comme toujours conscient, et nettement conscient, perd bientôt ce caractère. Dès que l'œuvre est dessinée, et que l'élan estdonné, le travail *d'épuration* se fait de lui-même, en quelque sorte, et il échappe en grande partie à la conscience, » p. 195. On ne se souvient même plus que la volonté libre a autrefois donné l'impulsion, dés lors plus de raison de suspecter les résultats. Mais celte explication qui ne vaut que pour certains cas, a besoin de se compléter par celle autre : l'objection part d'un faux supposé, c'est-à-dire que toute croyance où la volonté interviendrait consciemment serait par là même viciée aux yeux de la raison, *la volonté libre ne pouvant jamais avoir d'intervention raisonnable et légitime dans la croyance.* Supposition gratuite et fausse, comme nous allons le faire voir.

IV. Critique de la valeur des croyances. — Jusqu'ici nous avons traité les croyances en psychologues, à peu près comme on étudie la genèse d'une passion, sans s'inquiéter de savoir si elle est conforme ou non à la règle des mœurs. L'idéalisme subjectiviste de quelques-uns de nos contemporains qui ont étudié la croyance (M. Payot, par exemple) les empêche d'aller plus loin : quand ils ont décrit le mécanisme de la croyance, et jur.qu'où il peut dépendre de la force arbitraire et brutale de la volonté, c'est tout : cetle volonté est-elle honnête dans certaines conditions, conforme à la règle de la droite raison, cette croyance a-t-elle dans certaines conditions une valeur objective, ces problèmes, les plus difficiles de tous, n'existent même pas pour eux, et pour quiconque emprisonne le sujet pensant en lui-même. Ils n'existent pas non plus pour le « pragmatisme » de M. W. James, pour « l'humanisme » de M. Schiller; chez, eux c'est la croyance qui crée la vérité! Nous n'avons pas dans cet article à réfuter de tels systèmes, qui Redonnent pas de la croyance elle-même une théorie spéciale, ni à défendre contre eux l'objectivité de la connaissance : nous la supposons comme un point fondamental, et en conséquence, nous ne nous reconnaissons pas le droit d'esquiver le difficile problème. Il nous faut donc passer de la psychologie à la critique, et abordant sous un nouveau point de vue l'influence des diverses causes el surtout de la volonté, séparer tout d'abord les influences abusives et celles qui ne le sont pas.

1' *Croyances illégitimes, ou mal formées.* — 1. Les unes viennent des passions déréglées, qui tendent à pervertir le jugement moral. N'insistons pas sur un sujet bien connu; qu'il suffise de citer saint Thomas : *Secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens quod non videtur ei extra passionem existenti. Sum. theol-,* I» II*, q. ix. a. 2. II compare la perversion des jugements par les passions à ces fausses appréciations du goût, qui proviennent de l'altération de l'organe; *dispositionem linguas sequitur judicium gustus.* I' II», q. 1.xxvil.a. I > ; r la répétition des actes la passion se change en vie. si la volonté ne réagit pas, ce qui n'était d'abord qu'un jugement hésitant peut se transformer en jugement ferme, en croyance illégitime dont la volonté sera re-: n-sable, l'ayant librement laissé se former.

2. D'autres croyances illégitimes sont plus directes nt et plus positivement le fait de la volonté libre. > :i physiquement impossible pour elle de produire la

croyance sans aucun motif intellectuel, voir col. 2377, il ne l'est pas d'échafauder sur un motif peu sérieux une certitude subjective, en faisant glisser l'esprit de l'opinion hésitante à la ferme croyance, c'est-à-dire en supprimant le doute sérieux el prudent qui se mêlait à l'opinion. L'expérience prouve jusqu'où peut aller l'opiniâtreté dans un système, et comment l'on peut proclamer très certaines des théories qui ne le sont que pour leur auteur. « Certitudes en paroles, dira-t-on : affirmation des lèvres, et non pas de l'esprit. » Au début, oui, l'esprit avait phis ou moins conscience d'affirmer Irop fortement, la volonté cherchait à s'encourager et à s'étourdir du bruit des paroles, Mais en s'obstinant elle finit par avoir raison du scrupule intérieur, du malaise primitif; l'esprit finit par'affirmer avec sérénité, il ne distingue plus cette certitude factice des certitudes les mieux fondées. « La certitude d'adhésion, dit saint Thomas, appartient non seulement à la croyance vraie, mais encore à la croyance fausse; car la croyance, comme l'opinion, se divise en vraie et en fausse; et l'on adhère avec la même fermeté à l'erreur qtt a la vérité. » *Quodlib.,* VI, a. 0.

Ainsi le fait est matériellement possible. Est-il légitime? Non. Si la volonté a le pouvoir de régir et de mouvoir toutes les facultés humaines et même l'intelligence, comme un père de famille gouverne tous les membres de la société domestique, elle a aussi le devoir de « se conduire en bon père de famille », de ne pas léser les facultés, de ne pas les employer contre leur propre nature. Or, la nature de l'intelligence est d'affirmer comme certain ce qui parait certain, mais aussi comme probable ce qui ne parait que probable. « C'est une partie de bien juger que de douter quand il faut, dit Bossuet. Celui qui juge certain ce qui est certain, et douteux ce qui est douteux, est un bon juge.» *Connaissance de Dieu,* c. I, n. 16, p. 68. La volonté n'a donc pas le droit d'arracher l'intelligence à un doute sérieux et prudent, pour la précipiter dans l'affirmation absolue. Lui donner ce droit, ce serait justifier tous les fanatismes, toutes les illusions, toutes les folies. Il est vrai, quelques penseurs contemporains ne craignent pas ces redoutables conséquences. M. Payot, ne trouvant à la morale aucun fondement certain, parce qu'il faut pour la fonder, d'après lui, pénétrer dans « l'inconnaissable », croit toulefois sortir de la « crise morale » par la volonté qui feradq certain avec de l'incertain, qui sur la base branlante d'une « hypothèse métaphysique » de son choix, bâtira le ferme édifice de la croyance, et décrétera qu'il n'y a plus à douter : sic *volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas.* « La moralité, dit-il, est une affaire de choix intelligent entre les hypothèses métaphysiques concernant la signification de la vie humaine, mais *le choix fait, nous avons le pouvoir de le transformer en une croyance d'une énergie incoercible.* » Préface, p. xn.

Par tout ce qui précède on voit combien fausse est la thèse qui, au nom d'un intellectualisme exagéré niant l'inlluence de la volonté sur nos jugements, proclame que personne n'est responsable de ses étals d'esprit, conviction, doute, etc. : pas plus qu'un miroir n'est responsable de refléter ce qui se présente â lui. C'est la thèse, par exemple, de Samuel Bailey dans ses *Essays on the formation and publication of opinions.* Il est vrai, dans les questions difficiles et complexes, bien des hommes sont parfaitement excusables de douter de la vérité, parce que n'ayant pas tous les éléments nécessaires, sans qu'il y ail de leur faute, ils sont dans l'impossibilité de croire, ou bien parce qu'ils subissent à leur insu l'influence de sentiments ou de préjugés dont ils ne sont pas responsables; tous les théologiens admettent qu'il y a des incroyants auxquels la foi n'est pas suffisamment présentée pour qu'ils soient tenus de croire, qu'il y a des hérétiques de bonne foi. des erreurs invincibles et excusables, même contre la foi naturelle; que la théorie, qui fait de toute erreur un poché, est extrême el fausse. Mais c'est tomber dans l'autre extrême, et contredire également la révélation et la raison, que de considérer généralement les convictions et les doutes comme des fatalités de l'esprit, dont notre personne morale ne serait jamais responsable. Elle l'est souvent : soit qu'elle se montre actuellement infidèle à sa conscience qui l'avertit, soit que le mal remonte plus haut et que la responsabilité apparaisse plus indirecte et plus éloignée.

2° *Croyances légitimes dont le motif intellectuel n'a qu'une suffisance relative.* — Prenons comme exemple les croyances que nous voyons l'enfant retirer de son éducation. Ce ne sont pas des assertions chancelantes, des opinions; ce sont bien des convictions très fermes, des croyances. Quelques vérités, d'une démonstration courte et facile, sont retenues par l'enfant avec leur démonstration même : alors la certitude vulgaire qu'il en a ne diffère pas essentiellement de la certitude scientifique, bien qu'elle manque de formules précises, d'analyse et de réflexion. Mais la plupart des convictions de l'enfant ne s'appuient que sur des motifs intellectuels qu'un esprit plus développé jugerait insuffisants pour lui-rnême, par exemple, celui-ci. perçu à l'état confus et implicite : « Mes parents me disent la vérité. » *Ce* motif, qui ne suffirait pas *à* tout le monde, a pour lui une suffisance relative, grâce â la coopération de certaines causes que nous avons étudiées, voir col. 2372 sq., l'ignorance des difficultés, l'imagination et l'action, le sentiment, l'influence d'autrui, l'habitude. Ces circonstances subjectives suppléent â ce qui manque au motif objectif pour produire la fermeté d'adhésion. Mais par le fait même au'elles sont subjectives et n'ont pas dans le détail un lien nécessaire avec la vérité, elles ne garantissent pas chacune des croyances qu'elles contribuent à former, si vraies soient-elles par ailleurs; elles permettent même à l'ivraie de croître au milieu du bon grain.

Et cependant cette ferme adhésion de l'enfant est légitime, et suffisamment justifiée; car non seulement elle est conforme au naturel développement de l'esprit, mais elle est la base nécessaire de l'éducation intellectuelle et morale. Veut-on que, sous prétexte de supprimer toute chance d'erreur, les enfants se mettent à douter des plus graves assertions de leurs parents et de leurs maîtres, remplacent la croyance par l'opinion, fassent de la critique, exigent des documents? Qu'arrivera-t-il? Ils entreprendront desenquètes impossibles à leur âge, ils n'aboutiront qu'à se rendre ridicules, ils manqueront des bases nécessaires de toute science, des vérités indispensables à la vie, ils rendront impossible l'éducation de leur esprit et de leur cœur, ils tomberont dans un scepticisme précoce, qui les rejettera dans l'animalité et qui sera bien autrement difficile à guérir que la trop naïve crédulité de l'enfance. Cf. Balfour, *op. vit.,* p. 155, 171. El ce qui est vrai pour les enfants l'est aussi pour la grande multitude des esprits que les conditions de la vie condamnent à ne pas monter, intellectuellement, beaucoup plus haut, surtout dans les peuples peu ou point civilisés. Voilà ce qu'auraient dû méditer ces rationalistes el ces critiques, grands dévots de la « vérité à tout prix », toujours préoccupés du but négatif d'arracher à quelque prix que ce soit tout préjugé et toute erreur, même inoffensive, et pas assez soucieux du but positif de donner à tous les esprits la formation la plus nécessaire et la santé fondamentale. Ils ressemblent â ces scrupuleux de l'hygiène, qui passent leur vie à fuir toutes les maladies, qui absorbent leurs forces dans les soins les plus minutieux, et nuisentà leursantê enypensant toujours. « De même, observe Ward, si tous les hommes étaient ainsi occupés à élaguer ce qu'il y a de trop dans leur adhésion intellectuelle, el à renverser les certitudes dont ils ne peuvent

pas suffisamment rendre compte, ils diminueraient misérablement leurs énergies pour une plus importante action. » *Dublin Review,* avril 1871, p. 258.

Mais alors vous fondez la vie intellectuelle sur l'erreur? — Non; quand l'enfant part de ce principe: « Mes parents me disent la vérité, » cette base de son éducation n'est pas une erreur, c'est une de ces propositions ordinairement vraies, vraies sauf exception, que nous appelons des « lois morales » comme celle-ci : « Les mères aiment leurs enfants. » Les exceptions, l'enfant ne les discernera pas, et il sera parfois trompé en tirant de son principe une application particulière, sans réfléchir que ce principe comporte des exceptions et n'est pas applicable toujours. Mais enfin, étant donné l'amour naturel des parents pour leurs enfants, et le soin qu'ils ont de bien les instruire et de leur transmettre les vérités de sens commun, patrimoine du genre humain, le principe reste généralement vrai, et seul propre à fournir à l'enfant les vérités dont il a besoin.

Vous contestez donc à la raison ses droits, et comme l'école traditionnaliste vous cherchez en dehors d'elle un critérium du vrai? — Non; si nous admettons d'autres causes légitimes, dans la formation des croyances, « ce n'est pas parce que, dans un accès de désespoir intellectuel, nous aurons été poussés à regarder la raison comme une illusion, ou que de propos délibéré nous aurons résolu de nous soumettre désormais au courant irrationnel ou non-rationnel, mais bien parce que la raison elle-même nous assure qu'à tout prendre celte voie est encore la moins irrationnelle de celles qui s'ouvrent devant nous. » Balfour, op. *cil.,* p. 186. Ainsi la raison philosophique elle-même approuve, d'une manière générale et indirecte, des croyances dont elle n'a pas l'initiative ni la principale direction : à peu près comme un supérieur approuve tacitement des coutumes qui se forment en dehors de son action.

Mais, en élargissant ainsi la suffisance des motifs intellectuels, en la faisant *relative* aux individus, vous méconnaissez le caractère *absolu* de la vérité et de la vraie certitude ! — Cette objection vaudrait, si nous mettions sur la même ligne les motifs intellectuels que nous déclarons suffisants seulement pour l'esprit peu développé, et ceux qui suffisent d'une manière absolue, en d'autres termes, ceux qui ont une valeur purement individuelle, et ceux qui ont une valeur universelle. Or il n'en est rien : aux seconds seulement nous reconnaissons la vérité liée d'une manière infaillible, et pour tous les cas; avec les premiers il y a chance d'erreur, il n'y a pas certitude infaillible et proprement dite, mais certitude par analogie, certitude » relative » ou « respective », comme l'entendent de nombreux théologiens en traitant de cette crédibilité qui chez les enfants et les simples précède la foi divine. Voir Crédibilité. Des deux éléments de toute certitude, *fermeté* dans la conviction, perfection des motifs liés *infailliblement* au vrai, cette certitude relative ne possède que le premier. Ellese distingue pourtant de la croyance illégitime, par le fait que l'esprit de l'enfant n'est pas averti de l'imperfection de ses motifs, et qu'il agit avec *prudence,* la prudence étant essentiellement relative aux circonstances et n'exigeant pas du sujet plus qu'il ne peut connaître. Par ailleurs, cette certitude relative, en tant qu'elle exclut le doute, tranche nettement sur la simple opinion, sur le jugement probable. A vrai dire, en se plaçant au point de vue tout extérieur d'un observateur parfaitement éclairé, les motifs intellectuels de cet enfant pourraient prendre le nom de « probabilités », parce que leur effet sur l'esprit de cet observateur ne pourrait s'élever au-dessus d'un jugement probable; mais pour le sujet lui-même en qui réside cette certitude relative, rien n'apparaît alors comme purement probable; pas d'opinion chancelante, mais fermeté d'adhésion. On voit dans quel cas et dans quel sens on pourrait expliquer bénignement Newman, quand il dit que la foi, même la foi divine, est fondée sur des « probabilités ». Mais celte assertion, qui sonne mal. est faussée dans sa généralité. Voir le décret *Lamentabili,* prop. 25·.

Comment une croyance formée dans l'enfance peut ensuite, par l'apport d'éléments nouveaux et de preuves meilleures, monter d'une certitude relative à une certitude infaillible et absolue; comment un esprit développé peut raisonnablement garder la foi de son enfance avec plus de lumière, c'est une question qui se pose à propos de l'irrévocabilité de la foi divine, et que nous n'avons pas à traiter ici. Voir Foi. Qu'il suffise de noter que l'on a de nos jours attaqué avec trop de généralité et peu de justice ces « raisonnements de justification » d'une croyance : ce qui serait la condamnation en bloc de toutes les apologétiques. « Une croyance, une opinion, un préjugé nés du caractère ou de l'éducation, dii M. Ribot, *La logique des sentiments, p.* 113, agissent inconsciemment sur les explications et les théories qui prétendent sincèrement à l'objectivité scientifique... La forme est celle de la logique rationnelle. La structure du raisonnement est ferme, sans lacunes, irréprochable; mais c'est un état d'âme extra-rationnel qui a l'initiative et la haute direction. Ce qui parait démonstration n'est que *justification.* La logique de la raison semble maîtresse; en réalité elle est servante... A côté de cette forme de raisonnement *dont la valeur objective est si faible,* » etc. Pourquoi serait-elle toujours « si faible »? Qu'importe l'initiative du sentiment, si les preuves trouvées sont bonnes par ailleurs? N'ai-je pas la critique, les méthodes, pour les examiner et les juger? Parce qu'un argument favorise ma foi. suis-je forcé de le reconnaître comme bon? Saint Thomas a-t-il approuvé l'argument de saint Anselme en faveur de l'existence de Dieu? Cette condamnation *a priori* de tout raisonnement introduit par un sentiment n'irait à rien moins qu'à refuser à l'homme toute vérité objective, puisqu'il ne cherche la vérité que parce que d'abord il *aime* à la posséder. Aussi M. Ribot se réfute-t-il lui-même dans la conclusion de son livre, p. 193: « Par hostilité conlre l'esprit scientifique, on s'est plu à soutenir que la recherche et la possession de la vérité n'ont pas une valeur absolue, en alléguant cette raison qu'elles sont le résultat d'une préférence, qu'on les choisit parce que cela plaît... Ceci est simplement une preuve du rôle primordial de la vie affective dans toutes les manifestations de l'esprit, thèse que j'ai soutenue ailleurs sans restriction et que je ne suis pas disposé à contester. Mais *préférerla* vérité n'est pas la *constituer.* Elle est ce qu'elle est, indépendante de nos préférences et de nos répudiations. » M. Ribot admet du reste (soyons-lui reconnaissants) que les idées préconçues et les poussées afl'ectives ne sont pas seulement le fait des apologistes, mais aussi des philosophes. Il cite Nietzsche, qui s'emporte contre « la tartuferie du vieux Kant, nous attirant dans les voies détournées de la dialectique qui mènent à son impératif catégorique », et contre tous les philosophes « qui font semblant d'avoir découvert leur opinion par le développement spontané d'une dialectique froide, pure, divinement insouciante. Et il ajoute que Nietzsche « est lui-même un très bel exemple du défaut qu'il critique. »

3° *Croyances légitimes dont le motif intellectuel a une suffisance absolue.* — Nous avons jusqu'ici supposé un motif intellectuel de valeur médiocre, insuffisant pour l'universalité des esprits au jugement de ceux qui sont le plus à même d'en juger : soit que cette insuffisance dérive de la nature du motif, soit qu elle

provienne seulement de la façon imparfaite dont il est présenté à l'esprit. En présence de celte lumière par trop incomplète, nous avons distingué trois sortes d'affirmations : l'opinion, qui sur cette lueur se hasarde à affirmer, mais, perçant à jour la médiocrité du motif, tempère son affirmation par uncertain doute, qui est prudent; la *croyance illégitime,* où la volonté, malgré la conscience de l'insuffisance du motif, tend, par un coup de force, à supprimer le doute prudent contre les lois de l'intelligence, et arrive â obtenir une certitude d'entêtement; enfin la *croyance légilime,* où la certitude d'adhésion est obtenue sans imprudence, parce qu'on n'est pas assez éclairé pour découvrir la médiocrité du motif, qui se trouve ainsi pourvu d'une *suffisance relative,* au moins avec le concours de certaines suppléances d'ordre affectif.

Passons au cas d'un motif tel que les meilleurs juges l'estiment vraiment digne, par sa valeur intrinsèque et sa manifestation, d'obtenir la certitude proprement dite. En face d'un tel motif, est-il possible que certains esprits conservent parfois un doute qu'à bon droit nous qualifierons d'imprudent?

I. *Existence de doutes imprudents et déraisonnables.* — L'expérience la prouve. Voyez le sceptique, rejetant les vérités que la nature humaine, que l'ensemble de l'humanité reconnaît comme les plus palpables et les plus assurées, par exemple l'existence d'un monde extérieur distinct de nous-mêmes. Quand il nous affirme qu'il en doute réellement, ne disons pas avec certains dogmatistes que c'est mauvaise foi ou folie; le sceptique leur retourne ces gros mots: « il en résulte qu'il n'y a plus en présence que des gens qui s'injurient, ou qui se renvoient mutuellement au médecin. » P. Laberthonnière, *Dogmatisme moral.* Dire que c'est folie, ce n'est point d'ailleurs parquer les sceptiques en dehors du genre humain, comme des êtres à part dont l'élude ne nous regarde pas. D'après les meilleures aliénistes, le monde est peuplé de «demi-fous «; et c'est une étrange illusion des rationalistes, des libéraux, des réformateurs xle la société par la science, que de supposer dans chaque individu une raison parfaitement saine, qui manque en un grand nombre, bien plus, une raison idéalement parfaite, qui n'existe nulle part ici-bas. Le scepticisme, à des degrés divers, s'étend donc fort loin. « Les pensées de don le, même de scepticisme universel, se présentent à l'intelligence et la sollicitent; parfois elles sont si importunes, si pressantes, si absorbantes, qu'elles peuvent troubler gravement le fonctionnement du système sensitif, dont l'exercice normal est cependant nécessaire pour le bon fonctionnement de la raison et de la libre volonté. Ces épreuves, ces tentations de la foi ne changent assurément rien aux rapports objectifs de l'intelligence et de la vérité. » Didiot, *Logique surnaturelle objective,* p. 611.

Voyez encore le scrupuleux. Le bon sens, les directeurs qu'il consulte, les principes de morale qu'il connaît, lui disent assez haut qu'il peut agir en sûreté de conscience, qu'il n'a point failli dans telle action. Malgré tout, il craint où il ne faudrait pas craindre, il doute où il ne faudrait pas douter. Maladie tant que vous voudrez, mais maladie atteignant plus ou moins beaucoup d'âmes, très dignes d'intérêt et de pitié.

Il faudrait décrire ici bien d'autres classes d'esprits : ces timides par tempérament ou par habitude, qu'épouvante trop facilement toute objection, qu'elle soit sérieuse ou purement sophistique ; ces soupçonneux qui flairent partout des pièges, et reculent devant toute affirmation catégorique; ces originaux pour qui l'essentiel est de penser autrement que les autres; ces esprits légers, vite fatigués de la vérité, devenue banale pour eux. et commençant à en douter, et lui préférant une soltise pourvu qu'elle soit nouvelle; ces entêtés de leur propre jugement, s'armant de tous les sophismes pour défendre l'erreur où ils se sont engagés; ces esprits trop modestes au contraire, trop défiants d'eux-mêmes, trop préoccupés de ce qu'on dit autour d'eux, et dans l'évidence même n osant se prononcer parce qu'un prétendu penseur aura dit le contraire; ces hommesd'une seule méthode, qui voudraient par exemple des démonstrations mathématiques dans les choses morales, et doutent quand ils n'en ont pas; ces dialecticiens aussi subtils que les sophistes grecs, el chez qui le raisonnement, comme dit Molière, a banni la raison. « Il y a donc une préparation du doute obstiné et systématique, comme il y a une préparation de la certitude, I'n esprit soupçonneux, jaloux, qui s·· tient à distance, qui s'exagère ses droits, qui prévoit sans cesse des offenses, un esprit froid, capricieux, incertain, y sera naturellement enclin : ce sera merveille s'il y échappe. » Bazaillas, *La crise de la croyance,* p. 148.

Il existe donc le doute imprudent et déraisonnable, qui n'a aucun droit de rester dans l'esprit, et qui pourtant y séjourne par suite d'un état morbide, en sorte que l'intelligence en soit réduite à appeler la volonté à son secours, pour être par elle fixée dans la certitude. *Voluntas determinat intellectum... propter imbecillitatem intellectus,* dit saint Thomas, *In IV Sent.,* I. HI, dist. XXIII, q. it, a. 2, sol. 1.

Tandis que notre corps est la proie de tant de maladies et nos nerfs de tant de faiblesses, de neurasthénies et de névroses, il serait étrange que nos états d'esprit, comme la conviction et le doute, n'aient jamais rien de déséquilibré, liés comme ils sont à ce corps el à ces nerfs. L'expérience, si on veut bien la consulter, démolit ces naïves illusions d'un optimisme *a priori,* qui ferme les yeux sur les infirmités de la raison, tant qu'elles ne vont pas jusqu'à exiger une maison de santé. A part ce cas extrême, qui tombe du ciel sans préparation et sans prodromes, toute raison humaine est pour l'optimisme rationaliste un instrument de précision donl l'aiguille ne se trompe jamais ; quand, en face des motifs présentés, elle subit la moindre oscillation du doute, il est de toute nécessité que les preuves soient défectueuses; quand elle prend la position fixe de la certitude, il faut que les preuves soient parfaites et que la vérité objective soit. Qu'on ne vienne donc pas leur parler de précautions à prendre contre les moments de crise et de défaillance, d'industries de la volonté pour fortifier une croyance fondamentale, pour se mettre dans un milieu favorable à sa conservation. L'instrument de précision doit pouvoir se conserver tout seul; et la liberté avec laquelle on l'exposera à tous les risques, guérira les cassures qu'elle lui fera. Avez-vous donc peur du libre exercice de la raison? C'est avoir peur de la vérité; c'est n'en avoir pas l'amour sincère; c'est fausser l'intelligence pour lui faire dire ce qu'on veut, etc. Voilà la thèse rationaliste et libérale. Mais nous, qui avons de la raison humaine une idée plus humble, l'ayant observée en nous-mêmes et dans les autres, nous trouvons tout naturel qu'elle ait besoin d'hygiène comme le corps, et que l'homme, même instruit, travaille par sa libre action à fortifier une croyance, non que les preuves en soient faibles, mais parce qu'elle est de sa nature exposée aux sophismes des passions, parce que l'homme est faible surtout à certains moments, et parce qu'il est sage de tout prévoir et de se prémunir contre sa propre faiblesse.

2. *Rôle de la volonté dans l'élimination du doute imprudent.* — Si le doute est suspect de déraison, dira l'optimiste dont nous parlions, l'intervention de la volonté est inutile. L'intelligence, en reconnaissant cette déraison, est fixée par elle-même dans la certitude contraire. Ou du moins qu'elle se remette à l'étude, qu'elle fasse de nouvelles recherches, le doute devra finir par se dissiper tout seul.

Eh bien! dites au sceptique d'entreprendre de nouvelles analyses, au scrupuleux de se plonger dans de nouvelles études morales : celle voie, loin de les sortir de leurs doutes, les y embourbera davantage. Pourquoi? Parce que ces doutes viennent de ce qu'ils exigent à tort une clarté impossible, qu'ils n'auront jamais. Et alors même que les doutes imprudents seraient susceptibles d'une solution intellectuelle et directe, combien de temps serait nécessaire à un esprit plus ou moins malade? Doit-on, en attendant, le laisser languir dans une région inhabitable, dans un état malsain?

Le coup de force de la volonté ne sera donc pas inutile. Sera-t-il suffisamment justifié? Oui. puisque le doute dont il s'agit est sans valeur, et que le malade lui-même le reconnaît dans ses instants lucides, quand, par exemple, il est rappelé au bon sens par le contact des réalités de la vie. « Je mange, je joue au trictrac, disait le sceptique Hume, je parle avec mes amis, je suis heureux de leur compagnie, et quand après deux ou trois heures de récréation, je reviens à mes spéculations, elles me paraissent si froides, si en dehors de la nature, si ridicules, que je n'ai pas le courage de continuer. Je me vois absolument et nécessairement forcé de vivre, de parler, de travailler comme les autres hommes dans le train commun de la vie. » Fort bien : mais il retournera bientôt à ses « spéculations » et à son doute. Seule, la volonté est capable de lui donner, non pas la lumière trop passagère qui déjà s'impose à lui par intervalles, mais l'état subjectif de certitude, qui comporte un certain repos de l'esprit, une certaine fixité dans la vérité. Seule aussi, elle est capable de mettre lin à ces oscillations maladives entre « douter » et « ne pas douter », par lesquelles saint Ignace, définit si bien l'état du scrupuleux. *Sentio in hoc turbationem, scilicet, in quantum dubito, el in quantum non dubito : istud est proprie scrupulus. Exercitia* S. *Ignalii de Loyola,* trad. Roothaan sur l'autographe espagnol, Paris, 1865, p. 195. Invoquera-t-on contre cette analyse le principe de contradiction? Un même esprit peut-il en même temps douter et ne pas douter? Il le peut au moins dans une succession rapide, où il passe continuellement de l'un à l'autre par une sorte d'oscillation. D'ailleurs, les sentiments ne craignant pas la contradiction autant que les idées, quand deux états d'esprit contradictoires sont d'origine affective, ou du moins l'un d'entre eux, une coexistence est possible, « Fréquemment, la contradiction existe chez un homme entre une affirmation raisonnée et une affirmation affective... Il y a peu de gens, même très rationalistes, qui n'aient quelque superstition éphémère qu'ils tiennent d'ailleurs pour absurde. On a connu des esprits forts qui jugent impossible l'apparition d'un fantôme ou d'un revenant et qui pourtant en ont peur dans l'obscurité. » Th. Ribot, *La logique des sentiments,* p. 55.

Réfléchissant donc â ces perpétuelles et douloureuses alternatives, à l'état anormal où elle est plongée, aux réclamations passées du bon sens contre ces doutes, l'intelligence elle-même les condamne et si elle ne trouve pas de nouvelles solutions spéculatives, découvre du moins la lumière d'un principe réflexe et pratique : « En pareil cas, la volonté a le droit d'intervenir. » Subissant l'évidence de ce principe, elle en dérive ce jugement pratique de «crédibilité», également évident, qu'en ce moment il est bon, il est prudent pour la volonté d'entrer en action. Voir Crédibilité. C'est le malade qui reconnaît la nécessité de l'intervention médicale.

Et comment opérera la volonté? Reconnaissons-le d'abord, elle peut recourir à une sorte d'hygiène intellectuelle et morale, combattre patiemment ces défauts de l'esprit ou du caractère dont nous avons donné plus haut des exemples, et qui sont la cause profonde de la maladie du doute, combattre aussi celte passion actuellement régnante, qui met sur pied les sophism. - l'intelligence pour défendre son propre terrain. Γ. r souvent, comme dit Pascal, « tout notre raisonn· lo- se réduit à céder au sentiment... La raison est pi. ׀ , à tout sens... » *Pensées,* t. II. p. 199. Il y a des rai- s qu'on trouve après, et que la passion seule fait trouver, p. 200. Si la passion tombait, ces raisons ou objections tomberaient avec elle. J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi je vous dis Vous auriez bientôt la foi. si vous aviez quitté les plaisirs, p. 159. A l'athée, il dit : « Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions, » p. 153. Seulement, cette voie d'un traitement moral est plutôt à longue échéance: on se demande s'il n'y aurait pas une voie plus courte et plus rapide pour la volonté. L'hygiène, l'adoption d'un régime sévère, est de rigueur : mais elle ne remplace pas l'opération chirurgicale parfois nécessaire, et n'a pas un si prompt résultat.

Que fera donc la volonté ? Chaque fois que les sophismes ramèneront le doute dans l'esprit, elle appliquera l'intelligence à les mépriser, c'est-à-dire à réitérer la condamnation sommaire qu'elle en a prononcée : sur quoi, la volonté usera du pouvoir qu'elle a d'approcher ou d'éloigner l'intelligence d'un objet, de produire l'attention ou l'inattention; elle la rendra inattentive à ces difficultés méprisées, qui disparaissant du champ de la pensée, ne pourront comme auparavant y faire germer le doute. Ainsi le voyageur qui chemine la nuit, saisi de terreur à l'idée d'un péril fantastique, ni qu à mépriser ces vaines imaginations et à les chasser de sa pensée en s'occupant d'autre chose, pour faire cesser la crainte dans son âme. En même temps qu'elle enlève l'obstacle, la volonté applique de nouveau l'intelligence aux raisons *pour,* aux motifs déjà vus, excellents par eux-mêmes qui, l'obstacle disparu, produiront naturellement la certitude, et l'expliqueront intellectuellement. Celte certitude pourra d'autre part être appelée *volontaire,* à raison d'une influence toute spéciale de la volonté, et par opposition à la certitude arrachée par une évidence mathématique, ou toute difficulté est scientifiquement résolue, ou aucune n'est écartée de force, par voie de condamnation sommaire et de mépris. C'est à peu près ainsi qu'un vieux docteur de Sorbonne, Ysambert, expliquait l'influence de la volonté libre dans le cas de la foi divine : *Licet ex parte objecti divinæ fidei occurrant aliquæ sufficientes rationes* (voilà les motifs intellectuels de croire suffisants en eux-mèines), *aliæ tamen etiam occurrunt in contrarium ex parte sensuum, quæ generant difficultatem credendi* (voilà les difficultés qui motivent le doute imprudent)... *Him· fit ut noster intellectus ad sese determinandum indigeat pia eaque libera motione voluntatis, quæ applicet intellectum ut consideret e! expendat tenacius et fortius illas rationes quæ sunt pro dando assensu* (voilà l'esprit applique aux raisons de croire), *animadvertatque quam frequenter rationes illæin humano sensu fundatæ deprehendantur fallaces, nisi corrigantur aliquo superiori judicio* (voilà une condamnation sommaire des motifs contraires, qu'il appelle plus loin *rationes appareilles et secundum sensum plausibiles).* Il dit encore : *Determinatio illa {intellectus per voluntatem consistit m ita applicando intellectu objectis sibi "d credendum propositis ut fortius et majori consideratione intendat divinæ revelationi, (piam humams rationibus pro contraria parte occurrentibus. De fide,* disp. XXIII. a. *I* et 5. Cette explication convient a la croyance en général, el n'a rien qui la réserve exclusivement à la foi divine. Quant à celle-ci, nous ne prétendons pas avoir donné une explication complète du rôle qu'y joue la volonté, el qui parait plus complexe. Voir Foi.

L'oscillation maladive entre la croyance et le doute,

et la nécessité dime intervention de la volonté et de la grâce, se font plus vivement sentir dans les combats violents d'un homme en qui s'opère un grand changement de vues, par exemple dans une conversion à la foi. « Le nouvel ordre d'idées est sans harmonie avec l'ancien, et nous ne pouvons nous attendre à les voir se combiner tranquillement ensemble. Il y aura une période de trouble et de fermentation jusqu'à ce que tout soit en place et qu'on soit dégagé des vieilles ornières de la pensée, du sentiment et de l'action... Perplexe et chancelant, c'est bien alors qu'on s'écriera (avec cet homme de l'Evangile) : Je crois, Seigneur, mais aidez-moi dans l'espèce d incrédulité qui me reste. , Venn, *Characteristics of belief,* p. 78.

3. *Objections de l'intellectualisme exagéré contre la légitimité de celle intervention de la volonté dans la certitude.* — « La volonté, dit Élie Rabier, *Psychologie,* p. 270, n'est pas une preuve et ne peut tenir lieu de preuve; elle ne peut pas faire que ce qui est, ne soit pas, ou que ce qui n'est pas. soit. » — Mais nous ne parlons pas de prendre la volonté comme preuve; nous supposons les preuves existant déjà. Nous ne parlons pas d'additionner à ces preuves la volonté comme une preuve complémentaire : addition monstrueuse entre choses hétérogènes et incommensurables. De même que la volonté (c'est une comparaison de Gladstone), quand elle applique son action aux muscles du bras, ne fait pas plus de muscles, ainsi quand elle applique son influence à l'intelligence, elle ne fait pas plus de preuves. Son action n'en est pas moins nécessaire dans les deux cas. Elle ne peut faire la vérité comme le dit le pragmatisme, ni changer l'objet : mais elle peut changer le sujet, et guérir un état morbide qui s'oppose à ce que des preuves d'une valeur absolue, et confusément reconnues comme telles, produisent tout leur effet.

M. Rabier pose encore ce dilemme : « Ou nos raisons intellectuelles de croire nous semblent suffisantes, ou elles nous semblent insuffisantes. Si elles nous semblent suffisantes, il n'est que faire de la volonté pour produire la croyance. Si elles nous semblent insuffisantes, qu'on explique comment la volonté pourrait dissimuler ce manque de raison ou se prendre elle-même pour une raison. » p. 271. — *Réponse.* — Elles nous semblent suflisantes : mais l'évidence que nous en avons, évidence *confuse* du bon sens qui devrait nous suffire (sans être « l'idée claire et distincte » de Descartes), n'empêche malheureusement pas un esprit trop avide de lumière de réclamer plus, et, dans son dépit, de s'accrocher à des raisons apparentes qui lui permettent de douter : et voilà pourquoi la volonté a quelque chose à faire. Ysambert disait déjà, *loc. cit. Patet affectionem voluntatis non requiri ex defectu alicujus Sufficienliæ in objecto ad convincendum intellectum, sed potius e.c indispositione, seu illo defectu intellectus quo hanc sufficientiam objecti non apprehendit evidenter (evidentia perfecta); nihilque juxta nostram sententiam per hanc motionem voluntatis suppleri, quod sese teneat ex parte objecti.*

Voici, par exemple, un fait prouvé par une multitude de témoignages indépendants et convergents. Cette preuve est en elle-même un *motif suffisant* de certitude légitime, au jugement de tous ceux qui ont le sens de la preuve historique et l'habitude des méthodes. Ce motif sera *suffisamment proposé* à tout esprit, dès qu'il aura la vue synthétique de cette multitude de témoignages et d'indices convergents. Mais il y a dans celte vue quelque chose de confus, une sorte de fouillis qui déroute les esprits habitués à raisonner surdes idées simples. Même en voyant parfaitement les éléments de celle preuve, ce n'est pas sans un certain malaise qu'ils en viendront à porter définitivement une appréciation morale, un jugement d'ensemble qu'avec cela la passion s'en mêle, le doute naîtra facilement : et bien qu'au fond de la conscience une vague protestation s'élève par moments contre ce doute, il faudra la volonté pour produire la ferme croyance. Toutefois cette croyance une fois produite sera une certitude dans toute la force du terme, et Descaries a tort de ne pas voir combien elle différé de la grande probabilité qu'au sens pratique on appelle « certitude morale ». Outre la certitude mathématique, il n'admet qu'une certitude morale, « c'est-à-dire suffisante pour régler nos mœurs; ou aussi grandequecelle deschoses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, *bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses.* Ainsi ceux qui n'ont jamais été à Rome ne doutent point que ce ne soit une ville en Italie, bien qu'il se pourrait faire que tous ceux desquels ils l'ont appris les eussent trompés. » Comme si en pareil cas cette hypothèse de témoins trompeurs était autre chose qu'un doute déraisonnable! *Principes de la philosophie,* IVe partie, n. 205, t. I, p. 310. Cf. Ollé-Laprune, *Certitude morale,* p. 242.

« De deux choses l'une, dit à son tour Pau) Janet : ou vous répondez complètement aux objections, etalors il n'y a plus d'obscurités; ou vous n'y répondez pas .complètement, et il reste un fond de difficultés non résolues, dès lors, votre affirmation ne peut être que proportionnée à la lumière de votre esprit, et dans la mesure où il reste des difficultés non résolues, il manque quelque chose à la certitude de votre affirmation. » *Principes,* t. tt. p. 483. — *Réponse.* — Souvent par la logique naturelle nous sommes légitimement certains du vice d'un raisonnement, sans pouvoir montrer en quoi consiste ce vice; ou bien nous donnons à une objection une solution suffisante pour la certitude, mais seulement *indirecte.* Il reste alors quelque obscurité, faute de solution directe, brillante et scientifique; et c'en est assez pour arrêter un esprit prédisposé au doute, surtout sous l'inlluence de la passion; mais l'obscurité n'est pas une preuve d'erreur.

Enlin l'on objecte à notre explication, que cette action de la volonté pour appliquer l'intelligence à ceci ou à cela se retrouve également dans la certitude la plus scientifique : pourquoi donc en faire un trait caractéristique de la croyance, et l'opposer à la science? — *Réponse.* — Dans ce procédé intellectuellement plus parfait, que l'on nomme *savoir,* et que l'on oppose â celui de *croire,* la volonté a sans doute encore un rôle. Voir Certitude, t. n, col. 2162 sq. Toutefois, quand il s'agit de *savoir,* la volonté ne peut appliquer l'intelligence à condamner sommairement les raisons contraires; ni l'évidence confuse du bon sens, ni la logique naturelle ne suffisent plus, les objections doivent être directement et complètement résolues; la volonté n'a pas à détourner l'esprit de certaines raisons, mais plutôt à l'appliquer également aux arguments pour et contre, et à les laisser agir : le contraire ne serait pas *scientifique.* Ainsi la certitude de la croyance, si légitime et si sûre qu'elle soit, différera toujours cependant de la certitude de la science, dans la manière dont elle a été obtenue.

4. *Conséquence de cette doctrine pour la théorie de l'évidence.* — L'évidence est une manifestation de la vérité. Mais la manifestation peut se faire de deux manières différentes. Parfois, elle saute aux yeux avec tant de clarté, que l'assentiment est emporté d'assaut, sans résistance possible. Parfois, moins éblouissante, elle laisse place à une résistance quoique illégitime, à un doute quoique imprudent; on sera illuminé comme par éclairs, contraint par instants à reconnaître la solidité et la sûreté des raisons de croire, mais sans perdre le pouvoir de leur résister bientôt après.

Ce faits posés, une double terminologie est possible.

On pent, c'est le style ordinaire des scolastiques, voir Lugo, *De /ide,* disp. II, n. 10. p. 207, réserver le nom d'« évidence » à la *première* manifestation. Par suite, on dira de la certitude obtenue par la volonté dans le *second* cas, que c'est une certitude sans évidence; tout au plus y a-t-il alors, comme parle Franzelin, ı évidence delà valeur des raisons de croire, » mais il n'y a pas « évidence de la vérité manifestée par ces raisons. » *De traditione,* p. 575, 576. D'autres préféreront dire : Il y a évidence du jugement pratique de crédibilité, mais non évidence de la chose à croire.

On peut aussi élargir le terme d'« évidence », le rendre générique, de manière à y comprendre la seconde espèce de manifestation de la vérité que nous avons décrite. C'est en ce sens qu'on parle couramment de « résister à l'évidence », el quOllé-Laprune a dit : « L'évidence morale ne subjugue pas de vive force; elle laisse quelque place à une résistance possible, tant que la volonté n'est pas consentante. » *La philosophie el le temps présent,* p. 262. C'est aussi au sens générique qu'on doit prendre le mot « évidence » dans cette thèse aujourd'hui commune parmi les philosophes catholiques : « L'évidence est le critérium universel de la vérité, de la certitude légitime. » Voir Certitude, t. n, col. 2160-1263. Gardons-nous de prendre ici l'évidence dans le sens le plus rigoureux. Des preuves bien examinées, dont le bon sens nous force au moins par instants à reconnaître l'absolue solidité, bien qu'elles laissent place à un doute imprudent, seront toujours, comme nous l'avons montré, un excellent critérium du v>ai, préférable même à une impossibilité de douter qui n'aurait pas été contrôlée, el qui pourrait naître de l'inadvertance et de la surprise; et ces preuves d'une valeur suffisamment reconnue, pourvu qu'ensuite la volonté fasse son devoir, produiront dans l'esprit une certitude aussi solide et aussi sûre que la certitude scientifique; et la philosophie, qui n'est pasune branche îles mathématiques, se contente souvent de cette évidence-là, comme on s'en convaincra en analysant les arguments quelle fournit et les certitudes qu'elle met en ligne. Ce serait donc un rigorisme intolérable que d'exiger, comme critérium unique de la vérité, cette manifestation claire et distincte qui ne laisse jamais aucune liberté de douter d'une vérité, même imprudemment :en d'autres termes, l'évidence mathématique à l'exclusion de l'évidence morale.

Tel fut le rigorisme de Descartes avec son exigence de l'évidence absolue, où l'on retrouve bien le grand mathématicien, et aussi le grand simplificateur qui ramène lout à un seul cas très simple, et ne tient pas compte de la réelle complexité de nos états d'esprit. Mieux inspiré était Leibniz, quand en dehors de *l'évidence* « où l'on ne doute point, à cause de la liaison qu'on voit entre les idées », il admettait une vraie *certitude,* « où l'on ne saurait douter sans mériter d'être fort blâmé..., sans un grand dérèglement d'esprit : » le doute est possible, mais il est déraisonnable. *Nouveaux essais,* l. IV, c. xi, p. 470.

D'ne telle certitude doit suffire, même en philosophie. Exiger l'évidence au sens strict, celle qui rend le doute absolument impossible, c'est arbitraire autant que dangereux. Brunetière disait bien : « Demandez-vous ce qu'il adviendrait de l'humanité, si, conformément au précepte cartésien, chacun de nous ne voulait *admettre pour vrai que ce qu'il connaîtrait évidemment être tel'? » Discours de combat.* Ir« série, p. 295. Et pourtant ce rigorisme de Descaries a été jusqu'à nos jours l'évangile du rationalisme. Écoutez plutôt Paul Janet répondant à Ollé-Laprune : « Je déclare, en tant que philosophe, que je ne reconnais qu'un seul devoir, celui de « n'affirmer comme vrai que ce qui me paral« Ira évidemment être tel. c'est-à-dire ce que je verrai • si clairement et si distinctement que je ne saurais le « révoquer en doute ». Voilà la règle absolue. Descartes l'a posée au début de la philosophie moderne, et c'est par là qu'il l'a créée, constituée... C'est son Évangile. *Principes,* t. il. p. 478.

Qu'un rationalisme prompt à surfaire les forces et les exigences de la raison s'attarde à traiter ainsi la question du critérium, à une époque où la croyance a été plus étudiée que du temps de Descaries, cela se comprend encore. Ce qui se conçoit moins, c'est que des catholiques trop intellectualistes n'adinettent pour tout critérium que l'évidence au sens le plus rigoureux, tout en faisant une exception (il faut bien la faire) pour l'acte de foi divine, qui se passe certainement de cetle évidence-là. — Déjà quelques scolastiques (mais nullement l'opinion commune) avaient eu cette idée : *Quibusdam videtur non posse dari certitudinem naturalem, saltem melaphysicam aut physicam, nisi simul sil evidentia* (au sens rigoureux desscolastiquesj.quamvis *detur certitudo supematuralis, nempe fidei theologicae, sine evidentia.* Ani. Mayr, *Philosophia peripatetica,* t. I, n. 965. Mais cette différence que l'on veut établir ici entre la foi divine et les autres assentimenls est une pure inconséquence. C'est en vertu d'arguments tirés de la nature même de l'intelligence, que l'on prétend condamner le critérium d'une évidence de second ordre, d'une évidence de crédibilité, laissant place aux doutes imprudents. Cf. Frick, *Logica,* η. 434, p. 291, 292. Si ces arguments avaient quelque valeur, ils devraient condamner la foi divine elle-même; car celte vertu ne peut pas s'exercer contre la nature de l'intelligence, le surnaturel ne détruit pas la nature, et le concile du Vatican nous présente l'acte de foi comme un acte raisonnable. Denzinger, n. 1639. On invoque Suorezjmais pour un passage qui favorise ce rigorisme, t. xn.p. 117, on en trouve d'autres en sens contraire, comme celui-ci; *Hoc tamen solum esl certum, mm autem evidens, De fide,* disp. IV, sect. Il, η. 9, *ibid.,* p. 119; donc il considère au besoin la certitude proprement dite comme s'étendant plus loin que l'évidence rigoureuse. Et. p. 180, il dit de la certitude proprement dite : *Non est explicanda per evidentiam, neque ad illam limitanda, sed per infallibililalem exponenda est. Nani si objectum seu ratio assentiendi talis sit, ut ei non possit subesse falsum, nata est causare certitudinem simpliciter et perfectam, sive objectum illud evidenter cognoscatur, sine non : quia excludit omne periculum falsitalis.* Disp. VI, sect, v, n. 6. Cf. C. Pesch, t. vm, n. 422. p. 174.

5. *L'équationnisme de Locke.* — En défendant contre le scepticisme et le lidéisme la valeur de la raison et le critérium de l'évidence, sachons donc éviter l'écueil opposé, les théories de Descaries et de Locke, spécieuses dans leur simplicité et plus répandues qu'on ne le croirait. Le système de Locke, auquel W. G. Ward donnait le nom d'« équationnisme ». part de ce principe, que nous devons toujours, si nous aimons sincèrement la vérité, établir une équation, une égalité parfaite entre la force de notre conviction et les preuves que nous pouvons fournir pour la justifier : point « de surplus d'assurance » au delà dece que garantissent ces preuves. *Essai sur l'entendement humain,* 1690, l. IV, c. xix. Cf. Newman, *Grammar of assent,* p. 162. Ainsi l'entendement est une sorte de baromètre, qui se borne à enregistrer passivement le degré de pression des motifs intellectuels distinctement perçus. Ce système tend à nier la légitimité de toute croyance; aussi Ward observe-t-il que c'est le point capital attaqué par Newman dans sa *Grammar of assent,* parce que c'est aussi la citadelle des ennemis de l'Église. *Dublin Review,* avril 1871.

Il est bon de noter qu'innocent XI a condamné une théorie semblable à propos de la foi divine : *lilunlas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit ma-*

gis /imius, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1036.

Contre cette théorie arbitraire de Locke, toute *a priori,* on peut d'abord invoquer, entre autres faits, ces certitudes intimement reconnues comme absolument suies, et dont on serait bien embarrassé de fournir des preuves proportionnées. Ainsi en est-il de ce travail latent de l'esprit, que Newman décrit si bien sous le nom *d'implicit thought, Grammar of assent,* c. vnt et ix, cette longue accumulation de petits faits en grande partie oubliés, qui m'ont amené par exemple à connaître par induction le caractère d'un ami : j'ai de ce caractère une certitude très sûre, mais qui dépasse de beaucoup les preuves dont mon esprit a une conscience distincte, et qu'il peut exprimer. Et puis la volonté n'a-t-elle pas le droit, comme nous l'avons vu, de détourner l'intelligence des arguments sophistiques, de la faire passer d'un doute imprudent à la pleine assurance? Voilà, en dehors des preuves qui apparaissent à l'esprit, un autre facteur pour produire légitimement la certitude; voilà un principe actif, à la place d'un appareil passif et purement enregistreur. Enfin la volonté, orientée qu'elle est vers le bien plutôt que vers le vrai, suivra honnêtement sa propre loi. lorsque entre deux vérités certaines elle s'appliquera à fortifier la certitude morale de celle qui est la plus importante pour la lin de l'homme, et à la préserver des doutes que peuvent ramener les passionset linlirmitéhumaine. « C'est ainsi qu'à une vérité d'une certitude seulement morale, mais d'une grande importance pour le gouvernement de la vie, nous pouvons donner une plus ferme adhésion qu'à une vérité métaphysiquement Certaine, mais inutile. » T. Pesch, *Institutiones logicales,* par». I. p. 570. En faveur de cette vérité plus importante, la volonté libre aura donc le droit d'employer les moyens qui peuvent donner plus d'intensité à la certitude acquise : fréquente répétition des actes pour produire une habitude de croire, appel à l'action qui fait vivre cette vérité, à l'imagination qui la colore, au sentiment qui nous y lient affectionnés. Pourvu que la volonté respecte d'ailleurs les exigences essentielles de l'intelligence, elle a le droit de la diriger vers la lin de tout l'homme, fin dont cette faculté partielle ne peut rester complètement isolée.

Si la volonté libre accomplit avec droiture et persévérance son devoir d'exercer l'esprit aux vraies méthodes, el d'empêcher par l'hygiène morale l'influence perturbatrice des passions ; si dans les moments de faiblesse ou de crise intellectuelle elle résiste aux doutes déraisonnables; si d'avance elle prend soin d'attacher toute l'âme, y compris l'imagination et les affections, à la vérité reconnue, de créer de bonnes habitudes, d'amasser ainsi des forces auxiliaires contre les difficultés de l'avenir, et de prévenir les défaillances humaines, qu'il serait orgueilleux de ne craindre jamais, il arrivera, avec l'aide de la grâce (dont il faut se souvenir quand la foi religieuse est en jeu), il arrivera que la certitude laborieusement obtenue ne sera plus guère troublée, que la santé de l'esprit prévaudra sur des germes morbides définitivement éliminés, et que, la lutte finie, l'intelligence ira tranquillement et comme spontanément a la lumière. Faudra-t-il encore appeler « croyance » cette certitude lumineuse et paisible, où la volonté n'a plus guère d'action spéciale? Oui, car Faction passée subsiste dans ses résultats. La certitude de la croyance n'est pas dite volontaire en ce sens qu'elle réside dans la volonté, à ia différence des autres certitudes, mais seulement en ce serts que sa genèse ne s'explique pas sans une influence spéciale delà volonté: or, cette influence reste aussi ellicace, soit qu'elle précède de près ou de loin l'adhésion intellectuelle de la certitude, et dans les deux cas on aura le droit d'attribuer l'effet à la cause, la conquête au conquérant, la croyance à la volonté. Exiger comme élément essentiel de la « croyance » l'expulsion *actuelle* d'un doute imprudent réduirait arbitrairement le domaine de la croyance ou bien supposerait ces doutes beaucoup plus fréquents qu'ils ne sont. C'est l'erreur où sont tombés quelques théologiens, Lugo par exemple, en voulant plus fortement affirmer l'obscurité el la liberté de la foi divine. Voir Foi. Cf. Christian Pesch, *Preelection'·* dogmatics,* t. vnt, prop. 26; .1. Bainvel, *La foi,* p. 64. Nen'onspas la faiblesse de l'esprit humain,ses diverses infirmités possibles, ses crises, el l'état morbide où il tombe souvent, n'étant pas plus privilégié que le corps, son compagnon de route; mais ne nions pas non plus la force et la santé qu'il peut et qu'il doit acquérir, l'état de perfection relative et de paix conquise, où des combats d'autrefois il ne reste que l'heureux effet, l'émouvant souvenir, et la facilité de marcheren pleine lumière à des combats d'un autre ordre.

A la lin de cette étude sur la difficile question des croyances légitimes, on peut plus facilement s'expliquer pourquoi nous les avons divisées en deux groupes.suivant que leur motif intellectuel a une suffisance relative ou absolue. Si l'on ne fait pas cette distinction, on tombe fatalement dans quelque grave inconvénient. Si l'on nie sommairement la légitimité du premier groupe, celui auquel appartient par exemple la presque totalité des croyances enfantines, on est injuste envers un vaste ensemble de convictions très fermes qui, somme toute, malgré des erreurs accidentelles, sont bienfaisantes, indispensables à la condition humaine et à l'éducation, et formées avec une suffisante prudence. .Si au contraire on revendique pour ce premier groupe, dont la certitude n'est que relative, la même espèce de légitimité que pour la certitude du second, on tend à infirmer la valeur objective de la vraie certitude, en y introduisant des produits de qualité inférieure, indignes d'être élevés au même rang; on nie le développement possible de l'intelligence adulte, on canonise tous les préjugés d'enfance, on confond dans une commune apothéose toutes les croyances el toutes les religions, on s'enlève tout moyen de distinguer sûrement la véritable, tout critérium infaillible et toute apologétique plus décisive à laquelle les simples eux-mêmes puissent renvoyer leurs contradicteurs. Et le résultat sera à peu près le même si l'on ramène toute son étude au premier groupe, en passant sous silence le second : défaut que n'ont pas évité plusieurs des défenseurs les plus éminents de la croyance; par exemple Newman, surtout avant sa conversion. Il ne semble pas voir de *viamedia* entre une évidence absolue, qu'à bon droit il rejette de la foi chrétienne, et cette croyance des simples, nécessaire et suffisante à tant d'âmes comme préambule de la foi divine, mais dont les motifs, pour un esprit développé qui les mesure du dehors, ne sont que des « présomptions » et des « probabilités ». Par le fait qu'il insiste uniquement sur cette sorte de croyance, et n'en présente jamais d'autre avec une distinction nette, Newman semble la proposer comme l'idéal, comme l'unique ressource de tous les esprits en matière religieuse. D'où cette impression, qu'il n'admet rien entre le rationalisme incrédule et le fidéisme. « Il ne parait pas voir de milieu entre l'attitude rationaliste qui exigerait, avant de croire aux dogmes de foi, une évidence de leurvérité intrinsèque; et l'attitude fidéisle qui, poussée par le besoin de croire, donnerait, sur de simples présomptions, une adhésion sans réserve à des doctrines répondant aux appels secrets de notre vie morale. » L. de Grandmaison, dans les *Etudes,* janvier 11107, p. 52. « Il est bon, sans doute, de glorifier la foi des simples, mais chez les simples. Il est mauvais d'en faire un idéal pour tous. » E. Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman,* dans la *Revue de philosophie,* 1'r septembre 1906, p. 261.

Si Ton tient compte des distinctions que nous avons faites, on verra que la doctrine de la croyance, tout en faisant une large part à des éléments subjectifs comme le sentiment et la volonté, dans les convictions huitaines, cependant ne favorise pas le subjectivisme ou le scepticisme, et n'attaque nullement le caractère absolu delà vérité et de la certitude parfaite. Au contraire, elle le soutient en donnant seule une vraie solution à la principale difficulté des relativistes et des sceptiques, qui nous objectent un fait, la contradiction entre les hommes sur les plus importantes vérités de la philosophie et de la religion. Ce fait qui est un scandale pour plusieurs, la doctrine de la croyance lui donne une explication psychologiquement satisfaisante, en même temps qu'elle le concilie avec l'objectivité deces vérités, avec la valeur de la raison el l'existence d'un critérium du vrai, et cela sans être obligée de traiter les trois quarts du genre humain de menteurs, ou d'aveugles volontaires qui ferment les yeux à la clarté du soleil.

V. Rôle providentiel de la croyance. — 1° *La croyance el Téducalion; la croyance el l'action; extension de la vérité à tous.* — Grâce à la croyance, l'éducation devient possible, voir col. 2380; les vérités les plus importantes sont accessibles à tous; elles ne sont pas le privilège d'une aristocratie intellectuelle; personne n'en est exclu de ces petits et de ces humbles, dont saint Augustin disait : *Turbam non inlelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit. Contra epist. Fund.,* c. iv, *P. L·.,* t. xi.n, coi. 175. Ces vérités, si sublimes soient-elles, on peut les atteindre par une autre voie que les subtilités du raisonnement: *non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum.* S. Ambroise, *De fide,* I. I, c. v, *P. L.,* t. xvi, coi. 537. Et ils sont une multitude imposante, ceux dont l'esprit ne se prête pas aux opérations compliquées de la raison. « Leurs intelligences, dit Newman. seraient surmenées par le travail logique... Peu d'hommes ont assez de vigueur intellectuelle pour coordonner, dominer et tenir ferme sous le regard une multitude de pensées différentes. Nous plaisantons sur les « hommes d'une seule idée»;mais beaucoup d'enlre nous sont nés pour être de tels hommes, et seraient plus heureux s'ils le reconnaissaient. Pour une foule de gens, les preuves savantes ne servent qu'à rendre plus douteuse la chose dont ils étaient persuadés, et à diminuer beaucoup l impression qu'elle produisait. » *Grammar of assent,* c. tv, p.94. Parmi ces réfractaires de l'argumentation et de la critique, il faut compter souvent les hommes d'action, si éminents d'ailleurs et si nécessaires dans le monde. Armés de la croyance simple et ferme, ils font merveille; et l'on a souvent noté l'efficacité de la croyance pour l'action, qui languirait au contraire dans les perpléxités de la recherche rationnelle et se perdrait dans ce labyrinthe. « A l'origine de toutes les grandes actions, dit Brunetiére, c'est la foi, c'est une croyance que vous trouverez..., c'est-à-dire quelque chose que l'on ne *sait* pas, mais dont on n'est pas pour cela moins sûr, dont on se sent même presque plus assuré, puisque enfin nous connaissons iiien quelques martyrs de la science, et je n'ai garde Ici d'en vouloir diminuer le mérite ou la gloire; mais combien n'y en a-t-il pas davantage de leur croyance ou de leur foi! » *Discours de combat,* 1rs série, p. 311.

Grâce à la croyance, ils ne seront pas non plus bannis du patrimoine commun de vérité, ces esprits trop complexes, trop raffinés ou trop craintifs, qu'une sorte de vertige semble pousser au scepticisme : la volonté, venant à l'aide de la raison malade, peufla délivrer des sophismes et des doutes. C'est à une semblable intervention de la volonté·, faite autrefois dans un moment critique, que les esprits les plus fermes doivent la possession paisible des plus hautes vérités : c'est donc encore la croyance.

2" *Rôle social de la croyance.* — Ainsi la providence a pourvu à ce qu'un petit trésor de vérités fondamentales communément admises pût réunir tous les hommes, et servir de base à leur société, en lui c mmuniquant l'unité et la durée; et seule la. croyance peut amener ce résultat d'ensemble : on ne l'obtiendrait nullement, en appelant toute intelligence aux procédés de la science et du libre examen. En dépit de l'individualisme protestant, des protestants même en conviennent aujourd'hui. La critique rationnelle, de l'aveu de M. Balfour, « se trouve être une force propre surtout à diviser et â désagréger; et si la division et la désagrégation sont souvent des préliminaires indispensables au développement social, plus indispensables encore sont les forces qui unissent et raffermissent, et sans lesquelles il n'y aurait point du tout de société à développer. » *Les bases de la croyance,* p. 182. « Imaginez, dit-il encore, p. 155, une communauté où tous les membres s'imposeraient délibérément la tâche de rejeter autant que possible tous les préjugés dus à l'éducation; où chacun croirait de son devoir d'examiner au point de vue critique les principes sur lesquels reposent toute loi positive et tout précepte de morale auxquels depuis l'enfance il était habitué à obéir; de disséquer tous les grands devoirs qui rendent la vie sociale possible, et toutes les petites conventions qui la rendent plus facile; enfin de peser avec une précision scrupuleuse le degré exact d'assentiment â accorder aux résultats de ces diverses opérations... une telle société, si un miracle la créait, se résoudrait assurément aussitôt en ses éléments constitutifs. » Un docteur de l'université de Berne est du même avis : « Sans l'uniformité de croyance, nulle société ne pourrait se maintenir. Car supposons une communauté où chacun entreprendrait le libre examen de tout ce qui est admis..., cette communauté serait non seulement vaincue dans le combat pour l'existence, mais elle n'arriverait même jamais à se constituer, enfermant dans son sein un principe de mort. » C. Bos, *Psychologie de la croyance,* p. 170.

Corollaire : on ne devrait toucher aux croyances dont vivent de fait les sociétés qu'avec une extreme réserve, surtout quand on n'en a pas d'autres à mettre à la place; les poliliciens, qui sous couleur de science et de progrès attaquent cet ordre de croyances, sont des malfaiteurs publics qui détruisent la société qu'ils gouvernent.

3» *La croyance, épreuve de notre liberté.* — En cette vie où avant tout nous subissons l'examen de notre valeur morale, il convient que l'usage de notre liberté soit mis à l'épreuve dans l'ordre même de la pensée, et que notre adhésion au vrai dans les questions qui intéressent notre vie morale, dépende de notre tendance générale au bien, et rentre ainsi dans la catégorie de la croyance. C'est ce qu'expriment admirablement les paroles du Christ dans saint Jean, ni, 19, 20; v, 44.

Par là se trouve résolue une difficulté « qui existe à l'état latent dans beaucoup d'esprits », comme l'a remarqué Gladstone avec sa grande expérience de la vie. On part de cette idée, que « la question religieuse, vu sa gravité, devrait nous être présentée avec la plus complète évidence; qu'il serait indigne de la religion chrétienne et de son auteur, de supposer qu'il nous a donné une révélation sans l'accompagner des preuves les plus parfaites ». *Studies,* 11“ partie, c. x, p. 359. De là une espèce de scandale, en voyant les preuves moins brillantes qu'on les avait rêvées.

Mais, dit Gladstone, il ne s'agit pas de savoir si la révélation, avec son cadre de preuves, répond exactement à nos goûts, â nos désirs, à nos prévisions, mais si elle est, oui ou non, une révélation de Dieu. Et si Dieu n'a pas voulu nous donner une preuve aussi

grande que possible, nous devons nous contenter de celle qu'il nous donne, el qui est en harmonie avec le genre de certitude que nous avons dans d'autres ordres de vérités. Il ne faut pas. dit-il, partir de cette supposition *a priori :* « la force des preuves doit augmenter avec l'importance de la chose à prouver. » Ce principe est faux. De même que les opérations de l'arithmétique restent les mêmes, indépendamment de la nature des choses à additionner, que ce soient des grains de sable ou des montagnes : de même les lois générales de la croyance restent les mêmes, indépendamment de la nature des objets à croire. L'importance d'un objet n'a d'autre elfet que d'augmenter, pour la volonté libre, l'obligation de bien diriger l'intelligence et de la délivrer des doutes déraisonnables, avec un sentiment plus vif de sa responsabilité. Gladstone ajoute : en matière religieuse surtout, l'évidence parfaite, celle qui enlèverait la liberté de douter, conviendrait moins qu'une manifestation inférieure de la vérité, laissant à la bonne volonté quelque chose à faire, et permettant d'honorer la parole divine avec plus de mérite.

« Celui qui nous offre les raisons de croire, dit à son •our Newman, c'est un Dieu qui nous aime. Il veut sans doute que nous les discutions du meilleur de notre esprit, mais, en faisant cela, que nous ne cessions pas de l'aimer... En ne nous accordant qu'une évidence incomplète, il éprouve l'amour que nous portons à ce qui en est l'objet. Peut-être encore c'est une loi de sa providence, de parler moins fort à proportion qu'il promet davantage. » N'est-ce pas une loi de la connaissance humaine, que les procédés les plus indubitables et les plus reposants pour notre esprit inquiet, portent sur des objets moins grands el moins élevés, et que l'on perd en évidence ce que l'on gagne en étendue et en dignité de l'objet? « De tous nos sens, celui qui offre le plus haut degré de garantie, est celui du toucher; mais c'est aussi le plus étroitement limité, on peut dire qu'il ne dépasse guère une longueur de bras; » tandis que le sens de la vue, plus accessible au doute, va saisir les astres du ciel à une distance extraordinaire. Notre raison, elle, s'étend au delà même des astres, « au delà du domaine des sens et des frontières du temps présent; mais aussi procède-t-elle par voie de détours et d'approches indirectes. » Ses abstractions ne la satisfont pas elle-même, quand elle les compare à l'intuition: « elles se dessinent en traits pâles et mourants, comme des objets que l'on aperçoit sur un horizon lointain. » Dans son propre domaine, elle saisit plus indubitablement la quantité abstraite avec ses déductions mathématiques, que la réalité riche et vivante, le visible que l'invisible, le fini que l'infini; aussi donne-t-elle occasion à bien des gens de se désintéresser lâchement de tous les nobles problèmes. Enfin, les plus belles inventions du génie n'ont pas été obtenues par les procédés les plus rassurants pour la raison ordinaire, et que l'analyse peut justifier, « mais par des voies si mystérieuses et si cachées, dans la complication infinie des pensées qui y tracent leur sillage, que la masse des hommes sont obligés de les accepter de confiance, jusqu'à ce que l'événement ou toute autre preuve définitivement acquise vienne leur donner raison. » Dès lors rien de plus naturel que la vérité divine exige, pour être atteinte, une méthode indirecte, moins tangible, moins à la portée de l'analyse, au risque de « servir de cible aux objections et aux railleries des sophistes. » *University Sermons,* serm. xi, n. 23, 24.

On trouverait encore dispersés, dans une foule d'ouvrages, bien des aperçus intéressants sur la croyance. Notre ambition ne pouvait pas être de tout recueillir ici, mais seulement de débrouiller une matière naturellement vague et confuse, et d'indiquei· les grandes lignes où tant d'autres riches matériaux pourraient solidement s'encadrer.

I. Théologiens et philosophes scolastiques et néo-SCOLastiques. — S. Thomas. *Sum. theol. cum commentariis Cnjelani,* Padoue, 1698; Pic de la Mirandole, *Opéra Ofnnia,* Venise, 1519, *Apologia quteslionum,* q. vm, *De libertate credendi;* Vega, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio,* Venise, 1548; Baùez, *Scholastica commentaria in* //·■ //', Douai, 1615; Suarez, *Opera omnia,* Paris, 1858, t. xn, *De fide;* Vasquez. *Opera omnia,* Paris. 1905, t. i; Lugo, *Opera omnia,* Montauban, 1869, t. I; Ysambert, *Disput.* in *II" II',* Paris, 1648; Haunold, *Theologia speculativa.* Ingolstadt. 1670; De Benedictis, *Philosophia peripatetica,* Venise, 1723, t. i ; Mayr. *Theologia scholastica,* Ingolstadt, 1732, 1.I ; *Philosophia peripatetica,* Ingolstadt. 1739, t. i; Franzelin. *Tractatus de divina traditione et Scriptura,* '2' édit., Home, 1875: T. Peseli, *Institutiones loyicales,* Fril>ourg-en-Brisgau, 1888; Didiot, *Logique surnaturelle objective,* Paris, 1892; Mailer, *Psychology,* Londres. 1890; Frick, *Logica,* 2· édit.. Fribourg-en-Brisgau, 1896; Christian Pesch, *Prtelectiones dogmatics,* Fribourg-en-Brisgau. 1898, t. vm; Bainvel. *La foi et l'acte de foi,* Paris, 1898: Billot, *De virtutibus infusis,* Rome, 1901 ; Wilmers, *De fide divina,* Ratisbonne, 1902.

II. Philosophie moderne. — Descartes. *Œuvres philosophiques.* Paris. 1835: Pascal. *Pensées,* édit. BrunschwicgfLes *grands écrivains de la France),* Paris, 1904; Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même,* dans *Œuvres complètes,* édit, tacliat, Paris. 1861, t. xxiu; Leibniz, *Œuvres philosophiques,* édit. Janet. Paris. 1866. t. I, *Nouveaux essais sur l'entendement humain:* Kant, *Critique de ta raison pure,* nouv. trad, franç., Paris. 1905, *De l'opinion, de la science et de ta foi,* p. 634 sq. Cf. Sanger. *Kants Lehre vom Gtauben,* Leipzig, 19u3.

C'est surtout l'Angleterre qui développe l'étude philosophique de la croyance, au XIX' siècle. Sans parler de Hume, ni de l'École écossaise, nous citerons Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic,* Londres, 1866. t. iv ; Bain, *Emotions and Will,* trad, franç., 1885; Gladstone. *Studies subsidiary to the works of Buller,* Oxford, 1896; mais surtout Newman, *Grammar of assent,* édit. Longmans, Londres, 1892; trad, franç., *Grammaire de l'assentiment,* Paris. 1907. Cf. Brémund, *Newman, psychologie de la foi,* Paris, 1905 ; Saleilles, *Newman, la foi et la raison, six discours empruntés aux discours universitaires d'Oxford,* Paris, 1905; Baudin, *La philosophie de ta foi chez Newman,* 1907 ; W. G. Ward, dans les articles cités de la *Dublin Review:* Balfour, *Les bases de la croyance,* trad, franç. avec préface de F. Brunetière, Paris, 1897 ; *Encyclopédie britannique,* 9" édit., art. *Belief.*

En France, ce n'est que vers la fin du xix· siècle que l'on aborde avec ampleur l'étude philosophique de la croyance : L. ûIIó-Laprune. *De la certitude morale,* Paris, 1880 ; Maurice Blondel. *Léon Ollé-l.aprune,* Paris, 1899; Élie Rallier, *Leçons de philosophie,* 3· édit., 1888, t. I, *Psychologie;* J. Payot. *De la croyance,* dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine,* Paris, 1896: Paul Janet, *Principes de métaphysique et de psychologie,* Paris, 1897, t. 1, p. 68 sq. ; t. H, p. 467 sq. : L. Roure, *Doctrines et problèmes,* Paris, 1900. p. 268 sq., *Lx problème de la foi chez M. Paul Janet:* F. Brunetière, *Discours de combat,* 1" série. Paris, 1900. p. 295 sq., *Le besoin de croire; A.* Bazaillas. La *crise de la croyance dans la philosophie contemporaine,* Paris, 1901; C. Bos, *Psychologie de la croyance,* dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine,* Paris, 1902; Th. Ribot. *La logique des sentiments,* dans la môme *Bibliothèque,* Paris, 1905; *Vocabulaire technique et critique de philosophie,* publié par le *Bulletin de la Société française de philosophie,* en cours de publication. arL *Croyance.*

S. Harem.

CRYPTO-CALVINISTES ou **PHILIPPISTES. –** Appellation donnée aux réformés allemands, partisans de la doctrine mitigée de Philippe Mélanchthon. Toute sa vie. ce collaborateur de Luther s'était efforcé de concilier les partis extrêmes; déjà en 1530, afin de rapprocher catholiques et luthériens, il se signala dans la Confession d'Augsbourg par plusieurs coinpromissions; ainsi il professait sa foi à la présence réelle de Christ dans le sacrement de TauteJ, mais il rejetait la transsubstantiation, et le caractère de sacrifice propre â la messe, qu'il déclare trop longue et qu'il faudrait abandonner. Après avoir essayé d'abord de se rapprocher des catholiques, il s'efforça ensuite de s'accommoder avec les sacramentaires. Dans ce but, il apporta à l'édition de 10kl

de la Co.ifession d'Augsbourg, appelée *Variata,* quelques modifications surtout à l'article de la cène; mais Luther le lui reprocha vivement et les Églises luthériennes ne l'acceptèrent jamais, aussi Mélanchlhon n'osa pas continuer ses concessions. Lorsque Luther fut mort en 1646, bien qu'il répugnât tout d'abord aux idées zwingliennes, Mélanchlhon se laisse entrainer par son désir de tout concilier; au lieu de continuer à soutenir le dogme luthérien de l'ubiquité, il n'ose s'expliquer clairement sur la cène, de peur d'augmenter les disputes parmi les réformés; il biaise sur la question de la présence réelle : à son sens, le corps du Christ n'est présent que dans celui qui reçoit l'eucharistie, et non dans, sous ou avec les espèces, c'est ce qu'il expose dans sa nouvelle Confession appelée *saxonique.* Cette tendance de conciliation à tout prix déchaîna contre lui les attaques des luthériens stricts, ils prétendirent qu'il cherchait à substituer insensiblement, dans l'Église d'Allemagne, le calvinisme au luthéranisme et ils traitèrent ses partisans de *crypto-calvinisles,* ou calvinistes dissimulés, ou encore *philippistes.*

La lutte éclata surtout lors des *intérim* d'Augsbourg et de Leipzig où furent essayées de nouvelles conciliations. A Augsbourg, en 1548, les réformés de la Westphalie et des pays du Rhin obtinrent le mariage des prètreset lacominunion des laïquessouslesdeuxespéces; mais bientôt à l'intérim de Leipzig, l'électeur de Saxe obtint des concessions beaucoup plus larges qui furent publiées dans tout le pays; Mélanchlhon y avait éludé les questions les plus discutées : tout en semblant reconnaître la primauté d'honneur du siège de Rome et les sept sacrements, il présentait la plupart des anciens usages catholiques si délestés par les réformés, comme choses indifférentes, ni bonnes ni mauvaises, *adiaphora.* Voir Adiaphoristes. De même, dans le mémoire envoyé à François Ier sur la Confession d'Augsbourg, il rangeait la transsubstantiation parmi ces questions sans importance indignes de faire l'objet d'une controverse. Cette fois, plusieurs théologiens de Wittemberg s'insurgèrent violemment contre cet excès de faiblesse, 1549. Tels furent surtout Arnsdorf et Matthieu Flacius Illyricus, qui, retiré à Magdebourg, démontra avec éloquence qu'en matière de foi il ne peut exister *d'adiaphora* : dès qu'il y a obligation de croire, la chose la moins importante n'est plus indifférente. *De veris et falsis adiaphoris.* Aux ardentes attaques de Flacius contre le crypto-calvinisme, se Joignirent en 1552, celles des théologiens de Hambourg et de Brème; bientôt il y eut en Saxe un véritable soulèvement religieux. Pendant ce temps. Mélanchlhon achevait sa Confession saxonique qu'il devait présenter au concile de Trente, il était en route pour se rendre à cette assemblée quand la révolte de Maurice de Saxe contre Charles-Quint obligea de suspendre les sessions, 1552. Les dernières années de sa vie se passèrent à discuter sans fruit avec les luthériens ubiquitaires; l'année d'avant sa mort, il fut encore pris à partie par Flacius dans sa *Solida et confutatio condemnatio praecipuarum corruplelarun, sectarum,* etc., il y condamnait toute déviation de la pure doctrine luthérienne; aigri par toutes ces luttes, Mélanchthon mourut le 19 avril 1560. Il avait alors à peu près adopté les idées de Calvin sur la cène et il laissait comme héritiers de sa doctrine crypto-calviniste uncertain nombre de théologiens de AViltemberg, tels que Krell, Georges Major, Eber et surtout son propre gendre, Kaspar Peucer.

Médecin du prince-électeur Auguste, ce dernier profila de son influence pour faire adopter en 1564 comme loi de l'État un recueil des Confessions de Mélanchlhon publié en 1560 sous le titre de *Corpus doctrinæ philippicum seu misnicum.* L'électeur lit même expulser de l'université d'iéna deux partisans trop ardents de Luther, Hesshus el Wiegand ; plusieurs autres professeurs furent destitués. Cependant la liaison i·. Peucer avec le calviniste Hubert Languet attira l'attention sur lui; ses adversaires l'accusèrent d'être-l aul ,r d'une *Exegesis perspicua de cama Domini* reproduisant la stricte doctrine de Zwingle. Il fut donc cité à Dresde en 1574 et mis en prison; alin d'en sortir, il signa une déclaration dictée par ses propres juges, où il avouait avoir formé un complot pour faire triompher le calvinisme en Saxe. Il resta enfermé deux années; après quoi il devint médecin du duc d'Anhalt. Un grand nombre de ses partisans furent aussi exilés ou emprisonnés : ce fut le temps de la grande persécution des crypto-calvinistes. Une médaille fut frappéeen l'honneur de cette victoire de la « pure » doctrine de Luther, et pour la fortifier davantage, su:· la demande de l'électeur de Saxe, le chancelier de Tubingue Andréa·, le surintendant de Brunswick Chemnitz composèrent la Confession de Torgau, revisée à Bergen, puis à Magdebourg, 1577. Cette concorde fut réunie en 1580 à la Confession d'Augsbourg, aux articles de Smalkalde et au catéchisme de Luther de 1529. sous le nom de *Formules concordiæ,* alin de protéger la vraie foi luthérienne contre toute nouvelle tentative des philippistes; néanmoins elle fut rejetée par plusieurs États et la querelle continua.

Sous le nouvel électeur Christian I"r, 1586, le crypto-calvinisme redevint prépondérant en Saxe; l'ami de Peucer. Nicolas Krell, devenu ministre, nomma à toutes les cures des partisans de sa doctrine; mais lorsque l'électeur mourut en 1591, le régent Guillaume d'Altenbourg était luthérien zélé, aussi le chancelier Krell fut-il puni de sa tentative de réforme par la prison, puis par la mort, 1601. Le régent lit aussi rédiger en 1592 par le théologien luthérien Gilles Hennius les *Articles de visite,* auxquels tous les fonctionnaires ecclésiastiques ou civils de Saxe furent contraints d'adhérer; la « pure » foi de Luther y était rétablie, et la doctrine de Calvin sur la cène et sur la grâce directement condamnée. De nouveau les crypto-calvinistes furent poursuivis de toute manière, recherchés, dénoncés par les luthériens zélés; bientôt ils disparurent de Saxe, mais persistèrent plus longtemps dans le Palalinat.

Gœschell, *Die Concordien formulae,* Leipzig, 1858; Frank, *Die Théologie der Concordien formulæ,* Erlangen, 1858; *Corpus reformatorum, Melanchthonii opera,* Halle, 1834-1850, 28in-i·, t. t-vn; Hering, *Geschichte der kirchlichen Unionsversuclie,* 1836; Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen wàhrend der Regierung Karls* F, 1879 ; Ranke, *Deutsche Gcschichle im Zeitalter der Reformation,* 1867; W. Prager, .V. *Flavius Illyricus und seine Zeit,* Leipzig, 1859; Henke, *Kaspar Peucer und Nik. Krell,* Marbourg, 1865; Callnich. *Kampf und Unle···gang des Melanchlonismus in Kursachscn,* Leipzig, 1866; Ch. Pfender. *La Confession d'Augsbourg,* Paris, 1872; Bossuet, *Histoire des variations ;* Janssen, *L'Allemagne et la Réforme,* trad. Paris, 1889, t. u; 1892, t. ni : 1895. I. iv, passim: Félix Kuhn. *Luther, sa vie, son œuvre,* 3 in-8-, Paris. 1883; *Kirchenlexikon,* art. *Kryptocalvinisten,* t. vu, cul. 1234-1237; *Hcid-encyclopàdie,* art. *Philippislen,* t. xv. p. 322-331.

L. LœVENBBUCK.

CUADRADO François, théologien espagnol île l'ordre des augustins, né à Villasarrino (Palencia) en 1814. H mourut dans les missions des Philippines. On a de lui : *Compendium tractatuum de virtutibus, donis, bealitudinibus ac frudibus, tum in genere, tum in specie, ex præclariorum doctorum, praesertim M. P. Augustini ac divi Thomæ Aquinatis doctrina desumptum atque concinatum,* Madrid, 1877.

Morat, *Catalogo de escritores espanoles, Portuguese*, y americanos,* dans la *Ciudad de Dios,* 1901. t. Lt. p. 440-441.

A. Palmieri.

CUDSEM Pierre, théologien catholique allemand, né près de Dusseldorf, mort le 9 juillet 1649. Il appartenait à une famille calviniste et pendant quatre années

étudia la théologie avec des professeurs appartenant *i* cette secte. Au cours d'un voyage, il vint à Avignon et s'y convertit au catholicisme changeant son nom de Samuel en celui de Pierre. Ce fut alors qu'il publia : *De desperata Calvini causa tractatus brevis, lectu non minus utilis atque jucundus in quo seelie calvinisticæ non tam picta effigies quam vivunt corpus cuivis spectandum ad oculum exhibetur,* in-8», Mayence, 1609; une 2e édition sous le titre : Vitium *speculum in quo vera et apostoliea Christi Ecclesia cuivis introspicienti ad oculum clare apparet pontificiorum, lutherannrum et calvinistariim trino calculo approbata,* in-12, Cologne. 1610. Pierre Cudsein est aussi l'auteur des deux ouvrages suivants ; *Liber apologeticus,* in-8", Cologne, 1612; *Triumphus super desperata Calvini causa,* Cologne, 1617. Il était docteur en théologie, chanoine de Saint-Georges et de Notre-Dame du Capitole à Cologne.

Huiler, *Nomenclator,* 3· édit.. 1907, t. ut. col. 1019-1020.

B. Ηεγπτεβιζε.

CUDWORTH Ralph (1617-1688), philosophe et théologien anglais, naquit à Aller, dans le Somersetshire, en 1617; son père était recteur de cette paroisse, et chapelain du roi Jacques I". A quinze ans. l'enfant entrait à cette université de Cambridge qu'il ne devait plus quitter; au milieu des sanglantes révolutions qui bouleversèrent sa patrie, il mena dans le calme le plus parfait sa vie d'étude et d'enseignement. *Magister artium* en 1639, et *fellow* d'Emmanuel College où il avait été élevé, il avait sous son toit de nombreux pensionnaires. parmi lesquels William Temple. En 1645, il devint *regius professor* d'hébreu, et en 1654 *master,* ou principal, de Christ's college. En 1655, il fut membre d'un comité qui devait rédiger les statuts du collège de Durham, et en janvier 1657, consulteur d'une commission de membres de la Chambre des Communes chargée de reviser la traduction anglaise de la Bible; sa grande influence auprès de Thurloe, secrétaire d'Etat sous les protecteurs Olivier et Richard Cromwell, lui permit de faire arriver aux premiers postes de l'Eglise et de l'État ses meilleurs élèves. En 1678, tout en conservant sa situation à Cambridge, il obtint une prébende à la cathédrale de Gloucester; il mourut le 20 juin 1688, et fut enterré à Cambridge dans la chapelle de Christ's college. Birch, *An account,* p. 7 sq. ; Leslie Stephen, dans *Dictionary of national biography ;* Janet, *Essai,* p. 9 sq.

Cudworth est un des principaux représentants du groupe connu sous le nom de « plalonistes de Cambridge », opposés aux péripatéticiens qui dominaient â Oxford. De ses premières années, on n'a conservé que quelques opuscules théologiques. *Discourse concerning the true notion of the Lord's supper,* 1642. Ce traité est destiné à combattre la notion catholique du sacrifice eucharistique. « Ce banquet sacré que le Christ a ordonné aux siens de célébrer, et que nous appelons la cène du Seigneur, ressemble à ces banquets que les Juifs et les autres peuples de l'antiquité célébraient après leurs sacrifices; le Christ, en mourant sur la croix, a offert pour nous un véritable sacrifice à Dieu son Père; la sainte cène n'est autre chose qu'un banquet sacrificial, dont la victime offerte est la matière; banquet symbolique, répété en mémoire de ce grand el unique sacrifice toujours présent à Dieu, et doué de la même puissance salutaire que s'il se renouvelait chaque jour pour nous. » Mosheim, *Opera,* l. π, p. 842. Dans cet ouvrage Cudworth témoigne d'une grande connaissance des religions de l'antiquité. *The union of Christ and the Church a shadow,* 1642. Ce traité montre les rapports symboliques qui existent entre le mariage chrétien et l'union du Christ avec son Eglise. Mosheim, *Opera,* t. n, p. 887 sq.

L'ouvrage qui a fait la réputation de Cudworth est une importante réfutation de l'athéisme et du matérialisme intitulée : *The true intellectual system of the universe.* Elle ne parut qu'en 1678, bien que *l'imprimatur* lui ait été accordé dès 1671. L'auteur avait conçu primitivement un vaste plan qui devait, dit-il dans sa préface, être la réfutation complète des trois écoles qui, à son époque, s'efforçaient de ruiner la croyance à la liberté et à la spiritualité de l'âme, matérialisme qui supprimait, avec l'idée de Dieu, celle de toute substance spirituelle ; fatalisme religieux ou théologique, qui faisait dépendre de la volonté arbitraire de Dieu les notions de bien et de mal, de juste et d'injuste; fatalisme stoïcien qui, sans nier la providence et ta justice divine, s'efforçait de les confondit· avec les lois de la nature et de la nécessité. *True intellectual,* préf., t. i, p. 33 sq. Cf. Janet, *Essai,* p. 12.

La première partie seule de ce plan est traitée dans le *True intellectual system,* tout entier consacré à la réfutation de l'athéisme et du matérialisme.

Après avoir décrit les diverses sortes d'athéisme que présente l'antiquité païenne, Cudworth propose, pour les réfuter, son fameux système de la *nature plastique.* « C'est, dit-il. une certaine vie, inférieure à la vie animale, agissant sous la direction de l'intelligence, raison et sagesse divine... pour des fins et pour un but bien déterminés, bien qu'elle-même ne se rende pas compte des raisons de son action... opérant fatalement, suivant les lois que lui prescrit l'intelligence infinie... Cette *nature plastique* est, soit une faculté inférieure de quelque âme consciente, soit une âme inférieure, en tout dépendante d'uiye intelligence supérieure... Bien que la moindre des vies, elle en est une cependant, distincte du mouvement local, et comme telle, immatérielle, toute vie devant être immatérielle. » *True intellectual,* Ht, 37. 26, t. t, p. 271 sq. Cudworth développe trois preuves de l'existence de Dieu : l'idée d'un être infiniment parfait; la nécessité d'une cause première de toutes choses ayant en elle-même la raison de son existence; les idées et vérités éternelles. *True intellectual,* v, 1, 2, t. lit, p. 48 sq. Il y joint le témoignage de tous les peuples, qui porterait, d'après lui, même sur les dogmes précis de l'unité de Dieu et de la création; le polythéisme ne serait, en réalité, que l'adoration d'un même Dieu considéré dans ses divers attributs. Platon et les Alexandrins auraient eu sur la Trinité des idées analogues aux nôtres, t. i, p. 369 sq.; t. il, p. 321, 389, 409.

Le *True intellectual system* eut un grand succès, mais fut aussi très discuté. Un catholique protesta contre l'interprétation que Cudworth donnait du polythéisme, el les prétendus emprunts que le catholicisme aurait faits aux cultes païens. *Letter to M. R. Cudworth,* 1679. D'autres, anglicans ceux-là, attaquèrent la comparaison de la trinité platonicienne avec la trinilé chrétienne, et accusèrent l'auteur d'arianisme, de socinianisme et de déisme; d'autres estimèrent que les erreurs anciennes avaient été exposées par Cudworth avec tant de force que les réponses qu'il leur opposait paraissaient débiles. La cour libertine de Charles II lit à l'ouvrage une assez vive opposition. Ces critiques découragèrent l'auteur, qui renonça à publier le reste de son travail. Cinq volumes de ses manuscrits, conservés au British Museum, traitent du libre arbitre et des fondements de la morale; deux autres sont un commentaire de la prophétie de Daniel. Birch, *An account,* p. 24 sq. Un de ces traités fut publié en 1731 par Chandler, évêque de Durham, *Treatise concerning immutable morality,* reproduit à la suite du *True intellectual system,* t. ni, p. 517 sq. Cudworth y soutient que les idées de bien et de mal, de juste et d'injuste, sontdes principes nécessaires, qui ne dépendent pas de la volonté arbitraire de Dieu, ni à plus forte raison des lois humaines; il réfute les théories erronées

des anciens à ce sujet, et termine en exposant les différences qui séparent la connaissance sensitive de la connaissance intellectuelle.

Quelques années après la mort de Cudworth une vive controverse s'engagea de nouveau au sujet de ses théories. Bayle, dans sa *Continuation des pensées diverses sur les comètes,* dans *Œuvres,* t. m, p. 216 sq.. prétendit que le *True/intellectual system* fournissait des arguments à l'athéisme. Jean Le Clerc et lady Masham, fille de Cudworth, prirent la défense de l'auteur, et la controverse se prolongea. *Œuvres* de Bayle, t. iv, p. 183, 853 sq. Cf. Janet, *Essai,* p. 58 sq.

I. Sources. — L'édition la plus récente du *True intellectrial system* est celle de Harrison, 3 in-8·, Londres. 4845. Elle comprend, avec le texte de Cudworth. la traduction anglaise des notes et dissertations de .Mosheim. Elle est précédée de *VAccount* de Birch, suivie du *Treatise concerning immutable morality.* En 4733, .Mosheim donna, à léna, la traduction latine des œuvres de Cudworth, alors imprimées, avec des notes et dissertations fort érudites; réédition â Leyde en 1773. Un bon abrégé du *True intellectual system* a été publié à Londres, en 1706, par Thomas Wise.

il. Travaux. — Bayle, *Œuvres diverses,* La Haye, 4727, t. m, iv: Birch, *An account of the life and writings of R. Cudworth* (en tète de l'édition Harrison): Franck, art. *Cudworth,* dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques,* p. 325-329; P. Janet. *Essai sur le médiateur plastique de Cud-Wurth.* Paris. 4860; Le Clerc, *Bibliothèque choisie,* Amsterdam. 4703 sq., t. i-ix ; Leslie Stephen, art. *Cudworth,* dans le *Diet, of nat. biography,* t. HI, p. 271 sq.; -Martineau, *Types of ethical theory,* Londres, 1885, t. II, p. 396 sq. ; Mosheim, *Vita R. Cudworth,* en tète des *Opera:* Scholl, art. *Cudworth,* dans *Reulencyklopadie,* t. iv, p. 347 sq. ; Tulloch, *Rational theology.* Londres, 1874, t. n, p. 492 sq.

J. de la Serviere.

CULLEN Paul, cardinal, archevêque de Dublin, naquit le 27 avril 1803 à Prospect, dans le comté de Kildare en Irlande, d'une famille de riches agriculteurs. Il fut élevé au collège catholique de Carlow, où il eut pour maître le célèbre docteur Doyle, plus tard évêque de Kildare, l'un des controversistes les plus distingués de son temps. Doyle devina bien vite les ressources du jeune etudiant, et l'envoya à Rome, en novembre 1820, se préparer au sacerdoce, au collège Urbain de la Propagande. Le 11 septembre 1828, Cullen terminait dei ı ludes très brillantes par la soutenance publique de 224 thèses *De universa theologia.* Léon XII, qui présidait l'acte, conféra le bonnet de docteur au défendant après l'avoir chaudement félicité. Prêtre l'année suivante, Cullen, après quelques années de professorat au collège irlandais, en fut nommé recteur.

Dés lors, il devient à Rome l'agent des évêques irlandais et est consulté par Grégoire XVI sur toutes les affaires de son pays. C'est ainsi qu'en 1814, il empêche une condamnation de l'agitation d'O'Connell que Peel avait sollicitée du pape; elle est remplacée par une lettre au clergé irlandais, l'engageant à s'abstenir des luttes politiques. Nemours Godré, *O'Connell,* p. 355; *Correspondence of D. O'Connell,* édit. Fitz-Patrick, t. n, p. 334; de Pressensé, *L'Irlande,* p. 251. Lorsqu'on 1845, Robert Peel institua en Irlande trois *collèges de la Reine,* pour l'enseignement supérieur, dans lesquels l'instruction devait être strictement « non sectarienne », Cullen prit franchement parti pour O'Connell et ceux des évêques irlandais, qui condamnaient ces collèges comme des écoles sans Dieu; el il contribua à obtenir la condamnation portée contre eux par la Propagande le 9 octobre 1847. *Collectio Lacensis,* t. ni, col. 802. Cf. de Pressensé, *L'Irlande,* p. 257.

La révolution romaine vint bientôt donner à Cullen l'occasion de montrer toute sa valeur. De mai 1848, après le départ des jésuites, à janvier 1849, il eut la lourde charge de recteur du collège de la Propagande, Mazzini était alors maître de Rome et avait décrété la fermeture de ce grand établissement. Se défiant du consul d'Angleterre, ami des triumvirs, Cullen recourut aux bons offices de Cass, consul des Etats-Unis, et celui-ci obtint que le collège, où se trouvaient plusieurs jeunes étudiants de sa nation, fût maintenu. Maziere Brady, *The episcopal succession,* t. i, p. 345 sq.; O'Byrne, *Lives of the cardinals,* p. 16 sq. ; Fitz-Patrick, *Life of Dr Doyle,* t. i, p. 76.

L'énergie et l'habileté dont Cullen avait fait preuve dans ces difficiles circonstances achevèrent de le mettre en évidence. Dès l'année 1834, son maître, le Dr Doyle, évêque de Carlyle, l'avait demandé pour son coadjuteur avec succession « comme un homme éminent pour sa piété, sa doctrine, et son art de manier les allaires les plus difficiles et délicates »; si les voles du clergé de Carlyle s'étaient portés sur d'autres candidats, l'indication n'avait pas été perdue. Fitz-Patrick, *Life of Dr Doyle,* t. n, p. 497. Aussi, lorsqu'en 1849 le D' Crolly. archevêque d'Armagh et primat d'Irlande, eut été emporté par le choléra, Pie IX donna son siège à Cullen qu'il préférait aux trois ecclésiastiques désignés par le chapitre d'Armagh. Le 24 février 1850, l'élu fut consacré à Sainte-Agathe des Golhs par le cardinal Castracani, et data de Rome sa première lettre pastorale où il dénonçait les sociétés secrètes « qui sous prétexte de liberté s'attaquent aux pouvoirs établis de Dieu même. » Le 13 mai 1850, il faisait son entrée dans son diocèse O'Byrne, *Lives,* p. 20.

En même temps que l'archevêché d'Armagh, Pie I.X avait confié à Cullen la mission de convoquer et de présider, en qualité de délégué apostolique, le Ier concile national qui se fût réuni en Irlande depuis 1642. Ce concile s'ouvrit au séminaire de Thurles en juin 1850.

En 1852, l'archevêque de Dublin, Mar Murray étant mort, Cullen fut choisi à l'unanimité comme *dignissimus* par le clergé du diocèse pour lui succéder, el le 1« mai de celte année ce vote fut sanctionné par la Propagande, le 3 mai par Pie IX. En passant d'Armagh à Dublin, le prélat gardait son titre de délégué apostolique pour l'application des décrelsdu concile de Thurles et l'établissement de l'université catholique d'Irlande. En 1853, il tint un concile provincial à Dublin; le premier où les évêques du Leinster aient pu se réunir depuis la réforme. Ce concile se déclara nettement contre la participation des prêtres à l'agitation politique connue sous le nom de *Tenant league.* Cette opposition, qui ruina la *League,* lui enlevant l'appui du clergé, blessa au vif les ardents catholiques qui la dirigeaient. Frédéric Lucas, le rédacteur en chef du *Tablet,* alla porter leurs plaintes â Rome, et Cullen dut s'y rendre pour fournir des explications à la Propagande. Il eut gain de cause; mais sa popularité souffrit beaucoup des violentes polémiques engagées à cette occasion. Gavan Duffy, *League of Korlh and South,* p. 303 sq., 344 sq. ; Kervyn de Volkaersbeke, *La lutte de l'Irlande,* p. 2185 sq.; de Pressensé, *L'friande,* p. 400 sq.

Aplus forte raison l'archevêque de Dublin condamna-t-il quelques années plus tard les attentats des Fénians; le 5 juillet 1865, les « Fraternités des Fénians » furent déclarées illicites par Rome,et tout catholique reçut la défense d'y appartenir sous peine d'excommunication. Kervyn de Volkaersbeke, *La lutte de l'Irlande,* p. 291 sq. ; de Pressensé, *L'Irlande,* p. 425. S'il était l'ennemi des violences, Cullen, fidèle aux traditions dO'Connell, soutint toujours la résistance légale aux mesures oppressives dont l'Irlande souffrait depuis trois siècles. C'est ainsi qu'il encouragea, dans une pastorale du mois de mai 1866, les pétitions adressées par les catholiques d'Irlande au parlement pour obtenir le « désétablissement » de l'Eglise anglicane en Irlande: le 26 juillet 1869, cette mesure, volée par les deux Chambres, était approuvée par la reine Victoria. Killen, *Ecclesiastical history,* t. n, p. 538 sq.

L'archevêque s'occupa activement, en 1868, de l'organisation du bataillon de Saint Patrick qui, sous le commandement d'O'Reilly, prit une grande part à la défense des États pontificaux. O' Byrne, *Lives,* p. 25.

L'université catholique d'Irlande s'ouvrit à Dublin, le 4 juin 1854. avec John-Henry Newman pour premier recteur. Pour préparer l'œuvre, celui-ci exposa dans plusieurs discours prononcés à Dublin, en 1852, ses idées sur le rôle que devait jouer une université catholique; ils ont été réunis en volume sous ce titre : *Idea of a University.* Plusieurs illustres convertis, Allies, Aubrey de Vere, Thomas Arnold, furent appelés par Newman à collaborer à son entreprise. Malheureusement, plusieurs évêques irlandais avaient, contre les personnes et les idées des convertis d'Oxford, de fortes préventions, et ne soutenaient qu'à contre-cœur l'université dirigée par eux. Le litre épiscopal que Cullen, d'accord avec Wiseman, avait demandé à Rome pour le recteur de Dublin, ne fut pas accordé; les étudiants anglais, sur lesquels on avait compté, ne vinrent pas. Après quatre années de lutte, Newman se retira (1858). Privée du seul homme qui eut pu assurer son avenir, n'ayant pas le pouvoir de conférer les grades, l'université de Dublin n'a plus fait, depuis lors, que végéter. En 1866, Cullen tenta vainement de lui obtenir la reconnaissance officielle. Cf. Thureau-Dangin. *La renaissance catholique en Angleterre,* t. n. p. 277 sq. ; Killen, *Ecclesiastical history,* t. it, p. 526.

Cullen reçut la pourpre romaine au consistoire du 22 juin 1866 avec le titre de Saint-Pierre in Montorio; ce fut le premier cardinal de race irlandaise résidant en Irlande. O'Byrne, *Lices,* p. 26.

Au concile du Vatican, l'archevêque de Dublin prit place dans les rangs de la majorité; il lit partie de la congrégation pour l'examen des propositions des Pères. *Collectio Lacensis,* t. vu, p. 710. C'est surtout à propos du schéma *De Ecclesia* que son intluence se fit sentir. Le 19 mai, dans la 54' congrégation, il répondit aux difficultés présentées contre l'ensemble du schéma. Le 18 juin, il proposa, dans la 73e congrégation, pour le c. iv qui devait contenir la définition de l'infaillibilité pontificale, une rédaction qui fut adoptée avec quelques modifications. *Ibid.,* p. 1645, cf. p. 485. Aussi le 18 juillet 1870, après la définition du dogme de l'infaillibilité, il reçut une adresse signée de trente archevêques et évêques de race irlandaise, lui ofi'rant « leurs cordiales félicitations pour avoir, avec doctrine et succès, défendu au concile les droits du Saint-Siège et les traditions de l'Église d'Irlande sur cette matière. » *Ibid.,* col. 1517.

De retour à Dublin, Cullen fut bientôt l'objet d'une attaque, qui eut un grand retentissement dans tous les. pays de langue anglaise. Un prêtre irlandais, O' Keelfe, suspendu par lui, le traduisit pour abus de pouvoir devant ta suprême cour de justice irlandaise. Le cardinal se défendit lui-même, et avec tant d'éclat, qu'il ne fut condamné qu'à un farthing d'amende (2 centimeset demi). Les détails de ce procès ont été publiés par Kirkpatrick, *The O' Kee/fe trial,* Londres, 1874.

En 1875, Cullen el ses sulTragants publièrent une lettre pastorale contre les doctrines matérialistes de Tyndall; les journaux protestants eux-mêmes en firent l'éloge. En août 1875, le cardinal convoqua le synode national de Maynooth, qui condamna le vieux-catholicisme et le libéralisme, et renouvela les prescriptions précédentes sur l'altitude que devaient garder les prêtres dans les luttes politiques. Les évêques s'engagèrent à marcher de concert pour accepter les lois votées par le parlement anglais sur des matières religieuses, ou pour leur résister. Défense fut faite à tout prêtre, sous peine des censures, de déférer à un tribunal laïque une cause ecclésiastique. Cf. *Acta el decreta synodi plenartæ... habille ajnid Maynutiam,* Dublin, 1877, p. 62, 119. 123, 128, 138.

Cullen arriva trop tard à Rome pour prendre parlai! conclave qui élut Léon XIlI; il put du moins rendre hommage au nouveau pape; il mourut presque aussitôt après son retour à Dublin, le 24 octobre 1878. La presse anglaise, protestante aussi bien que catholique, rendit hommage à sa doctrine et à ses vertus. Cf. *Times,* 25 octobre 1878. Un journal nationaliste irlandais, le *Freemans Journal,* définissait ainsi son altitude dans les polémiques qui lui avaient aliéné plusieurs de ses diocésains : « Il aima ardemment son pays; et il l'aima à la façon d'O' Connell. » (25 octobre 1878.)

Les *Œuvres* du cardinal Cullen ont été publiées à Dublin en 4883. Fltz-Palrick, Correspondence o/' *Daniel O'Connell, Londres,* 1888: Id., *Lifo, times ami correspondence of D' Doyle,* Dublin, 4880; Gavan DutTy, *The league of North and South,* Londres. 4886: Kervyn de Volkaersbeke, *La lutte de I'lrlatule,* Lille, s. d. : Killen, *The ecclesiastical history of Ireland,* Londres. 4875; Maziere Brady, *The episcopal succession in England,* Koine. 4875 sq. : Nemours Godré, *O'Connell,* Paris, 4890; O'Byrne, *Lives of the cardinals,* Londres, 4878; F. de Pre— sensé, *L'Irlande et l'Angleterre,* Paris, 4889; *The Tablet,* 2 novembre 4878, p. 547, 549, et supplément; Thureau-Dangin. *La renaissance catholique en Angleterre,* Paris, 4903, t. II; articles de Beliesheim dans le *Firchenlexikon,* de Thomson Cooper dans le *Dictionary of national biography.*

.I. DE LA SEBVtÈBE.

1. CULTE EN GÉNÉRAL. I. Notion et diverses formes. IL Nécessité et précepte du culte en général. III. Culte de Dieu et de la Trinité. IV. Culte de Jésus-Christ. V. Histoire du culte. VI. Erreurs doctrinales relatives au culte.

I. Notion et diverses formes. — La vertu de religion, comme toutes les autres vertus, est une activité vivante de l'âme humaine. Sa vie se manifeste par le culte. Celui-ci appartient donc à la vertu de religion (voir ce mot) comme son activité, sa manifestation, sa vie. D'un commun accord, les théologiens, à la suite de saint Jean Damascène, *Oral.,* ut, *de imaginibus,* n. 26, *P. G.,* t. xciv, col. 1346, de Lessius, *De virtutibus moralibus,* L II, c. xxxvi, Louvain, 1605, p. 452, de de Lugo, *De incarnatione,* disp. XXXIII, sect, i, Venise, 1718, p. 302; *De justitia et jure,* disp. XIV, sect. 1, Venise, 1718, p. 238, avec Franzelin, *De Verbo incarnato,* th. XLV, Rome, 1874, p. 456, définissent le culte « une marque de soumission en reconnaissance de la supériorité et excellence de quelqu'un », *nota submissionis ad agnitam excellentiam alterius.* Franzelin, *loc. cit.* Reprenons les multiples éléments de cette définition ; ils nous suggéreront des considérations où s'éclairera el se précisera la notion du culte, ou se distingueront ses divers aspects.

1° Nous avons parlé de la *supériorité* et *excellence* de quelqu'un. — 1. lin être, en efiet, peut manifester son excellence et sa supériorité de plusieurs façons et dans différentes sphères. Il peut être supérieur, éminent, par sa *valeur personnelle.* C'est un *génie* dont la science est immense, les intuitions merveilleuses et qui ouvre à l'humaine connaissance des horizons jusque-là insoupçonnés; c'est un *héros* dont le caractère et l'énergie s'imposent à l'admiration de tous el qui par la perspicacité et la puissance de son vouloir a triomphé de difficultés inouïes; c'est plus simplement un *colosse* dont la constitution physique el les muscles d'acier rappellent les géants d'autrefois : valeur intellectuelle, valeur morale, force physique en imposent et s'imposent et donnent naissance à un sentiment d'admiration mêlé de déférence et de respect qui est un culte. Ces héros deviennent facilement des entraîneurs, et le lien qui soumet à leur ascendant les foules dociles est culte (culte *individuel).* — Un homme peut être supérieur par la *fonction* qu'il remplit dans la *famille :* c'est un père; il a fondé un foyer, il le gouverne par celte autorité qu'il tient du contrat solennel conclu devant Dieu avec son épouse ou du fait de la procréa-

tion de ses fils. Sa femme, ses enfants reconnaissent son autorité, la respectent, témoignent de leur soumission ou de leur pieté liliale. C'est encore un culte (culte *familial).* — Si un homme a une mission *sociale* et occupe dans la nation une charge qui le rend le chef de ses concitoyens, ceux-ci reconnaissent son autorité et le prestige qui l'entoure, et manifestent publiquement leur déférence pour sa personne; ils pratiquent ainsi les actes d'un culte réel (culte *social,* qui peut se décomposer en autant de formes que la société nationale peut contenir d'associations particulières constituées pour poursuivre l'une quelconque des fins sociales). — 2. Enfin, au dessus de l'individu, de la famille et de la patrie, existe une société qui relie les hommes à Dieu, leur créateur, leur roi et leur père, et les rend membres d'une même patrie divine, d'une même famille religieuse. Cette société a sa hiérarchie dont Dieu occupe le sommet, et des personnalités éminentes dont l'excellence procède de l'excellence de Dieu. Connaître et reconnaître l'excellence de Dieu et des ministres qu'il a constitués pour nous mener à lui, témoigner de respect et de soumission pour les personnes sacrées ou pour les personnes divines, c'est pratiquer le culte *religieux.* — 3. Le culte religieux esl donc une reconnaissance de la perfection divine, de l'éminente supériorité et excellence de Dieu sur toute créature; il s'étend aussi à la reconnaissance des dignités et des supériorités émanées de Dieu dans la société religieuse soit naturelle, soit surnaturelle, soit même préternaturelle. Mais comme les perfections divines sont infinies et d'aspects infiniment variés, il importe de spécifier quelle est celle qui est particuliérement reconnue el proclamée dans les actes du culte. Ceux-ci, enveloppant notre dépendance et soumission, s'adressent donc directement aux *droits* de Dieu sur toute créature et en particulier sur toute créature intelligente et libre. Les droits supérieurs de Dieu, sa puissance, sa domination, tel est *l'objet formel* visé par le culte religieux; ceci fait comprendre à combien juste raison les théologiens ont pris l'habitude de rapporter la religion ou le culte à la vertu de *justice.* — 4. Puisqu'il s'agit de « droits » et que les droits ont un rapport spécial à la personne : celle-ci, en effet, se définit en philosophie un être rationnel titulaire de droits, *quie est sui juris,* qui se possède de droit; il s'ensuit que le culte s'adresse directement à la *personne,* soit à la personnalité divine, considérée par abstraction, soit aux trois personnes infinies ensemble ou à l'une d'entre elles, soit, s'il s'agit d'un être créé dont on veut vénérer le caractère religieux, à sa personnalité angélique ou humaine. Que je baise les pieds ou la mule du souverain pontife. la main ou l'anneau d'un évéque, les plaies d'un martyr, ma vénération va directement à la personne du pape.de l'évêque ou du héros chrétien; c'est ce qu'observe justement l'ange de l'Ecole en écrivant : *Proprie honor exhibetur loti rei subsistenti. Non enim dicimus quod manus hominis honoretur ; el si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicujus, hoc non dicitur ea ratione quod hujusmodi paries secundum se honorentur; sed quia in istis partibus honoratur totum ; per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut i» imagine, aut in nuntio. Sum. theol.,* HI», q. xxv, a. 1,cf. a. 2. Celte observation a son importance pratique dans toutes les formes du culte, mais surtout lorsqu'il s agit d'interpréter les différentes dévotions relatives au Christ. Là, en effet, il esl essentiel de sauvegarder, à côté des faits ou des éléments humains de la vie ou de la nature finie du Sauveur, ses titres divins à notre adoration, et dans celle-ci de maintenir la reconnaissance d'un Dieu, même lorsqu'elle s'adresse au corps, au sang, aux plaies, au cœur, à la croix de Jésus-Christ. « Le *cœur* de Jésus, c'est Jésus-Christ même adoré sous le point de vue du cœur, de l'amour; comme le *précieux sang,* c'est Jésus-Christ tout entier adoré sous l'aspect du sang versé, du sacrifice; comme le culte du *corps* de Jésus est le culte de la personne de Jésus-Christ sous ce point de vue du corps immolé pour nous; comme le culte de la croix est, au fond, le culte de Jésus-Christ sous le symbole de sa mort. Toujours vous avez devant vous la personne de Jésus-Christ tout entière, et non pas un lambeau de sa personne. » Ch. Sauvé, *Le culte du Sacré-Cœur,* 1'' élévation, § 4, Paris, 1906, t. i, p. 24.

2° La notion du culte renferme, outre l'élément *objectif* d'une excellence, d une supériorité chez celui qu'on honore, qu'on » cultive » par les actes religieux, un élément *subjectif,* c'est-à-dire la connaissance el la reconnaissance de cette supériorité, la soumission volontaire et la déférence envers son autorité, enfin la marque extérieure de cette reconnaissance el de celte soumission. Tout l'êlre est pris par le culte, depuis l'intelligence jusqu'à l'activité exécutive en passant par la volonté. Proprement et formellement, le culte consiste dans Pacte extérieur ou intérieur, symbolique ou représentatif, par lequel l'être religieux manifeste qu'il reconnaît la supériorité de Dieu et s'y soumet : c'est le rite ou la parole exprimant à Dieu, à l'ange ou au saint notre révérence religieuse et leur offrant nos hommages. Il n'y a pas de culte sans ce signe, ce rite, cette parole. Mais cela *présuppose* des actes sans lesquels aucun rite n'est expressif, toute cérémonie est vide de sens et de valeur. Je ne puis témoigner par mon geste religieux, ma parole extérieure ou mon verbe intérieur, mon respect pour la divinité ou la sainteté, si je ne connais auparavant par mon *intelligence* les droits de Dieu et de la sainteté, et si je ne décide au préalable par ma *volonté* d'agréer ces droits, de les reconnaître et de les respecter explicitement. Il faut une lumière qui éclaire ma religion, une motion qui la décide et la commande à ma vie : celte lumière rationnelle et surnaturelle, cette motion libre constituent les *éléments psychologiques* et préliminaires de tout culte conscient. A ces éléments *essentiels* doivent s'en adjoindre *d'accidentels* et *secondaires :* « Quelles sont les formes plus ou moins précises, plus ou moins complexes, plus ou moins fréquentes que devront revêtir cette connaissance, cet amour et cette manifestation extérieure indispensables à la religion, ni la raison, ni la philosophie ne le peuvent décider par elles-mêmes, principalement s'il s'agit de la religion surnaturelle. Voilà l'élément pour ainsi dire *accidentel* qui demande à être fixé par Dieu ou par ses représentants autorisés, qui deviendra obligatoire uniquement en vertu de leurs lois ou préceptes *positifs.* La prière, par exemple, doit-elle être une imploration et non seulement une adoration? Doit-elle être non seulement une louange, mais une action de grâces ou un repentir? Ici la philosophie hésite et balbutie. Ici la conscience deviendrait incertaine, si Dieu ne lui commandait formellement d'implorer de sa providence différents biens spirituelset matériels. Dès qu'il ordonne, l'élément accidentel de la religion devient assurément très nécessaire à observer; mais il aurait pu ne pas le devenir et il appartient par le fait à la catégorie des obligations sujettes à suspense et à dispense. » .I. Didiot, *Morale surnaturelle spéciale. Vertu de religion,* théor. vu, n.57, Paris, Lille, 1899. p. 42. Cf. de Lugo, *De incarnatione,* disp. XXXIJI, sect, n, n. 11, 12, Venise, 1718, p. 304.

3» Les différences de l'élément objectif ou de l'élément subjectif et leurs diverses combinaisons possibles donnent naissance â des *espèces* et à des *formes* variées de culte religieux. — 1. En effet, nous avons dit que, objectivement, le culte est fondé sur l'excellence, la

râleur éminente d'un être supérieur qui est honoré précisément à cause de celte excellence et des droits qu'elle lui confère. Or, parmi les êtres, nous en découvrons un au sommet de l'univers, qui possède une valeur infinie, une perfection indicible, unique, incommunicable. C'est *Dieu.* Il sera donc l'objet d'un culte supérieur, unique, que les théologiens appellent *~'.dte suprême,* que les anciens appelaient Θεοσεόειαν ou λατρειαν. A sa perfection incommunicable, Dieu a voulu cependant faire participer ses créatures, et des hommes, des héros, par leur vertu, leur sainteté, ont fait briller en eux quelque étincelle des mœurs divines, et de l'excellence du créateur. Nous pouvons les révérer à cause de cette vie divine développée en eux pai· leurs vertus et la grâce de Dieu : ce culte sera dépendant du premier dans lequel il trouve sa raison d'être, ce sera un culte *subordonné,* appelé par les anciens δουλεια. Parmi les âmes saintes qui ont participé surnaturellement à la perfection de Dieu et du Christ, une s'est distinguée d'une façon incomparable et a atteint des hauteurs de vertu auxquelles nulle créature après elle ne saurait prétendre. C'est Marie dont l'excellence sublime et inimitable, quoique créée et finie, est ainsi, â cause de sa suréminence, l'objet d'un culte spécialement distingué, appelé *hyperdulie,* ὑπερδουλεία.

2. Les expressions de *dulie, d'hyperdulie,* se comprennent facilement. Le mot grec δοὑλο; signifie esclave ou serviteur, les saints sont les serviteurs de Dieu; ils sont saints dans la mesure où ils furent serviteurs de Dieu et ils sont honorés ou du moins ont des titres âdes honneurs religieux dans la mesure ou ils sont saints. On comprend dès lors que le culte rendu â ces serviteurs de Dieu prenne le nom de δουλεια ou *dulie.* Quant à *Vkyperdulie,* saint Bonaventure en légitime la dénomination dans ces termes . *Beatissima Virgo Maria pura creatura est, et ideo ad honorem et cultum lalriæ non ascendit. Sed quoniam excellentissimum nomen habet, ita quod excellentius purse creaturie convenire non potest, ideo non tantum debetur ei honor duliæ, sed ii iPEnDVLMt. Hoc autem nomen est, quod virgo exislens, Dei mater est. Quod quidem ita tantæ dignitatis est, quod non solum viatores sed et coniprehensores, non solum homines verum etiam angeli eam revereantur quadam praerogativa speciali. Ex hoc enim quod Dei mater est, prselala esl celeris creaturis et eam præ ceteris docens est honorare et venerari. Ilie autem honor consuevit a magistris nYPERDULlA vocari el accipitur verbum illud de glossa super I Begum, ubi dicitur « dulia major », el « dulia minor ». In IV Sent.,* I. Ill, dist. IX, a. 1, q. Ill, Quaracchi. 1887, t. ni, p. 306.

3. La salutation angélique, ainsi que l'observe le commentaire qu'en a fait l'ange de l'Ecole, marque la triple prééminence qui légitime le culte *d'hyperdulie,* même de la part d'un esprit céleste : « prééminence dans la plénitude de la grâce : Je vous salue, la pleine de grâce, lui dit-il. Prééminence dans la familiarité avec Dieu : le Seigneur est avec vous; tellement avec vous que vous allez être sa mère, et par conséquent, reine et souveraine; prééminence en pureté : car la Vierge ne fut pas seulement pure en elle-même, mais elle répandit la pureté dans les autres. » *Expositio super salutat, angel.,* Parme, 1864, t. xvt, p. 133. Certains auteurs paraissent souvent trouver la raison unique du culte d'hyperdulie dans la seule *sainteté* suréminente de Marie. Cette sainteté est, en effet, una raison du culte spécial accordé à Marie et la raison essentielle du culte absolu qui lui est rendu, maison ne peut la disjoindre de la *maternité* divine, fonction miraculeuse qui donne à Marie une dignité hors de pair. On vénère donc en elle non pas la sainte seule, non pas la mère de Dieu seule, mais la sainte et la mère. D'autres auteurs, ne considérant en Marie que la mère, y voyaient une raison de *culte relatif* de latrie qui devrait lui être accordé. En effet, de même que nous adorons la croix d'un culte de latrie, non parce qu'elle a une valeur intrinsèque, mais à cause du rapport qu'elle soutient avec Notre-Seigneur mis à mort sur elle, â plus forte raison devrions-nous adorer d'un culte de latrie Marie en qui Notre-Seigneur fut porté et de qui il reçut la vie. Cette doctrine est erronée, parce que, lorsqu'un objet de culte est vénérable simultanément pour sa valeur intrinsèque et pour une relation extérieure, c'est la valeur intrinsèque qui doit déterminer la nature du culte qui lui est accordé : en elfet. ce serait ravaler un saint que d'omettre sa valeur personnelle pour ne le vénérer qu'à cause d'un être étranger avec lequel il a eu quelque relation.

4. Le R. P. Terrien, en confirmation de cette doctrine, signale une décision du Saint-Office qu'il ne connaît que de la manière suivante ; « 1l m'est tombé jadis entre les mains un exemplaire du traité de l'incarnation, formant le t. x du *Cours de théologie des carmes* de Salamanque : traité imprimé â Cologne en 1691... L'auteur après avoir démontré que les reliques des saints, considérées *comme telles,* doivent être honorées du même culte que les personnes auxquelles les reliques appartiennent, poursuit en ces termes, tr. XXL dist..XXXVIII, dub. i, S 2, n. 6, p. 933 : « Mais si on « les regarde *à un autre point de vue,* il ne répugne « nullement qu'on leur rende un culte supérieur à celui « qui est dû aux personnes elles-mêmes. » Et pourquoi ? *Quia fieri optime potest illud quod est alicujus sancti reliquia, esse miraculosum Dei opus in qua ipse specialissime splendeat el honorari possit. El tunc reliquia, licet quatenus perlinet ad sanctum adoretur solum dulia, tamen quatenus est miraculosum Dei opus, et illum subinde specialiter représentai, adorari potest latria...* Donc des reliques personnelles, le cœur de sainte Thérèse par exemple (l'auteur cite encore les membres stigmatisés de saint François et le cœur de saint Nicolas), envisagées à raison des phénomènes miraculeux qu'elles présentent, comme une vive image de la toute-puissance, peuvent être adorées en même temps que Dieu, *simul eum ipso Deo,* d'un culte de latrie. Or, dans l'exemplaire ci-dessus mentionné, toute cette citation est enveloppée d'un gros et grand trait, et toutes les lignes sont effacées de telle manière pourtant qu'elles restent parfaitement lisibles. Et la même main qui a fait le trait et les ratures a écrit en marge : *Todo este que esta sigilado esta mandado borrar y quilar por el Santo O/icio;* « tout ce qui est « marqué a été barré et effacé par ordre du Saint-Office. Et de fait la thèse a disparu des nouvelles éditions. » J.-B. Terrien, *La mère de Dieu el la mère des hommes d'après les Pères el la théologie,* II' part., l. IX, c. il. Paris, s. d., t. n, p. 197, en note.

5. La dénomination de « culte de latrie » réservée â l'adoration de Dieu se trouve déjà dans l'Ancien Testament où le culte dû â Dieu seul est appelé par les Septante λατρεια, Dent., VI. 3 sq. ; on la rencontre dans le Nouveau Testament plusieurs fois, par exemple. Matth., tv, 'I0; Joa., xvt, 2; Rom., I, 9; les Pères grecs l'emploient souvent. Cf. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus,* v» Λατρεια, Amsterdam, 1728, t. n, col. 215-218. Cependant la signification précise et exclusive du mot λατρεια pour représenter le culte de Dieu, comme du mot δουλεια, pour indiquer le culte subordonn des saints, n'est pas immédiatement fixée; l'Ecritui par exemple, Lev., χχιιι, 7, 8, 21; Num., xxvm, 1S. appelle εργον λατρευτὸν l'œuvre servile prohibée le jour du sabbat, et le Deutéronome, xxvm, 48, prescrit . λατρεύσει τοῖ; εχθροί; σου, *lu serviras tes ennemi.·.* Par contre, le mot δουλεύει* est employé plus d'une fois pour exprimer le cul te dû et donné à Dieu ou au Seigneur

Jésus. Cf. Matth., vi, 24; Rom., xn, 11 ; xiv, 18; xvi, 18; Eph.. i, 7; Col., ni, 24. Quoi qu'il en soit, à l'époque de saint Augustin, le sens de ces mots est en train de s'établir définitivement. Il dit, en effet, De *civitate Dei,* l. X. c. t, n. 2: *Hic est enimdivinitati, vel, si expressius dicendum est, deitati debitus cultus, propter quem uno verbo significandum, quoniam mihi salis idoneum non occurrit lalinum, græco, ubi necesse est, insinuo quod velim dicere;* λατρειαν *quippe nostri, ubicumque sanctarum Scripturarum positum est, interpretati sunt servitutem, Sed ea servitus quæ debetur hominibus, secundum quam præcipit apostolus,* Eph., vi, 5: *Servos dominis subditos esse debere, alio nomine grtece nuncupari solet ;* λα>ρε:α *vero secundum consuetudinem, qua loculi sunt qui nobis divina eloquia condiderunt, aut shnphii, aut tam frequenter ut PENE semper, ea dicitur servitus quæ perlinet ad colendum Deum. 7'. L.,* t. xli, coi. 277. Cf. *Contra Faustum,* I. XX, c. xxi, *P. L.,* t. xlii, coi. 384. Voir Trench, *Synonymes du Nouveau Testament,* trad, franç., Bruxelles, 1869. p. 146-147.

4» Le culte est *absolu* ou *relatif.* — 1. En effet, la raison pour laquelle une personne ou une chose est objet de culte lui est intrinsèque ou extrinsèque, elle lui est jointe ou elle en est séparée. Dans le premier cas. le culte est *absolu :* dans le second, il est *relatif.* Ainsi on vénère d'un culte absolu Dieu pour sa perfection infinie, pour son souverain domaine sur toute créature, parce que cette perfection et ce domaine ne se distinguent pas réellement de sa personne; ainsi encore on vénère d'un culte absolu saint Pierre pour sa sainteté et sa dignité de premier des apôtres et des pontifes suprêmes, parce que cette sainteté et cette dignité, bien que procédant d'une source étrangère à lui. le don de Dieu et la délégation du Christ, font cependant partie intégrante de sa personne; elles ne sont pas *de* lui, mais elles sont *à* lui, et *en* lui, elles sont *lui.* Ainsi enfin on vénère d'un culte absolu le corps adorable du Christ dans l'eucharistie, parce qu'il y a union substantielle, c'est-à-dire hypostatique, entre la personne du Christ qui est adorée et le Corps eucharistique dans lequel cette personne est adorée. Supprimez l'union substantielle entre *l'objet* du culte et la personne dont lexcellence est la *raison* du culte, vous avez un culte *relatif,* ainsi nommé parce que ce qui fait vénérer cet objet est sa « relation » avec une personne sainte, vénérable ou adorable. Celte relation peut être entre deux personnes, comme si je vénère un ambassadeur à cause du prince qui l'envoie; ou entre une personne et une chose, comme si je vénère la couronne d'épines parce qu'elle fut porlée par le Sauveur; elle peut être fondée sur un fait passé, comme si je vénère le sang précieux parce qu'il a coulé jadis du corps du Sauveur; ou sur un lait présent, comme lorsque je vénère le portrait qui représente le souverain pontifeactuellement régnant. Enfin la relation peut être très variée. Toute relation réelle et décente peut fonder un culte relatif.

2. Le plus communément, c'est un lien *vital,* un lien de *propriété,* ou un lien de *signification.* Lien vital, mais à présent rompu qui unissait autrefois les membres au corps et à la personne d'un saint, de la bienheureuse Vierge Marie ou de Notre-Seigneur. Ainsi sont constituées les *reliques proprement dites* (voir ce mot), auxquelles un culte est accordé à cause du lien réel qui les unissait à une personne vénérée ou adorée. Lien de propriété, résultant de ce qu'une telle personne a produit ou possédé, occupé ou habité, employé ou dirigé et par le fait même sanctifié ou béni quelque objet, quelque local, devenus en conséquence des *reliques* n *proprement dites.* Enfin lien de *signification,* de symbolisme, par lequel une *image* (voir ce mot) ou un signe conventionnel représentent à noire esprit ou rappellent à notre mémoire une personne divine, un ange, un homme, ayant droit â nos religieux sentiments. Tels sont les gestes et actions du culte extérieur, les peintures et les sculptures, les gravures et les ciselures, qui ne sont ni proprement, ni improprement des reliques, et qui n'ont avec la personne vénérée en eux qu'un rapport *logique* de représentation ou de souvenir. Il est aisé d'observer une gradation logique entre ces trois catégories d'objets religieux. Avoir fait partie d'un composé vital est certainement, à titre égal d'ailleurs, plus honorable que d'avoir été seulement possédé par lui; et avoir été possédé par lui est plus honorable que de l'avoir simplement signifié ou de le signifier encore. Une image de Jésus-Christ est plus digne de religion qu'un portrait de saint ou de sainte; mais elle est moins vénérable qu'une tunique ou qu'une robe du divin Maître; et ces vêtements le sont bien moins encore que ne le serait une partie de son sang ou de sa chair adorable, s'il en était resté quelqu'une attachée à la vraie croix. Celle-ci même est beaucoup plus digne de vénération qu'une croix bénite ou qu'une image miraculeuse; mais elle l'est infiniment moins qu'une hostie eucharistique. Il est aisé de voir aussi qu'il y a dans chacune de ces trois séries une gradation de dignité, de vénérabilité, dépendant principalement de leur union plus ou moins étroite avec les fonctions caractéristiques de leur objet. Didiot. *Morale surnaturelle spéciale. Vertu de religion,* t. vm, n. 67, 69, Paris, Lille, IS99, p. 49-50. Ainsi, parmi les reliques des martyrs, celle-là est insigne qui est une partie importante du corps ou une portion, si minime soit-elle, du membre qui a souffert le martyre, S. C. des Rites, décret du 13 janvier 1631; ainsi parmi les souvenirs de Notre-Seigneur, les instruments de la passion tiennent le premier rang.

3. Évidemment le culte relatif est *inférieur* au culte absolu, puisqu'il est moins honorable d'être vénéré pour une raison étrangère que pour un motif personnel; le culte relatif *suppose le.* culte absolu et l'enveloppe ; je ne puis vénérer les reliques d'un saint pour qui je n'aurais aucun culte; et la vénération de ses restes se traduit finalement par un hommage rendu à sa personne et à sa haute verlu : « L'honneur rendu à l'image remonte jusqu'à son prototype, dit le II·· concile de Nicée, VIIe œcuménique, en 787, et celui qui adore l'image, adore en elle celui qu elle représente. » Denzinger, *Enchiridion,* n. 244.

5« Il importe enfin de distinguer le culte *surnaturel* du *naturel.* A supposer que Dieu n'ait pas appelé l'homme à l'ordre surnaturel, nous eussions dû pratiquer nonobstant la vertu de religion, rendre au créateur un culte fondé sur la connaissance naturelle du Seigneur, sur nos moyens propres et témoignant de notre dépendance et de notre déférence pour le souverain principe de toutes choses : c'eût été un culte *naturel* que les institutions sociales auraient pu développer et organiser. Ceux qui ne connaissent pas encore la révélation sont tenus de rendre à Dieu les ho.... de ce culte, de le prier, de l'adorer comme maître de la nature. Mais Dieu nous a élevés à l'ordre surnaturel, lç Christ est venu restaurer cet ordre troublé par le péché; il a créé entre la divinité et l'homme de nouveaux rapports de suprématie divine et de dépendance humaine, ces rapports exigent que nous les connaissions et que nous les reconnaissions par des marques extérieures qui constituent un culte. Celui-ci, comme les faits qui le fondent, comme le Christ qui l'a institué, est *surnaturel.*

6° Si des raisons objectives du culte, nous passons à ses manifestations *subjectives,* nous le verrons encore prendre plusieurs formes et se diversifier. Nous distinguerons, par exemple, le culte *intérieur* et le culte *extérieur.* Le premier est celui qui se passe tout entier au fond de l'aine, c'est un langage dans lequel, dirigée par la volonté et le cœur, la raison exprime à Dieu la soumission, la vénération de l aine. Mais ces sentiments

intimes peuvent se traduire au dehors par des paroles, par des actes, par des signes sensibles, comme la génuflexion, l'inclination de la tête, les mains jointes ou levées et étendues à la façon de Forante antique, les baisers, le prosternement du corps.

Ces signes deviennent alors un culte *extérieur;* s'ils sont organisés en un cérémonial complet et sacré, fixé par l'autorité religieuse, ils constituent la *liturgie.* Des rapports étroits, analogues aux relations de l'âme et du corps, relient entre eux le culte intérieur et l'extérieur. Celui-ci procède de celui-là, le traduit, en est l'épanouissement et le complément, la dévotion intérieure de l'âme a une tendance spontanée â se traduire au dehors par des signes religieux; elle est avec eux dans le rapport de cause à ellet; mais cette action causale qu'elle exerce sur eux donne naissance à une réaction qui fait que les manifestations extérieures du sentiment religieux nourrissent, aiguisent celui-ci, lequel devient ainsi dans une certaine proportion dépendant et effet des rites qu'il a causés. Il s'ensuit que le culte intérieur, bien qu'il puisse à la rigueur exister séparément, d'ordinaire est joint au culte extérieur et qu'inversement celui-ci, à moins d'être hypocrisie, ne peut exister sans celui-là. Cf. de l.ugo. *De incarnatione,* disp. XXXIII, sect, Il, n. 14, 19, Venise, 1718, p. 304, 305.

7° Le culte extérieur se subdivise en culte *privé* et en culte *public* suivant qu'il est exercé pour traduire les sentiments d'un individu ou pour manifester la déférence religieuse d'une société. Les sociétés, en effet, ont leur base dans l'autorité divine : toute puissance vient d'en haut et le bien social n'a de valeur et de force que s'il est sanctionne par Dieu. Dés lors, il existe entre Dieu et les groupements humains un rapport de domination et de dépendance analogue à celui qui soumet les individus au Seigneur, les sociétés ont leurs obligations religieuses el leur culte propre. Celui-ci s'exerce par des représentants qui accomplissent les rites religieux au nom de leurs frères. Ces rites constituent le culte public par opposition avec le culte privé qui est exercé par les individus en leur propre et privé nom. Ne pas confondre le culte public avec le culte exercé en public; on peut accomplir en public un acte de culle privé, telle la prière du soir récitée par le musulman en pleine place publique; on peut accomplir dans l'intimité des actes de culle public, tel le bréviaire récité par le prêtre chez soi au nom de la société chrétienne, de l'Eglise. Le culte public tire son prix de la société même au nom de laquelle agit le mandataire : ainsi, le prêtre coupable célèbre validement et récite le bréviaire efficacement, parce que c'est l'Eglise qui célèbre par son organe et qui prie par sa bouche.

Dans ses *Lettres sur la métaphysique,* Fénelon justifie avec beaucoup de raison les rites extérieurs et la splendeur publique du culte. « N'est-il pas évident, écrit-il, que les hommes attachés aux sens et dont la raison est faible ont encore plus besoin d'un spectacle pour imprimer le respect d'une majesté invisible et contraire à toutes leurs passions, que pour leur faire respecter une majesté visible qui éblouit leurs faibles yeux, qui flatte leurs passions grossières? On sent la nécessité du spectacle d'une cour pour un roi, et on ne veut pas reconnaître la nécessité infiniment plus grande d'une pompe pour le culte divin. C'est ne pas reconnaître le besoin des hommes. » *Cf.* Taparelli d'Azeglio, *Essai théorique de droit naturel,* I. I, c. ix, n. 215sq., trad, franç., Paris, Leipzig, Tournai, 1883. t. i. p. 99; A. Castelein, *Droit naturel,* I. *Droit religieux,* th. i, Paris, 1903, p. 61 sq. ; Id., *Institutiones philosophise moralis et socialis,* th. xi, Bruxelles, 1899, p. 223; Theod. Meyer, *Institutionesjuris naturalis,* II, *Jus naturae speciale,* sect. i. l. I, c. t, a. 2, §2, n. 23, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 27 sq.

II. Nécessité et précepte du culte en général. — Toutes ces formes de culle, culte intérieur et extérieur, culte privé et culte public, sont rigoureusement *obligatoires,* et la proposition est de foi. Cf. Suarez, *De religione,* I. II, c. i, n. 8. Une raison *générale* établira cette obligation. Nous devons témoigner de notre soumission et dépendance à l'égard de Dieu sur tous les terrains ou s'étend le domaine suprême du Seigneur. Or, ce domaine prend non seulement notre àme créée par Dieu, mais notre corps pétri par sa main, mais la société dont toute autorité vient de lui. Il faut dés lors que nous lui témoignions spirituellement la dépendance de notre âme, sensiblement la soumission de notre corps, publiquement le respect de notre vie sociale. Des raisons *spéciales* fixent chacune des formes de celte obligation. Le culte *intérieur* trouve sa nécessité exprimée par la parole du Sauveur *: Spiritus est Deus, el eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare,* .loa., tv, 24. Le culte *extérieur* fut pratiqué par le Christ et les apôtres dès l'origine, des institutions apostoliques l'organisent dans des prescriptions de prières, de jeûnes, etc.; et l'Eglise nous en rappelle, l'opportunité dans ses oraisons : *ut divinis rebus inhærenles el corpore libi famulemur et mente,* oraison *Contra persecutores Eeelesiæ;* cf. *feria iv quatuor temporum Septembris; Deus concede nobis propitius et mente el corpore tibi semper esse devotos. Sabbato quatuor temporum Pentecostes.* Toute la liturgie ecclésiastique, l'institution même du sacerdoce témoignent de la nécessité du culle public, suivant cette parole de l'apôtre : *Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Heb., v, 1. Voir Cérémonies, l. n, col. 2140.

Les objets obligatoires ou facultatifs du culte sont multiples. Nous ne parlerons ni du culte de la sainte Vierge et des saints, ni du culte des reliques ou des images, ni du culte de la croix, qui trouveront leur place dans ces divers articles : nous nous bornerons à donner la raison du culte de Dieu et de Jésus-Christ. Des faits certains et divins exigent que l'homme rende un culte à Dieu. Le Seigneur nous a créés, il nous conserve dans l'être, il collabore â toutes nos activités, qui ne pourraient s'exercer sans sa motion et sa coopération, il dirige notre vie, il la termine en qualité de lin suprême, il la sanctionnera comme juge, sa bonté nous a appelés à la participation surnaturelle de sa vie propre; de ce chef il nous a conféré des dons, des qualités d'un ordre nouveau; à tous ces titres il est notre maître t Seigneur, il nous a obligés et il est notre bienfaiteur Pris en lui-même, il est l'être infiniment parfait ; transcendant. Nous sommes au dessous de lui, nous II sommes soumis. Il est dès lors juste, convenabh nécessaire, indispensable que nous lui rendions ur hommage absolu à cause de titres qui lui sont personnels, un hommage supérieur à cause de litres qc sont hors de pair.

Ce culte nous tient tous et tout entiers, parce qurien en nous ni en chacun de nous n'échappe à . providence ni à son domaine. D'où la nécessité d«j soulignée plus haut d'un culte intérieur et extérieui privé et public, individuel el collectif. Ce culte est, l le voit, *de droit naturel* et découle de notre naturcomme de l'essence de l'ordre surnaturel auquel no avons été appelés. La nature de nos relations avec Di exige ce culte sous toutes ses formes. Mais afin de i. forcer encore, ou au moins de préciser cette obligati r Dieu en a fait l'objet d'un *précepte* positif et exprès a dit aux Juifs : *Dominum Deum tuum timebis et soli servies ac per nomen illius jurabis.* Deut., vi, 17. Le serment est un acte de religion et de culte, ajoute : *Custodi cæremonias quas præcepit tibi ;* c · l le culle extérieur et public. Cf. x, 20. Notre-Seign

renouvela formellement le précepte : Dominum Deum *tuum adorabis el illi soli servies.* Matth., iv. 10. Gf. Luc., iv, 8. Aussi saint Paul s'appuie-t-il sur ce commandement pour s'élever avec véhémence contre ceux qui détiennent la vérité dans l'injustice, *veritatem in injustitia detinent,* Et pourquoi ? *quia, eum cognovissent Deum, mm sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt; sed... et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucram el quadrupedum el serpentium.* Rom., 1, 18-23.

On ne saurait, contre celte obligation d'honorer Dieu d'un culte extérieur et public, trouver d'objection sérieuse dans ces paroles du Sauveur à la Samaritaine : « L'heure vient, et même elle a déjà sonné, ou les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » Joa., tv, 23. Notre.-Seignenr n'entend pas parla exclure le culte extérieur, mais montrer comment la religion se distinguent par une importance plus considérable el un accroissement du culte intérieur. Sous l'économie dont l'aurore a lui, l'adoration sera « en vérité », *in veritate;* c'est-à-dire qu'à l'encontre du culte *fau.r* des Samaritains, le culte des chrétiens sera *vrai* et authentique, et qu'à l'encontre du culte *figuré* des Juifs, celui des chrétiens sera *réel,* et atteindra son objet non plus *in umbra,* mais dans sa divine et adorable réalité révélée par la venue du Fils. En outre, l'adoration de l'avenir se fera *in spiritu,* « en esprit », c'est-à-dire que, par opposition à celle des Juifs qui se faisait plutôt au moyen de cérémonies extérieures et de victimes animales et sanglantes, la religion du Sauveur recourra davantage à la pureté du cœur, à l'intention de l'esprit et remplacera les victimes sanglantes par le sacrifice de l'esprit et la victime spirituelle de l'eucharistie. Cf. Knabenbauer, *Commentarius in Joannem,* Paris, 1898, p. 169; Batiffol, *L'enseignement de Jésus, c.* tv, Paris, 1905, p. 113 sq.

Il importe de remarquer qu'ici l'opposition n'est pas radicale entre la religion juive et la religion chrétienne et ne peut se traduire absolument par l'opposition qui sépare la chair de l'esprit. Notre-Seigneur compare simplement dans sa pensée les notes *principales* des deux Testaments. Dans l'Ancien, la religion officielle était surtout extérieure, la sainteté était surtout légale, mais elle n'excluait pas les sentiments intérieurs sans lesquels les rites ne sont que mensonge. *Scindite corda vestra et non vestimenta vestra,* s'écrie Joël, 11, 18. *el convertimini ad Dominum Deum vestrum. Facere misericordiam et judicium magis placet Domino quam victimse.* Prov., xxi, 3. Dans le Nouveau Testament, c'est la sainteté intérieure qui domine, c'est par la droiture de l'intention que vaut le chrétien, mais le prix de la vie intérieure ne le dispense pas d'exprimer au dehors ses sentiments religieux. Le culte intérieur et le culte extérieur appartiennent tous deux aux deux Testaments, avec plus de relief pour celui-ci dans l'ancienne loi, avec plus de poids pour celui-là dans la loi nouvelle.

Sans doute les actes de notre culte sont désintéressés: ils tendent uniquement à procurer gloire à Dieu et à lui témoigner notre reconnaissance, mais s'ils ont pour *but* de rendre hommage à Dieu, ils ont pour *résultat* de nous améliorer et de nous perfectionner. Saint Thomas rappelle, à ce propos, un excellent principe : *Quœlibet res perficitur per hoc quod subditur suo superiori sicul corpus per hoc quod vivificatur ab anima. Sum. theol.,* Il» II"-, q. t.xxxt.a. 7. En effet, les êtres font partie d'un ensemble où ils ont leur place, auquel ils apportent l'appoint de leur valeur propre et de leur activité, mais duquel ils tirent en retour amélioration et profit. En respectant, et en reconnaissant leurs rapports de dépendance, à l'endroit de Dieu, les hommes s'honorent, se tiennent dans l'ordre et tirent de cet ordre et de Dieu le profit et h s bienfaits de la protection de l'ordre et de la bénédiction de Dieu. *Deo non exhibetur aliquid (cultus) propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem. Sum. theol.,* Il* II", q. t.xxxt^a 6, ad 2"m.

III. Culte de Dieu et de la Trinité. — Quelques précisions sont nécessaires pour déterminer les aspects sous lesquels la divinité peut être l'objet de notre cuit··. En effet, il faut distinguer en Dieu, *l'unité* et la *trinit··.* Pouvons-nous diriger notre culte vers l'une et l'autre, ou vers l'une seulement, l'unité ou la trinité, et laquelle

Nous avons dit que le terme vers lequel va notre religion et notre culte est la personne, parce que le culte étant une reconnaissance de *droits* et les droits étant possédés et exercés par la personne, c'est celle-ci qui recueille les hommages dus à ses droits. Or liuiil» en Dieu, c'est la nature. La nature divine peut-elle être l'objet du culte? Nous répondons qu'au point de vue naturel, Dieu nous apparaît comme personnel, nous ignorons naturellement la triple personnalité divine, mais nous savons que Dieu a toutes les qualités qui constituent un être personnel, lotis les droits qui fondent un culte, et notre religion naturelle peut et doit lui adresser les hommages de son adoration. Après la révélation des personnes divines, l'Eglise continue a adresser son culte à Dieu un, parce que ce Dieu un n'est pas réellement séparé des personnes, et que notre religion le considère comme personnel : l'esprit fait abstraction de la *distinction* des personnes entre elles, mais non de la personnalité divine qu'il joint dans ses hommages à l'unité, el ainsi son culte s'adresse à la fois à la nature, principe de notre être et siège des droits divins sur nous, et à la personnalité indistincte et titulaire de ces droits et de toute domination. Mais parfois l'Eglise, d une façon explicite, adresse ses hommages, soit à la Trinité sainte, indistinctement considérée comme un tout, soit à chacune des personnes distinctement. C'est ainsi que l'Eglise célèbre la fête de la sainte Trinité. Des difficultés ont existé à l'origine sur l'adoration du Saint-Esprit et sur la façon de diriger le culte religieux vers une divinité, une en nature, triple en personnes; ces difficultés furent résolues par les conciles. En 380, les *anathémalismes* portés par le pape Damase, dans le IV· concile romain, condamnent quiconque refusera de dire que le Saint-Esprit doit être *adoré comme le Fils el le Père* par toute créature : Si *guis non dixerit adorandum Spiritum Sanctum ab omni creatura sicul Filium et Patrem, anathemasit.* Denzinger. *Enchiridion,* n. 43. Le concile romain visait les macédoniens et les apollinaristes; ses analhématismes sont renouvelés par Celestin 1« et Vigile. Il s'ensuit que le Père, le Fils, le Saint-Esprit doivent être adorés tous les trois et tous d'une pareille adoration, puisque le Saint-Esprit doit être adoré *comme* le Père et le Fils. En 381, le 11· concile œcuménique, Ier de Constantinople, dans son fameux symbole immédiatement adopté par la liturgie orientale et plus tard par la liturgie occidentale, confessa sa foi dans « l'Espril qui est le saint... le *coadoré* et le *conglorifié* avec le Père et le Fils », το σὺν πατρ: καν υἱῷ συμπροσκυνοόμενον καὶ συνδοξαζὑμενον. Denzinger, η. 47. Ici, il y a un pas nouveau fait dans la pr- cision dogmatique. L'Esprit-Saint ne doit plus seulement être adoré *comme* le Père et le Fils, mais être *coadoré* et *conglorifié* avec eux ; c'est une marque plus explicite de l'unité profonde qui unit le Père, le Fils et l'Esprit-Saint dans la nature et qui doit se traduire par l'unité d'adoration accordée simultanément aux trois. C'est ce que définira plus expressément encore le II· concile de Constantinople, V· œcuménique, en 553 : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une seule

nature ou essence, une seule vertu ou puissance; qu'ils sont une divinité consubstantielle, une seule divinité qui doit être adorée en trois hypostases ou personnes, qu'il soit anathème. Car il n'y a qu'un seul Dieu et Père de qui sont toutes choses, un seul Seigneur Jésus-Christ par qui sont toutes choses et un seul Saint-Esprit en qui sont toutes choses. » Denzinger, *Enchiridion,* n. 172. Voir col. 1240-1241. Il esl impossible d'exprimer plus nettement que Dieu n'ayant qu'une même nature possédée par trois personnes, une seule puissance, une seule domination possédée par trois personnes, celles-ci doivent être adorées toutes trois, mais d'une seule adoration, d'un culte un et identique, inspiré par les mêmes motifs et dirigé uniformément vers les trois personnes divines. Nous comprenons maintenant le sens des mots *coadoré, conglorifié,* appliqués au Saint-Esprit : cette troisième personne divine doit être adorée, mais d'une seule et même adoration donnée également au Fils el au Père; la particule *co* indique distinction de personnes adorées, unité d'adoration. Si donc on adore ou le Père, ou le Fils, ou l'Esprit-Saint, on peut les adorer *séparément,* mais non *exclusivement,* c'est-à-dire qu'on peut adorer le Père seul, sans faire mention du Fils ou du Saint-Esprit, mais il faut que cette adoration suppose implicitement le culte des deux autres personnes divines. Sur la dévotion spécialement accordée au Saint-Esprit, voir S. Thomas, *Sum. theol-,* IIP, q. vm, a. 1, ad 3llm; les lettres apostoliques de Léon XIII du 5 mai 1895; el son encyclique du 9 mai 1897, où il demande *ut obsequii pietatisque studium in eum (Spiritum Sanctum) quam maxime intendamus. Id autem Christiani homines recte optimeque efficient,si eiimdem certaverint majore quotidie cura el noscere et amare el orare.*

IV. Culte de Jésus-Christ. — Le culte du Christa donné lieu à des questions spéciales fort agitées dans l'histoire de l'Église. En ellet, le Christ est Dieu et homme, il est personne divine el possède dans l'unité de personne deux natures infiniment distinctes. Quel culte pouvait-on lui accorder? De quelle religion honorer son humanité? La réponse variait suivant qu'on lui accordait ou qu'on lui refusait la divinité ou suivant le genre d'union que l'on professait entre le Dieu et l'homme en lui. Rapportons d'abord les documents scripturaires ou ecclésiastiques relatifs au culte du Christ; nous en tirerons ensuite les conclusions théologiques nécessaires.

l» L'Écriture sainte proclame si expressément la nécessité d'adorer Jésus-Christ, que la tradition ecclésiastique a pu, à juste titre, s'appuyer sur ses textes pour en déduire la divinité du Sauveur. Notre-Seigneur demande *ul omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem,* Joa., v, 23 ; le contexte ne laisse aucun doute sur l'interprétation de celle parole : car cet honneur pareil, plus que cela, identique à celui qu'ils accordaient au Père, Notre-Seigneur le réclame des Juifs au moment même où il se proclame l'égal de Dieu son Père, Ισον εαυτόν ποιάν τώ Θεώ, ÿ. 18. Partout dans l'Écriture est affirmée l'unité d'adoration au Père et au Christ, Phil., n, 10; Rom., xiv, 10-12; Heb., i, 6; Il Pet., iii,18; Apoc., v, 13; ils ont un même royaume, Eph., v, 5; Apoc., xi, 15; xn, 10; un seul trône, Heb., I, 13; Apoc., xxn, 1-3; une seule lumière, Apoc., xxi, 23; les mêmes prémices leur sont offertes, Apoc.. xiv, 4 ; les mêmes prêtres leur sont consacrés. Apoc., xx, 0. Le culte se traduit surtout par des actes de foi,d'espérance et de charité, et ces actes sont prescrits en l'honneur du Christ aussi bien qu'en l'honneur du Père : *Creditis in Deum, el in me credite,* Joa., xtv, 1 ; et cette croyance dans le Christ est le principe de la rémission des péchés, de la justilication et du salut; aussi celui qui ne croit pas est-il déjà jugé el perdu, précisément parce qu'il ne croit pas dans le nom du Fils unique de Dieu. Joa., ni. 18,36; vt, 47; xi, 25; Act., x. 43; xvi, 31 ; xxvi, 18; Gai., n. 16: I Pet., t,8,9; I Joa., in. 23. La vie éternelle, c'est connaître le vrai Dieu et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ. *Hæc est vita æterna ul cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum.* Joa., xvn. 3. Le Christ est aussi notre espérance, *spes nostra,* I Tim., i, 1 ; en son nom nous serons sauvés, Act., tv. 12; et tout ce qui sera demandé en son nom, nous l'obtiendrons, Mattli.. xvm, 19, 20: xxvm, 20; Luc., xxi. 15; Joa., xiv, 13, 14; xv, 5, xvi, 33. Il est plus que le motif et la raison, la garantie et la sécurité de notre espérance, il en est l'objet. *quoniam videbimus eum sicuti esl.* 1 Joa., in. 2, 3. Cf. Mattli., v, 8; xvm, 10; I Cor., xm, 12; Phil., i, 23; Tit., n, 13; Apoc., xxn, 17, 20. Il doit surtout être l'objet de notre amour, Joa.. xiv. xv; et d'un amour de préférence. *Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus ; et quiamat /ilium aut filiam super me, non esl me dignus.* Mattli., x, 37. Cf. Luc., xiv, 26. Et cette charité doit se traduire par les actes et envahir toute la vie. H faut *omnia facere in nomine Domini Jesu Christi,* Col., m, 17, vivre non pour soi, mais pour le Christ, *non sibi vivant sed ei qui pro ipsis mortuus esl et resurrexit.* II Cor., v, 15. Cf. Rom., xiv, 7-9. La formule d'initiation, celle du baptême, contient le nom du Fils ou du Christ. Mattli., xxvm, 19; Act., n, 38; vm, 16; x, 48: xiv. 5. II faut donc adorer, non seulement le Fils, mais Jésus-Christ, c'est-à-dire le Fils incarné, le composé de Dieu et de l'homme.

2® Plusieurs documents ecclésiastiques fixent la religion de l'Eglise et des chrétiens sur la nature du culte dû au Sauveur. Et d'abord le concile d'Epbèse définissant l'unité personnelle du Christ dans la dualité de nature, anathematise « celui qui oserait dire qu'on doit *coadorer, conglori/ier* et *coappeler Dieu,* l'homme assumé et le Dieu Verbe, comme (si c'était) un autre dans un autre. La particule *con* oblige à entendre cela en effet. » L'Église entend par le préfixe *con* la signification de deux personnes distinctes unies par un lien qui laisse subsister la distinction des personnes : aussi tandis qu'elle confesse que l'Esprit est coadoré avec le Fils et le Père, parce qu'il y a distinction de personnes honorées d'un même culte; elle ne veut pas coadorer l'homme et le Dieu dans le Christ, parce qu'il y a unité de personne. H faut donc « honorer l'Emmanuel d'une seule adoration, et lui déférer une seule doxologie, puisque le Verbe s'est fait chair. »

Au II® concile de Constantinople, il est à plusieurs reprises question du culte du Christ. Dans le 4®anathématisme,Denzinger, n. 175, le concile condamne» celui qui essaie d'introduire dans le mystère du Christ deux hypostases ou deux personnes et affirmant ouvertement l'existence de deux personnes, prétend ne parler d'une seule personne et d'un seul Christ qu'au point de l'appellation et de l'honneur et de la dignité et de l'adoration. » Voir col. 1243-1245. Théodore de Mopsueste voulait, pour sauver la distinction des natures en Notre-Seigneur, maintenir aussi la distinction des personnes. Il y avait donc, selon lui. deux personnes en Notre-Seigneur, et s'il tolérait qu'on dit qu'il n'y en avait qu'une, c'était seulement dans ce sens que chacune d'elles porte le même nom de Christ, que chacune d'elles est également honorée, ou qu'une seule d'elles, la personne divine, mérite et reçoit l'adoration. Quelle que soit l'hypothèse admise, l'Église condamne : elle ne veut pas de deux adorations données à deux personnes distinctes, elle ne veut pas d'une seule adoration accordée à la seule divinité du Christ. Elle veut une seule adoration allant au Verbe incarné, c'esl-à-dire à la personne unique en qui se rencontrent la divinité et l'humanité C'est ce qui découle du 9' anathémalisme.

Denzinger, *Enchiridion,* η. 180 : « Si quelqu'un prétend que le Christ est adoré en deux natures; ce que disant, on met en avant deux adorations, l'une s'adressant au Dieu Verbe, l'autre à l'homme; ou si quelqu'un, pour supprimer en lui la chair, ou pour confondre la divinité et l'humanité, ou imaginant cette chose monstrueuse une nature ou essence des éléments qui s'unissent, adore ainsi le Christ et n'adore pas dans une seule adoration le Dieu Verbe incarné, avec sa propre chair, suivant la tradition primitive de l'Église, qu'il soit anathème. » Voir col. 1250-1251. Le nestorianisme et le monophysilisme sont attaqués par cet anathcmalisme; au premier, le concile interdit de prétendre que l'adoration du Christ est double el vise deux natures. Il ne faut donc donner au Christ qu'un seul culte; quelle que soit la différence de ses deux natures, il ne reçoit qu'une seule adoration, parce que celle-ci s'adressant à la personne n'en trouve qu'une en Notre-Seigneur. Mais cette adoration contient une profession de foi et cette foi doit confesser en Notre-Seigneur deux natures : on doit comprendre que si l'adoration est une, elle ne prétend pas pour cela, et à aucun prix, attester l'unité de nature du Sauveur, soit que cette unité de nature provienne de la disparition de la chair, soit qu'elle se produise par la fusion de la divinité et de l'humanité. Finalement, le concile, ayant condamné les intentions hérétiques du culte de Notre-Seigneur, établit l'intention droite et orthodoxe, celle que l'Église a toujours professée et qui consiste à honorer par une seule et unique adoration le Verbe incarné *avec sa propre chair.* Le 12' anathématisme, Denzinger. *Enchiridion,* n. 183, condamne celui qui dirait que, « comme il en est d'une image royale, le Christ est adoré en la personne du Dieu Verbe. » Voir col. 1252. Le concile prohibe ici le culte relatif donné à l'humanité du Christ comme si on la vénérait à la façon d'une image, non pour sa dignité propre, mais pour sa relation extrinsèque avec le Verbe, Fils de Dieu. C'est donc d'un culte absolu et direct qu'il faut adorer le Christ, Homme-Dieu.

Nous ne rapporterons pas les décisions du Vil' concile œcuménique, II' de Nicée, dans l'affaire des iconoclastes. ni celles du V' concile de Constantinople, VIII'œcuménique. Voir col. 1296-1299. Elles concernent le culte des images du Christ. Pour la croix, voir col.2339sq. Rappelons seulement le concile de Trente, sess. NUI, c. v, qui affirme la parfaite légitimité du culte de latrie rendu au très saint sacrement de l'autel : *Nullus ilaque dubitandi locus relinquitur quin omnes christifideles, pro more in Ecclesia catholica semper recepto, lalriæ cultum qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant... nam illum eumdem Deum pressentent* in *eo adesse credimus quem Pater celemus introducens in orbem terrarum dicit : Et adorent eum omnes angeli Dei.* Ps. xcvt; Heb., I. Denzinger. *Enchiridion,* n. 759. Si *quis dixerit in sancio eucharisliæ sacramento Christumunigenitum Dei Filium non esse cultu lalriæ etiam externo, adorandum... ejus adoratores esse idulolatras, anathema sit.* Denzinger, n. 768. Enlin, fart. CiEtR SACRÉ de Jésus, col. 293, justifie la condamnation des deux propositions 62 et 63 du synode de Pistoie, relatives à la dévotion du Sacré-Cœur. Denzinger. n. 1425, 1426. Nous retenons seulement la proposition 61, Denzinger, n. 1424. Les membres du concile de Pistoie prétendaient « qu'adorer directement l'humanité du Christ et surtout quelqu'une de ses parties, c'est toujours rendre un honneur divin à la créature », et Pie VI réprouve cetle doctrine comme « fausse, captieuse, detractive el injurieuse pour le culte pieux el nécessaire que les fidèles ont rendu et doivent rendre à l'humanité du Christ. » En effet, les hérétiques entendaient « rejeter par le mot *directement,* le culte d'adoration que les fidèles *dirigent* vers l'humanité du Christ; comme si une telle adoration, par <aquelle l'humanité et spécialement la chair vivifiante du Christ est adorée, non assurément à cause d'elle-rném· · : en tant que chair seulement, mais en tant qu'unie à ia divinité, était un honneur divin accordé à la cr. dure et non pas, bien au contraire, celte seule et même adoration par laquelle le Verbe incarné est adore avec sa propre chair, selon le canon 9' du V' concile œcuménique de Constantinople. *Propositio quæ asserit adorare directe humanitatem Christi, magis vero aliquam ejus partem, fore semper honorem divinum datum crealuræ; quatenus per hoc verbum directe intendat reprobare adorationis cultum, quem fideles dirigunt ad humanitatem Christi, perinde ac si talis adoratio, qua humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur non quidem propter se et lanquam nuda caro, sed prout unita divinitati, foret honor divinus impertitus créatures, el non potius una eademque adoratio, qua Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur (ex concilio C. P. V gen. can. 9) : falsa, captiosa, pio ac debito cultui humanitati Christi a fidelibus præslilo ac præslandodetrahens et injuriosa.*

3° Avec tous ces documents nous sommes en possession des éléments suffisants pour établir la doctrine théologique du culte du Christ.

1. Tout culte, allant à la personne, honore nécessairement en elle et avec elle tout ce qui est du domaine de cette personne. Quiconque vénère la personne d'un roi, vénère par le fait, non pas seulement la dignité de ce roi, son âme, son intelligence ou sa volonté, mais encore son corps et jusqu'à la pourpre dont il est revêtu. Pareillement toute adoration donnée à la personne du Verbe incarné est dirigée du même coup vers tout ce qui lui est uni hyposlatiquemenl et donc vers son humanité, dans son humanité vers son âme et vers son corps vivant et adorable. Il n'y a donc pas deux adorations, mais un seul culte du Christ; et l'humanité du Christ est une partie intégrante de l'objet de ce culte. Elle est dès lors honorée d'un culte absolu de latrie, culte accordé aussi à chacune de ses parties vivantes, considérées distinctement, mais non séparément de l'être total du Sauveur. — 2. On s'est posé la question de savoir s'il ne nous serait pas permis d'user, dans le culte, de notre faculté d'abstraction, pour laisser de côté la divinité du Sauveur, considérer séparément son humanité, et accorder à celle-ci un culte proportionné qui n'irait qu'à elle et dont ne proliterait nullement la divinité. Nous pouvons certes, intellectuellement, faire abstraction de la divinité du Christ elconsidérer son humanité seule; en celle-ci nous trouverons une vitalité propre, une intelligence suruaturellement illuminée des rayons de la gloire, une volonté libre, une sainteté réelle, distincte de la sainteté du Verbe, en un mot une perfection indicible, et créée, très supérieure à la sainteté et à la perfection que nous vénérons dans les saints. Si cet homme n'était pas uni personnellement à la divinité et que, par impossible, il eût néanmoins toute cette sainteté, nous pourrions et nous devrions lui accorder un culte, non de latrie, mais de dulie, même d'hyperdulie; mais il est uni à la divinité et si, logiquement, nous pouvons faire abstraction de cette union, religieusement et « cultuellement», nous ne le pouvons pas. En effet, le culte appartient à la catégorie des hommages. Or, quand il s'agit de rendre hommage à quelqu'un, on ne peut, sans manquer à cet hommage même, oublier les litres supérieurs de la personne à honorer, pour ne rappeler en la glorifiant que ses titres moindres. Ce ne serait pas honorer un roi que de ne le traiter que comme un duc ou un comte, encore qu'il le fût. L'honneur se rend d'abord à la dignité principale; ensuite on peut faire hommage aux dignités moindres, mais seulement après

que la principale a été reconnue. Le Christ étant Dieu et homme, oublier qu'il est Dieu pour ne l'honorer que comme humain, serait lui manquer gravement, et pécher contre toutes les lois du culte. Les mages ont pu ollrir l'or au roi Jésus, el la myrrhe à l'enfant mortel, mais après qu'ils avaient résolu de lui ollrir l'encens comme à un Dieu. Notre culte doit donc toujours s'adresser au Dieu en même temps qu'à l'homme; il a pour terme la personne divine qui s'est unie à l'homme et dés lors un seul culte esl possible, celui de latrie. Les jansénistes s'imaginaient que l'Église faisait abstraction en Jésus de la divinité et accordait à l'humanité un culte de latrie : c'était une calomnie. Sans doute l'humanité séparée ne mérite pas un culte de latrie, mais historiquement et dans le culte, elle ne fut jamais et n'est jamais séparée de la divinité et c'est à juste litre que Pie VI a condamné la proposition pistorienne rapportée plus haut. — 3. L'humanité du Christ a passé par plusieurs phases : phase de vie mortelle, phase de mort et de sépulture, phase de vie eucharistique et phase simultanée de vie glorieuse dans le ciel. Dans aucune de ces phases elle ne fut séparée du Verbe; même pendant les trois jouis de mort, l'àme et le corps de Jésus étaient séparés l'un de l'autre, mais l'un et l'autre étaient hypostatiquement unis au Fils de Dieu. L'union bypostatique autorisant, exigeant même le culte de latrie pour tous les éléments unis au Verbe, le corps et l'àme de Notre-Seigneur, son humanité furent toujours et sont toujours adorables d'un culte de latrie. Le corps ressuscité du Sauveur reçoit les adorations des élus; son corps eucharistique doit recevoir et reçoit les nôtres. Les espèces eucharistiques, ne faisant qu'un tout, même accidentel, avec Notre-Seigneur, sont *coadorées* avec lui, comme la pourpre du roi est vénérée dans le même acte qui vénère la personne et la majesté royales. Nous disons qu'elles sont *coadorées,* alors que celte expression est prohibée pour l'humanité du Christ. La raison est visible. Il y a union hyposlatique entre l'homme et le Dieu dans le Sauveur; dans l'eucharistie, il n'y a pas union hypostatique entre Notre-Seigneur et les espèces eucharistiques. Celles-ci peuvent donc être *coadorées* avec Notre-Seigneur. Mais si on les considère isolément, le culte qu'on leur accordera ne sera que *relatif.* — 4. Ce culte de l'eucharistie nous amène à remarquer l'opportunité du culte des divers mystères de la vie de Notre-Seigneur. Par sa nature humaine Notre-Seigneur se manifeste à nous, et met sous nos yeux et nos sens une portion de son être par laquelle se révèlent sa divinité, sa bonté infinie, son amour, sa miséricorde, sa sagesse et sa toute-puissance. Cette nature humaine, étant unie à la personne du Verbe, est adorable et son apparition facilite notre culte en nous rendant sensible la charité du Verbe incarné. Or, chacun des mystères de la vie du Sauveur, sa conception, sa naissance, son enfance, sa vie cachée, sa prédication, ses discours et ses miracles, sa passion, son agonie el sa mort, sa résurrection, ses apparitions, son ascension, sont autant de révélations de sa bonté, de son humanité adorable ou de sa divinité. Dans ces faits théandriques, nous retrouvons l'objet de notre adoration, avec les raisons mêmes de cette adoration. Dès lors, il est juste d'avoir un culte pour chacun de ces mystères, à condition de vénérer en eux, non le fait simple, mais le Christ qui en eux exerce et nous montre les délicatesses de sa providence sur nous et y dévoile les trésors deses perfections inlinies. Cf. Franzelin, *De Verbo incarnato,* th. xi.v, Rome, 1874, p. 467

V. Histoire du culte. — Nous n'avons pas à entrer dans les détails du culte, ni dans la description des formes qu'il a prises ou qu'il prend maintenant. Tout cela concerne la liturgie. Un rapide coup d'œil sur l'histoire du culte en éclairera les raisons théologiques et établira sa valeur dogmatique.

l» Nous possédons peu de choses sur le culte rendu à Dieu par les patriarches; cependant nous retrouvons, dans leur religion, la forme la plus haute du culte, le sacrifice. Abel, Caïn. Noé offrent à Dieu îles sacrifices. Gen., tv, 3 sq. ; vnt, 21. Cet usage est, du reste, tellement répandu parmi les peuples, tellement universel, qu'il faut bien reconnaître qu'il puise ses racines dans l'instinct religieux le plus profond, ou qu'il remonte à une institution tout à fait primitive. Evidemment les sacrifices étaient accompagnés de prières, de supplications, ils enveloppaient une reconnaissance expresse de la majestédivine:autantde manifestationsdu culte. D'Enos il esl dil qu'il commença d'invoquer le nom de Dieu, Gen., iv. 26, ce qu'il faut entendre d'un culte public inauguré par cet apôtre de la religion familiale el nationale. L'oubli des leçons du déluge laissa naître et grandir l'idolâtrie. Dans le Ilot montant de l'erreur Dieu sauva une épave, Abraham; il le choisit et en fit un patriarche, le père d'un peuple nouveau,chez lequel seraient conservées les traditions et les pratiques du vrai culte. Abraham comprit sa mission el nombreux sont les autels qu'il éleva soit pour y offrie des sacrifices, soit pour en faire des monuments durables de la fidélité à Dieu et de sa reconnaissance pour les bienfaits du ciel. Gen., xn. 7, 8; xm, 4. 18. Dieu, du reste, lui avait fait savoir quelles victimes lui étaient agréables. Gen., xv, 9. Puis par l'institution du rite de la circoncision, Dieu avait conclu avec Abraham et ses descendants un pacte qui faisait de ceux-ci le peuple choisi pour la conservation du culte divin dans la race humaine. Les repas annexés aux sacrifices se rencontrentaussi dansl histoiredespatriarches.Gen., xxxi,54; xlvi, 1. A l'instar des autels élevés en souvenir des apparitions de Dieu, des pierres étaient parfois choisies, établies el consacrées par l'huile sainte. Gen., xxvm, 18; xxxv, 14. Il n'y a pas jusqu'à ces deux formes de la religion, le vœu el le serment, qui n'aient été connues el pratiquées à l'époque patriarcale. Gen., xxvm, 20; xxxi, 53; xxiv, 3. Voir Hagen, *Lexicon biblicum, v» Cultus,* Paris, 1905, l. i, p. 1020.

2" Moïse, sous l'inspiration de Dieu, rédigea un code cultuel très riche et très détaillé. Ses prescriptions religieuses sont destinées, les unes à rappeler des souvenirs oïi la bonté de Dieu s'est traduite d'une façon plus éclatante, les autres à maintenir un peuple encore sensuel par lefreinde nombreuses pratiques religieuses et aussi à donner à ce peuple, en face des nations, un caractère propre nettement d‹ terminé. Le cérémonial de Moïse ne laisse rien au hasard ; les actes sacrés, en particulier toute la liturgie des sacrifices et des fêles, les lieux saints, le tabernacle, les objets du culte, les jours saints, les personnes consacrées au culte, prêtres et lévites, les aliments purs et impurs, les impuretés légales ou irrégularités, tous ces points sont fixés nettement par le législateur des Hébreux. Cf. Wilmers, *Histoire de la religion,* § 32, trad, franç., Paris. 189.8, t. 1, p. 128 sq.; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* c. xx. Paris, 1904. t. l, p. 234 sq.; Comely, *Introductio specialis in historicos Veteris Testamenti libros,* diss. I, I. 1, c. t, S 6, Paris. 1887, p. 128 sq.

A ce culte extérieur et public devait êl rejoint un culte intérieur formé des sentiments el de la sincérité de l'âme : la loi le prescrivait et les prophètes ne cessent de le rappeler. Vous aimerez le Seigneur de tout votre cœur, est-il dil aux Hébreux. Deut., v. 29; VI, 5; vin, 3; x, 12; xi, 1; xxx, 16, 20. Les prophètes rappellent souvent que tout n'est pas fini avec les cérémonies légales et que celles-ci auront peu de prix aux yeux de Dieu si la piété et la religion ne les accompagnent et ne les animent. I Reg., xv, 22; Ps. xi.tx, 15, 23; Is., i, 11 ; π, 5; xn, 1 sq. ; xxvm, 12; lv, 3 ; i.vin. 5 sq. ; lxvi, 2; Jér.. vu, 3; lise., vi, 6: Amos, v, 14, 15; Mich., m, 11 ; vi, 8. Cf. Exod., xix, 5-8; .1er., vu. 22, 23.

3» L'autel était par excellence le Heu du culte, puisque le sacrifice s'offrait sur lui et qu'il incarnait quelque grand souvenir religieux. A l'origine, construit de terre ou de pierre, il pouvait s'élever en tout lieu: après le passage du Jourdain, il ne devra plus s'élever qu'au sein d'une tribu, et à Jérusalem quand le temple aura été bâti : là seulement Dieu acceptera les holocaustes et les sacrifices. Pendant l'exil, l'impossibilité d'aborder le temple de Jérusalem fit qu'on créa des lieux de réunion où le peuple entendait la lecture des Livres saints, recevait les instructions de ses prêtres, les avertissements des prophètes, c'est l'origine des synagogues dont le nombre se multiplia même après l'exil. Chaque samedi ou jour de fête, les Juifs se rendaient à la synagogue de leur cité, ou de la ville voisine, et là s'édifiaient mutuellement dans la prière, le chant des psaumes, la lecturedes livres sacrés, les discours pieux. Neh.. vm, 3 sq.: tx, 3; Luc., tv, 20: Act., xm. 15; xv», 3. Notre-Seigueur près du puits de Jacob révèle à la Samaritaine les caractères du nouveau culte inauguré par sa venue, Joa., tv, 23, 24; il institue lui-méme le rite central de ce culte et nous ordonne de le renouveler toujours après lui. *hoc facite in meant commemorationem.* I Cor., xi, 24. Il fut obéi dès l'origine. Les Actes. », 42. ne nous disent-ils pas des trois mille convertis par saint Pierre le jour de la Pentecôte : *Erant perseverantes in doctrina apostolorum, communicatione fractionis panis el orationibus? Saint* Paul parle de la cène eucharistique aux Corinthiens. I Cor., xi, 20; x, 16. La *Doctrine des douze apôtres,* 14, n. 1, nous renseigne également et nous apprend que le saint sacrifice était offert le dimanche et que les fidèles, après avoir confessé leurs péchés, y rompaient le pain sacramentel, κατὰ κυριακήν δέ Κυρίου συναχβέντε ζλάσατε ἄρτον και ευχαριστήσατε, προσεξομολογησάμενοι τα παραπτώματα υμών όπω καθαρὰ ή (Ιυσία ὑμών ή. Funk, *Patres apostolici,* 2· édit., Tubingue, 1901, t. i. p. 32. Cf. llagen, *loc. cit.*

4» A côté du vrai culte du vrai Dieu s'établissaient des formes fausses ou mauvaises du culte de Dieu, voir Superstition, ou des formes païennes de culte des faux dieux, dont il faut dire au moins le principe et les principales manifestations. Le culte étant fondé sur la croyance, celle-ci renferme d'ordinaire chez les païens les éléments suivants : « 1. Il y a d'abord, partout ou presque partout, la connaissance plus ou moins indistincte, mais réelle, d'un maître souverain du monde, qui fait la vie et la mort et contre lequel nul être ne peut rien. 2. En outre, des esprits, les uns bons et tutélaires, les autres malins, capricieux et méchants, s'occupent des hommes el les hommes ont des moyens d'entrer en relation avec eux. 3. Tout n'est pas *corps* en nous, quand le *corps* se dissout par la mort, *l'autre* survit. 4. Il existe donc un monde surnaturel et invisible, s'étendant au-dessus de nous, mêlé à notre vie, se manifestant quelquefois, el envers lequel nous ne saurions être inditt'érents. 5. Il y a des choses permises et des choses défendues. 6. Par la prière, par l'offrande, par le sacrifice, nous pouvons obtenir des faveurs, nous préserver d'accidents, nous purifier, nous faire pardonner. 7. L'homme enfin doit suivre une loi morale, dont la base la plus large parait être la justice ». A. Bros, *La religion des peuples non civilisés,* Lettre de Me" Le Roy à l'auteur, Paris, 1907, p. XXI.

Ajoutez à cette croyance rudimentaire, mais vraie, une conception anthropomorphiste exagérée qui se représente les esprits et Dieu comme des hommes un peu supérieurs, mais partageant nos manières de voir, de sentir, nos passions, nos besoins. Le but de la religion étant de se les concilier ou de les apaiser, d'en écarter les vengeances ou d'en obtenir les bienfaits, toutes les formes du culte procéderont de cette croyance et tendront à ces résultats.

Dès lors on peut les ramener aux catégories suivantes : 1. Les cérémonies dont l'intention est de se *concilier* la faveur des esprits, des dieux, en leur faisant plaisir. On cherchera alors à leur faire plaisir soit en les nourrissant par des ollrandes d'aliments. soit en leur fournissant des serviteurs ou des compagnons par l'immolation de victimes humaines, soit en leur envoyant, par la même immolation, dos messagers qui les prieront et les plieront aux volontés humaines. soit en s'affiliant à leur tribu on société par les différents rites de communion, soit en les imitant par des danses. Les sacrifices procèdent de cette idée el prennent la forme d'offrandes, d'immolations sanglantes ou de communions. — 2. Des cérémonies dont l'intention est de *fléchir* les dieux. Ce sont les différentes formes de prières qui parfois sont de simples demandes ou expressions de désir, mais souvent sont de véritables imprécations contre les dieux; les processions, les pèlerinages et aussi les danses sacrées. — 3. Des cérémonies par lesquelles on veut surtout se garer des esprits *mauvais,* et échapper à leurs maléfices : on emploie pour cela le jeûne et les purifications par l'eau lustrale, la poudre purificatrice, la circoncision, etc. Les cérémonies du mariage ou les funérailles sont particulièrement constituées par des rites de « désécralion ». Et même certaines sociétés religieuses vouent leurs membres à l'œuvre spéciale de purification. Cf. A. Bros, *op. cit., c. v.* p. 130 sq. Sur les religions sémitiques, voir le P. Lagrange. *Éludes sur les religions sémitiques,* 2' édit.. Paris, 1905.

VI. Erreurs doctrinales relatives au culte. — L'erreur devait s'en prendre au culte religieux comme elle a attaqué les autres points de la vie ou de la doctrine catholique. Et c'était fatal, au moins comme corollaire des erreurs sur le Christ.

Ie Les apollinaristes qui prétendaient que dans le Christ l'esprit, l'âme même est tellement absorbée par la divinité comme la cire est fondue par le feu, qu'elle disparait devant elle ou en elle et ainsi n'admettaient dans le Sauveur que la nature divine voilée derrière une façon de corps céleste, devaient traduire celte donnée hérétique dans leurs rites; en réalité ils ne donnaient à Noire-Seigneur qu'une adoration dirigée vers le terme et objet unique de sa divinité. Ils refusaient tout culte à l'humanité.

2« Les nestoriens, par contre, qui dans le Christ introduisaient deux personnes avec les deux natures, voulaient qu'on l'honorât d'une double adoration, l'une de latrie absolue accordée séparément à la nature et à 'la personne divine, l'autre de latrie relative réservée spécialement et séparément à la nature et à la personne humaine du Christ. Les documents conciliaires cités plus haut visaient ces deux erreurs de l'apollinarisme et du nestorianisme. Voir ces mots.

3" Wiclef, entre autres audaces, avait celle de prétendre que. même dans l'hypothèse impossible où il serait séparé de ta personne du Verbe, le Christ-homme serait adorable d'un culte de latrie. Voir Wiclef.

4° Enfin les sociniens qui niaient la divinité du Christ, ou ne lui accordaient aucun culte (et étaient appelés « non adorateurs ») ou ne lui concédaient que le culte *relatif* dû à un légat ou à un représentant de Dieu (et prenaient le nom d'e adorateurs »). Voir Socinianisme.

5° On verra aux divers articles concernant le protestantisme ou bien les saints, les reliques et la croix combien les réformateurs entassèrent d'objections contre le culte tel qu'il est pratiqué dans l'Eglise catholique, traitant d'idolâtrie soit la dévotion des saints, de leurs restes ou des saintes images, soit les marques extérieures d'un culte qu'ils auraient volontiers renfermé dans le sein de l'âme. Cf. Daill·'·. *De cultibus religiosis Latinorum,* Genève, 1671; Bossuet.

Fragments sur des matières de controverse, 1er fragment, *bu culte gui est dû à bieu,* Paris, édit. Lâchât, 1875. t. xm, p. 120 sq.

(i< De toutes les erreurs sur le culte, celles qu'il est le plus opportun de signaler viennent des modernistes. Pie X les rappelle dans l'encyclique *Pascendi.* Après avoir souligné l'hérésie des protestants libéraux qui, par leurs théories sur la puissance de l'autorité civile dans tous les actes extérieurs de la vie, furent amenés « à rejeter tout culte extérieur, même toute société religieuse extérieure et à essayer de faire prévaloir une religion purement individuelle », Pie X reconnaît que « -les modernistes n'en sont point encore arrivés là ouvertement, *nondum ad hoc palam progrediuntur.* » Évidemment il veut sous-entendre qu'ils en seraient venus à cette extrémité ou que, s'ils y ont échappé, ce n'a pu être qu'en renonçant à tirer toutes les conséquences logiques de leur système. Pie X ajoute : « Du culte il y aurait peu â dire si ce n'était que, sous ce mot, sont compris les sacrements; et sur les sacrements les modernistes greffent de fort graves erreurs. » C'est donc entendu, les principales erreurs concernent les sacrements, qui, du reste, sont les éléments principaux du culte chrétien. L'encyclique ne se contente pas de cette affirmation. Elle nous donne la *genèse* de ces erreurs sur le culte et les sacrements ; « Le culte naît d'une double nécessité, d'un double besoin : car, on l'a remarqué, la nécessité, le besoin, telle est dans leur système, la grande et universelle explication. Le premier besoin, ici, est de donner à la religion un corps sensible; le second, de la propager, à quoi il ne faudrait pas songer sans formes sensibles, ni sans les actes sanctiliants que l'on appelle sacrements. » C'est donc, au fond de nous, dans un besoin naturel et instinctif, dans une nécessité, sorte d'impératif catégorique, plus impulsif que raisonné, qu'il faudrait chercher les *sources* du culte religieux. Quant à ses *formes,* elles se ramènent aux *sacrements* surtout, desquels les modernistes déforment la notion et réduisent la réalité à un simple symbolisme nettement hérétique. « Les sacrements, pour les modernistes, sont, dit Pie X, de purs signes ou symboles, bien que doués d'efficacité. Ils les comparaient à de certaines paroles, dont on a dit vulgairement qu'elles ont fait fortune, parce qu elles ont la vertu de faire rayonner des idées fortes et pénétrantes, qui impressionnent et remuent. Comme ces paroles sont à ces idées, de même les sacrements au sentiment religieux. Rien de plus. Autant dire en vérité et plus clairement que les sacrements n'ont été institués que pour nourrir la foi ; proposition condamnée par le concile de Trente : Si *quelqu'un dit que les sacrements n'ont été institués que pour nourrir la foi, qu'il soit anathème.* » Sess. VII, *De sacramentis in genere,* can. 5, Denzinger, *Enchiridion,* η. 730.

Cette doctrine moderniste sur le culte se retrouve notamment dans les écrits d'Auguste Sabatier et de l'abbé Loisy.

Le premier met bien en relief l'immanence et le *subjectivisme* du système moderniste. Aux « âmes en quête et en travail » il fait entrevoir « comme une naturelle récompense de leur courage et de leur fidélité » la perspective de « garder... le culte pur du Dieu intérieur qu'on cherche vainement au dehors el qu'on finit par découvrir en soi. » *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire,* c. i, 7" édit., 1903, p. 5. Nous voilà donc ramenés du dehors au dedans de nous. Là seulement nous trouverons Dieu et son culte pur. « Pourquoi suis-je religieux? Je n'ai jamais remué cette question, sans être amené à y faire à la fin la même réponse : je ne puis autrement ; c'est une *nécessité* morale de mon être... La nécessité que je constate dans ma vie *individuelle,* je la retrouve plus invincible encore dans la vie *collective* de l'humanité. Celle-ci n'est pas moins incurablement religieuse. En vain, les cultes qu'elle a épousés et désertés tour à tour semblent toujours l'avoir déçue... (la religion) survit, comme une plante vivace, à tous les états de culture, comme à toutes les révolutions. » *Ibid.* C'est bien la nécessité indiquée par l'encyclique *Pascendi* comme l'origine des religions et du culte religieux.

Mais, se demande l'auteur, « *d'où vient* cette vitalité indestructible? » De deux faits psychologiques : la conscience du moi et l'expérience du monde. « L'activité, l'épanouissement libre du moi, ses velléités de s'étendre et de s'agrandir sont comprimés par le poids de l'univers qui, de toutes parts, retombe sur lui. Jaillissant du centre, le flot de vie vient fatalement se briser, comme une vague impuissante, à l'écueil des choses extérieures... Refoulée sur elle-même, l'activité du moi se replie au centre qui s'échauffe comme l'essieu d'une roue en mouvement. Bientôt l'étincelle brille et la vie intérieure du moi s'éclaire. C'est la *conscience.* » *Ibid.,* p. 15. Telles sont les deux premières étapes de l'homme vers le culte religieux : un fait, le *conflit* de la vie avec les choses extérieures ; sous le choc, le jaillissement de la *conscience* comme une étincelle lumineuse.

Cette conscience se développe bientôt et *se dédouble :* « Ramené par la sensation douloureuse et l'échec répété de ses efforts, du dehors au dedans, le moi se prend pour objet de sa propre réflexion : il se dédouble et se connaît; bientôt il se juge : il se sépare de l'organisme avec lequel il se confondait tout d'abord ; il s'oppose lui-mème à lui-même, comme s'il y avait en lui réellement deux *êtres :* un moi idéal et un moi empirique. » *Ibid.* Nous sommes toujours dans l'immanence et le subjectivisme.

Après s'être dédoublé, le moi prend déplus en plus conscience de la *contradiction* qui existe en lui, de l'antinomie qui met le moi idéal en opposition au moi empirique. « L'homme ne se peut connaître, sans se connaître limité. Mais il ne peut sentir ces limites fatales sans les franchir par la pensée el par le désir, en sorte qu'il n'est jamais satisfait de ce qu'il possède, et ne peut être heureux que par ce qu'il ne peut atteindre, » p. l.fi. Nous touchons au berceau de l'idée de Dieu et du sentiment religieux. « Comment résoudre cette contradiction de mon être qui me fait tout ensemble vivre et mourir?... De ce sentiment de détresse, de cette contradiction initiale de la vie intérieure de chacun naît la religion. C'est la fente dans le rocher d'où sort l'onde vivifiante. *Non pas que la religion apporte au problème une solution TUEontQUB.* L'issue qu'elle nous ouvre et nous propose est avant tout d'ordre pratique. Elle ne nous sauve point par une acquisition de connaissances nouvelles, mais par un retour au principe même d'où notre être dépend et par un acte moral de confiance en l'origine et en la fin de la vie. Toutefois cet acte sauveur n'est point arbitraire; il se produit par l'effet d'une *nécessité.* La foi en la vie n'est pas autre chose et n'agit pas autrement dans le monde de l'esprit que *l'instinct de conservation* dans le monde physique. C'est une forme supérieure de cet instinct, » p. 19. Retenons bien cette affirmation de *nécessité* et *d'instinct :* c'est la condamnation du système par son subjectivisme exagéré.

Or. nous allons maintenant voir éclore, toujours au dedans de nous, et dans Je rayonnement de la conscience, l'idée de Dieu et la religion. « Cet élan de vie ne se produit pas dans le vide et n'est pas sans objet. Il s'appuie, en effet, à un sentiment inhérent à toute conscience individuelle, *au sentiment de dépendance* où l'homme se trouve à l'égard de l'êlre universel... Nous sommes nécessairement obligés de chercher hors de nous, dans l'être universel, la cause première el la fin ultime de notre être et de notre vie... Ce sen-

timent de notre subordination fournil ainsi la base expérimentale et indestructible de l'idée de Dieu. » Nous voici en possession de cette idée. Elle rend Dieu présent en nous : « On peut établir sans crainte cette équation : le sentiment de notre dépendance est celui de la présence mystérieuse de Dieu en nous, » p. 20. C'est en Dieu que va se résoudre l'antinomie dont la conscience a tant souffert jusque-là. « Ce n'est que d'une puissance spirituelle que ma conscience fait réellement dépendre et moi et l'univers qui dès lors pourront se concilier, parce qu'ils ont dans cet être spirituel, conçu comme esprit, un principe commun et une fin solidaire... Le cercle de ma vie mentale, qui s'ouvrait par le conllit de ces deux termes, la conscience du moi et l'expérience du monde, s'achève et se clôt par un troisième terme ou s'harmonisent les deux autres : le sentiment de leur commune dépendance de Dieu, » p. 21.

Dès lors, la religion est née : « Telle est la source profonde d'où l'idée du divin jaillit irrésistiblement. .Mais elle en jaillit en même temps que la religion, et par l'effet de la religion même, » p. 20. Le culte va suivre immédiatement sous la forme de la prière : « Nous pouvons maintenant dégager el définir l'essence de la religion. C'est un commerce, un rapport conscient el voulu, dans lequel l'âme en détresse entre (en contact?) avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu elle dépend et que dépend sa destinée. Ce commerce avec Dieu se réalise par *la prière.* La prière : voilà donc la religion en acte... La religion n'est rien si elle n'est pas l'acte vital par lequel l'esprit tout entier s'efforce de se sauver en se rattachant à son principe. Cet acte, c'est la prière, par où j'entends, non pas un vain exercice de paroles, non pas la répétition de certaines formules sacrées, mais le mouvement de l'âme se mettant en relation personnelle et en contact avec la puissance mystérieuse dont elle sent la présence, mais avant de pouvoir lui donner un nom, » p. 24.

Le fruit, le résultat du culte et de la prière, c'est la réalisation consciente de la présence de Dieu dans l'âme : toujours l'immanence et le subjectivisme : « Le Dieu que j'adore me devient à la fin un Dieu intérieur dont la présence m'enlève toute crainte et me met au dessus de toutes les menaces des choses. La réalisation consciente de cette présence de Dieu dans une âme : voilà le véritable salut de rnon être et de ma vie, » p. 26. « Il est donc vrai que pour subsister et ne pas s'éteindre dans la nuit, la conscience du moi doit se doubler, à *l'intérieur,* de la conscience, je veux dire du sentiment, de la présence de Dieu, » p. 29.

Mais ce que nous avons vu jusqu'ici n'est qu'une révélation, une religion, une prière « individuelle et subjective. Comment deviendra-t-elle objective et concrète », c. n, p. 54, universelle et sociale? Grâce à cette parenté religieuse des âmes, celte facilité de communier entre elles, cette réciprocité et ces prolongements infinis d'une même inspiration, qui ne peut venir que de« la présence en chacune du même Dieu intérieur, » p. 55. L'expérience de chacune devient l'expérience de toutes, par une sorte de pancosmisme ou de panthéisme, qui unit dans le fond toutes les âmes, leurs sentiments, leurs prières, qui fond le surnaturel avec le naturel. « L'ébranlement donné â une âme retentit dans toutes les âmes sœurs qui se mettent à vibrer et à rendre le même son, » p. 56. « Il n'y a pas, il ne saurait y avoir deux révélations (ni donc deux religions, ni deux cultes) différentes de nature et opposées l'une à l'autre. La révélation est une, avec des formes différentes et des degrés divers. Elle est toujours *surnaturelle et naturelle à la fois,* » p. 60.

Nous en avons assez dit pour qu'il ressorte combien cette théorie présente de dangers : cette conscience qui s'oppose à elle-même, se dédouble, devient conscience idéale et conscience empirique, arrive ainsi à postuler Dieu par pur instinct de conservation et lui offre, à ce Dieu indéterminé, un hommage de dépendance afin de réaliser sa présence en elle-même et de réaliser en lui la solution de l'antinomie qui oppose le monde extérieur au moi : tout cela est la négation de la philosophie objective traditionnelle de l'Église, la suppression des bases objectives si solides de l'existence de Dieu, la mise en marche vers une estime égale de toutes les religions et vers une fusion panlhêistique des âmes avec Dieu et entre elles.

Mais la doctrine a été achevée par une théorie des *sacrements,* ou le souverain pontife voit à juste litre le principal danger delà religion moderniste.

Et d'abord, l'institution des sacrements et de tout culte par le Christ est tout de suite compromise gravement par cette affirmation de l'abbé Loisy : « On peut dire que .Jésus, au cours de son ministère, n'a ni prescrit à ses apôtres ni pratiqué aucun règlement de culte extérieur qui aurait caractérisé l'Evangile comme religion. C'est que, dans l'Évangile, le christianisme n'était pas encore une religion existant par elle-même. Il ne se posait pas en face du judaïsme légal; les rites mosaïques, pratiqués par le Sauveur et ses disciples tenaient lieu d'autre institution et satisfaisaient au besoin qu'a toute religion de s'exprimer dans un culte. ı *L'Évangile el /'Église,* c. v, Paris, 1902. p. 180, 181. L'eucharistie elle-même, célébrée à la fin,« signifie plutôt l'abrogation du culte ancien et l'avènement prochain du royaume que l'institution d'un nouveau culte, le regard de Jésus n'embrassant pas directement l'id · d'une religion nouvelle, d'une Église à fonder, mais toujours l'idée du royaume des cieuxà réaliser. » p. lêj.

Le culte catholique ne fut donc pas institué directement par le Sauveur:il naquit dans l'Eglise, sous l'empire de la nécessité et des circonstances. « Ce fut l'Église qui vint au monde et qui se constitua de plus en plus. *par la force des choses,* en dehors du judaïsme. Par là, le christianisme devint une religion distincte, indépendante el complète; comme religion, il eut besoin d'un culte et il l'eut tel que ses origines lui permettaient ou lui commandaient de l'avoir. Ce culte fut d'abord imité du judaïsme... La même nécessité qui présida aux originesdu culte chrétien a produit son accroissement... Comme l'Eglise n'atteignit pas du premier coup son développement normal, qu'elle n'a pas cessé de poursuivre, son culte aussi s'est développé et se développe sous l'inlluence permanente du principe qui la fait naître, » p. 182, 184.

Il n'y eut pas que l'inlluence de ce principe, du reste vague et que l'on ne définit pas ; il y eut aussi l'inlluence des *circonstances :* « Les institutions, les formes extérieures et traditionnelles, qui sont indispensables a. l'existence et à la conservation d'une religion, sont nécessairement adaptées, d'une manière ou d'une autre, au milieu ou elles s'établissent ; elles résultent même jusqu'à un certain point de ce milieu, l'adaptation se faisant en vertu d'une action réciproque, parce que si la religion marque de son influence les hommes qui l'acceptent, les hommes à leur tour, peuples ou individus, donnent aussi leur empreinte à la religion qu'ils ont reçue, » p. 187, 188. « Le christianisme ne pouvait devenir la religion des Grecs, des Romains, des Germains. sans se faire tout à eux, sans prendre d'eux beaucoup de choses, sans qu'ils entrassent, pour ainsi din·, eux-mêmes dans le christianisme, el en lissent vraiment leur religion. En matière de culte, le sentiment religieux des niasses a toujours précédé les définitions doctrinales de l'Eglise sur l'objet de ce culte. Le fait est plein de signification; il atteste la loi qui réclame un culte approprié à toutes les conditions d'existence et au caractère du peuple croyant, » p. 190.

Et ainsi, petit à petit, les conditions d'existence de la

religion, le caractère du peuple croyant ont nécessité l'institution de ces sacrements auxquels le Sauveur n'avait pu songer, puisqu'ils sont les éléments de vie de l'Église qui est née en dehors de ses prévisions à la place du royaume dont il avait annoncé l'avènement prochain. Les sacrements sont si peu d'institution divine, que « c'est seulement à partir du xn« siècle que la tradition occidentale est fixée sur leur *nombre.* L'Église primitive n'en connaissait que deux principaux, le baptême auquel était associée la confirmation, et l'eucharistie; le nombre des sacrements secondaires était indéterminé. Les sacrements sont nés d'une pensée et d'une intention de Jésus, interprétées par les apôtres et leurs successeurs, à la lumière et sous la pression des circonstances et des faits », p. 194. « Le système sacramentel se trouve embrasser et consacrer l'organisation hiérarchique de l'Église et les principaux moments de la vie chrétienne, » p. 202. C'est là sans doute la pensée et l'intention de Jésus.

Quant au nombre, aux rites des sacrements, ils se sont fixés peu à peu, mais non pas définitivement, car « le temps où l'Église fixe le nombre des sacrements n'est qu'un point particulier de ce développement et n'en marque ni le commencement ni le terme... Le terme est encore à venir, le développement sacramentel, tout en suivant les mêmes lignes générales, ne pouvant prendre fin qu'avec l'Église elle-même », p. 203. Voilà pour l'institution et le nombre.

La *nature* des sacrements, d'après les modernistes, n'est pas moins éloignée de la nature des mêmes rites, telle que la définit l'Eglise. M. Loisy en fait de purs symboles : « Le christianisme n'a pas échappé à la nécessité du symbole qui est la forme normale du culte aussi bien que la connaissance religieuse. Il signifie donc et proclame son droit, le droit de Dieu révélé en Jésus-Christ, en même temps qu'il agit sur l'homme, par des signes sensibles, rites et formules appropriés aux fins particulières qu'il se propose. » p. 204.

Ils ne sont pas dépourvus *d'ef/icacilé,* mais combien différente de celle que nous comprenons et croyons. Il faut, pour saisir la pensée moderniste, se rappeler la théorie des idées-forces et s'en tenir là : « Il en est des sacrements comme du langage ordinaire, où la vertu des idées passe dans les mots, agit par les mots, se communique réellement, physiquement par les mots, et ne produit pas seulement son eltet dans l'esprit à l'occasion des mots. On peut donc parler de la vertu des mots, car ils contribuent à l'existence et à la fortune des idées, » p. 215. On reconnaît bien là la pensée rapportée et condamnée par l'encyclique *Pascendi.*

Le moderniste ne porte pas atteinte seulement à cette partie du culte qui est constituée par les sacrements. Il s'en prend aussi aux autres parties : « Ni le culte du Christ, nous dit encore M. Loisy, ni le culte des saints ne pouvaient appartenir à l'Évangile de Jésus et ils ne lui appartiennent pas; ils sont nés spontanément et ils ont grandi l'un après l'autre, puis ensemble, dans le christianismese constituant ou déjà constitué, »p.223sq. Cf. *Autour d'un petit livre,* lettre vit'. Paris, '1903. p. 220 sq.

A. Chollet.

2. **CULTE DE LA CROIX.** VoirCROtx, col. 2339 sq.

3. **CULTE DE LA SAINTE VIERGE.** Voir Marie.

4. **CULTE DES SAINTS.** Voir Saints.

5. **CULTE DES RELIQUES.** Voir Reliques.

6. **CULTE DES IMAGES.** Voir Images.

CUNILIATI Fulgenzio (t 9 octobre 1759), dominicain, appartenait à la congrégation du B. Jacques Salomon. Il vécut à Venise, au couvent du Très-Saint-Rosaire. Comme Concilia et Patuzzi, qui appartenaient à la même congrégation, il prit part aux disputes sur le probabilisme. Une polémique s'élant engagée de 1743 à 1753, dans le nord de l'Italie, sur l'attrition, il donna, à Venise, en 1751. une traduction italienne de la dissertation de Bossuet : *De doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento pœnilenliæ requisitam,* dans *Œuvres,* t. vu, p. 465-548. Son ouvrage principal est : *Universæ theologiæ moralis accurata complexio instituendis candidalis accomodala,* 2 in-4°, Venise, 1752; 1760; 1772; Naples, 1784; Venise, 1786. 1796.

De Rubeis. *De congreg. beati Jacobi Salomonii,* in-4·, Venise, 1751, p. 480; Dollinger-Reusch, *Geschichte lier Moralstreitigkeiten,* in-8·, Nordlingen, 1889, t. i, p. 301 ; Hurter. *Nomenclator,* t. H, col. 1539.

R. Coulon.

CURCI Charles-Marie, prédicateur et écrivain polémiste, naquit à Naples le 4 septembre 1810, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 13 septembre 1826; enseigna l'hébreu et l'Écriture sainte, puis s'adonna à la prédication avec un grand succès. D'un tempérament fougueux et versatile, il passa dans ses opinions d'un extrême à l'autre, et consacra une partie de sa vie à combattre les thèses qu'il avait le mieux défendues. En 1843, i! s'éprit des théories de Gioberti et publia même à Bénévent une édition du *Primate morale e civile degi' Italian!,* <\ue le célèbre abbé venait de faire paraître à Bruxelles. Mais ensuite Gioberti, dans ses *Prolegomeni al primato,* etc., ayant fait une charge à fond contre les jésuites, Curci lui opposa *Falli ed argumenti inrispostaalle molteparole di VincenzoGioberti inlorno ai gesuiti,* in-8», Naples. 1845. Cette réplique eut un grand retentissement; 30000 exemplaires s'en répandirent. Gioberti alors publia son pamphlet *II gesuila moderno,* 1846, et une apologie de ce livre, 1848. Curci donna une réfutation de ces trois ouvrages dans *Una divinazione sopra le tre ultime opere di V. Gioberti* » I prolegomeni », « Il gesuita moderno » *e* ' L'apologia », 2 in-8°, Paris. 1849. Il était alors convaincu de la nécessité du pouvoir temporel du pape et il publia pour le défendre : *La demagogic italiana ed il Papa Be,* in-8·. Paris, 1849. Dans ce même but, il fonda, en 1850, à Naples, avec le concoure des PP. Liberatore. Bresciani et Taparelli, la *Civillà eaUolica,* et donna de nombreux articles à celte revue devenue bientôt célèbre. Plusieurs furent tirés à part et formèrent des brochureset des livres. ll continuait en même temps à prêcher des sermons et des conférences dont plusieurs séries ont également été publiées. Citons : *Il paganesimo antico e moderno,* in-12, Rome, 1862; *Il crislianesimo antico e moderno,* in-12, Rome, 1862; *La natura e la grazia,* in-80, Rome, 1865, qui fut traduit en français. Paris. 1867; *Il connubio crisliane,* in-8°, Udine. 1869; *Lezioni sopra i due libri dei Macabei,* in-8°, Rome, 1872; *Lezioni esegeliehe e morali sopra i qualtro Evangeli,* 5 in-80, Florence, 1874-1876. Ce dernier ouvrage marque une date dans la vie de Curci : jusque-là il avait énergiquement condamné l'invasion des Etats pontificaux; dans la préface de ses *Lezioni,* en 1874, sous le titre *Bagione dell' opera,* il préconisait l'accommodement avec la nouvelle situation qu'il déclarait providentielle. Cette témérité fit scandale; pour se justifier, Cursi adressa au pape un mémoire, publié deux ans plus tard dans la *Bivista Europea,* et ou il défendait ses opinions. Pie IX fit témoigner son mécontentement au religieux qui, d'abord, lit des excuses, mais, quand son mémoire devint public, refusa de le désavouer. Le 22 octobre 1877, il fut retranché de la Compagnie de Jésus. Il publia alors : *Il moderno dissidio Ira la Chiesa e l'Italia considerato* per *occasione di m fallo parlicolare,* Florence, 1877, qui fui

traduit en français, Paris, 1878. Trois brochures suivirent, qui poussaient encore plus à la conciliation avec les usurpateurs : *La nuova Italia ed i veechi zelanti,* 1881 ; *Il Valieano ilegio ; Lo scandalo del Vaticano Hegio.* Toutes trois furent mises à l'index par décrets du Saint-Office des 15 juin 1881, 30 avril et 16 juillet 1884, l'auteur frappé de suspense, et le pape Léon XIll, dans une lettre à l'archevêque de Florence, 28 août 1884, condamna ces différents ouvrages. Curci lit sa soumission par une lettre publique. Cependant il fit paraître, en 1885, à Florence : *Di socialisme eristiano uella questione operaria ;* et le 9 décembre 1886. le Saint-Office condamnait encore sa *Vila di Gesù Cristo.* Il vécut dés lors à l'écart des controverses et publia 2 volumes *d'Opere bibliehe.* Naples, 1890. Le 29 mai 1891, déjà gravement malade, après avoir rétracté ses erreurs, il obtint d'être admis de nouveau dans la Compagnie de Jésus; il mourut à Caregi, près de Florence, le 8juin 1891.

Hurter. *Nomenclator,* t. m. col. 1212; Sommervogel, *Bibliothèque delà C|* de Jésus,* t. H. col. 1735-1740; /.« *Civillù catto, liai,* S· série, t. XI, p. 102.

H. DIITOI QUET.

CURÉS. – 1. Origine historique et juridique. II. Définition. III. Institution. IV. Révocation. V. Droits. VI. Devoirs.

I. Origine historique et juridique. — 1° *Origine historique.* — Les noms sous lesquels on a désigné successivement les ecclésiastiques préposés à la direction des paroisses sont variés. Les canons anciens les qualifient tantôt recteurs d'église,*quieeclesiam regunt;* tantôt chefs de paroisse, *presbyter qui parochias præesl;* tantôt prêtres diocésains, *diaicesani* presbyteri ; prêtres à qui les peuples.ont été confiés, *sacerdotes plebium.* On distinguait ainsi les simples prêtres attachés à certaines fractions du diocèse, des évêques préposés au diocèse tout entier, appelé aussi fréquemment *paroisse.* Dans son étymologie restreinte, le nom *parochus* comprenait, suivant la signification civile, παρέχω, *præbere,* les fonctionnaires chargés de fournir aux dépenses des légats, et dans sa signification religieuse, ceux qui avaient mission de distribuer à certaines populations la parole de vérité et les sacrements. Parmi nous, le nom de *recteur,* usité dans certaines provinces, désigne le prêtre chargé de l'administration de la paroisse. Généralement cet ecclésiastique porte le nom de curé, *curatus,* désignation dérivée du soin qu'il doit porter à l'administration spirituelle dont il est chargé. Cette qualification se- justifie d'ailleurs, qu'il s'agisse des temps anciens ou du système moderne. Autrefois, il n'y avait pas de paroisse distincte. L'évêque administrait le diocèse, au moyen d'eedésiastiques qui lui rendaient compte de leur charge, à l'expiration de leur mission. Aujourd'hui, la responsabilité des curés se trouve limitée à des circonscriptions nettement déterminées.

Il a fallu arriver à nos temps, pour voir appliquer aux *curés,* par un abus de langage, le titre soit de *desservant,* soit de *succursaliste.* Ces dénominations étaient usitées dans le droit, mais avec une signification différente. Le *desservant* n'était pas un curé, c'était un ecclésiastique, provisoirement chargé de l'administration d une paroisse dont le curé était mort ou interdit. La *succursale,* d'après le droit ecclésiastique, est une église de secours, établie pour faciliter l'accomplissement des devoirs religieux, à une population ou trop éloignée du centre paroissial, ou trop nombreuse. L'ecclésiastique chargé de ce service n'est pas non plus curé, il reçoit simplement mission ou délégation du curé, afin de remplir le service religieux dans cette église. La terminologie officielle ecclésiastique n'a pas laissé s'introduire dans son texte de pareilles confusions ; el ceux que les décrets, les circulaires, les pièces de l'administration civile, qualifiaient à tort de *anservants* el de *succursaux,* ont toujours reçu les pouvoirs de curés; ils ont toujours été considérés comme tels par l'autorité ecclésiastique. Le pouvoir civil avait fini par le comprendre.

Les auteurs discutent pour préciser l'époque où ce terme de *parochus* a commencé à élue employé dans ce sens restreint. Ils sont d'accord, pour établir que. déjà au v" siècle, le mot *parœcia,* d'où *parochus,* était indifféremment employé pour désigner soit le diocèse tout entier, soit une partie seulement du diocèse. La ville épiscopale prenait la qualification de *civitas:* et les paroisses rurales s'appelaient *parœeiæ.*

Les annales ecclésiastiques prouvent qu'avant cette époque, il n'existait pas d'ecclésiastiques attachés d'une manière permanente à un territoire délimité. Tous les fidèles se réunissaient autour de l'évêque pour assister aux fonctions liturgiques qu'il accomplissait, avec le reste du clergé. Les églises ne se trouvaient guère que dans les villes épiscopales; et souvent, les persécutions ne permettaient pas d'agir autrement ; aussi était-il interdit aux simples prêtres de remplir ce que nous appelons les fonctions paroissiales, sans une autorisation spéciale de l'évêque. Ils ne pouvaient d'office, ni baptiser. ni célébrer les saints mystères, ni prêcher, ni administrer le sacrement de pénitence. L'évêque se réservait exclusivement ces fonctions pastorales.

Jusqu'au tv" siècle, aucun document ne mentionne les communautés rurales ni même l'existence d'un clergé distinct du *presbyterium* épiscopal. Au début du IVe siècle, apparaît le clergé rural, comprenant des prêtres el des diacres. Concile d'Arles (314›. eau. 21, Mansi, *Concit.,* t. u. col. 475. Celle organisation n'existait que dans la Gaule narbonnaise. Dans le diocèse de Tours, les premières églises rurales datent de saint Martin. Voir Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales duiv 'au xi' siècle,* Paris, 1900.

Le 32e canon apostolique, cité par Denys le Petit, énonce le décret suivant : *Si quis presbyter conlemnens episcopum suum, seorsum, colligent el aliud altare erexerit... deponatur quasi principatus amator existons... et ceteri clerici quicumque tali consentiunt deponantur laid vero segregentur.*

Telle était donc la discipline des quatre premiers siècles de ΓÉglise. Après celte époque encore, il n'était pas rare de rencontrer des diocèses privés d'organisation paroissiale; la preuve, c'est que le concile de Trente, au xvi» siècle, crut devoir obliger les évêques à compléter le système paroissial. *Ut episcopi in iis civitatibus el locis ubi nullie sunt parochiales eeelesiæ quam primum fieri curent.* Sess. xxiv, c. 13, *De reform.* Ces considérations nous conduisent à l'examen de l'origine juridique des curés et à celui des erreurs accumulées à ce sujet par les jansénistes.

2" *Origine juridique.* — Les problèmes qui se rattachent à ce point de vue, sont relatifs aux questions suivantes : Les curés sont-ils de droit divin? Sont-ils les successeurs des soixante-douze disciples? Sont-ils des pasteurs proprement dits? Constituent-ils le troisième degré de la hiérarchie divine? Sont-ce des prélats? Possèdent-ils, comme tels, juridiction au for externe ?

I. *Les curés ne sont pas d'institution divine.* — Des hérétiques, dits *presbytériens,* puis Wiclef, Jean Hus, Luther, Calvin, etc., ont voulu établir que les simples prêtres étaient du même rang que les évêques. Le concile de Trente a condamné celle erreur.

Les sorbonnistes du xme el du xtve siècle et les jansénistes du xvne voulaient établir, de leur côté, que les curés étaient réellement d'institution divine, ayant reçu directement' de Dieu autorité sur les fidèles; tellement, que le curé étant institué époux de son église, comme l'évêque de sa cathédrale, étant *pasteur,* chargé de la

direclion de son peuple, au for interne et au for externe, *nul* ne pouvait exercer les fonctions sacrées dans une paroisse, sans l'autorisation du curé. Ce sont là les droits exclusifs, divins du parochial, prétendaient-ils.

Celle erreur cherche un point d'appui sur quelques textes bibliques : *Qui bene præsunt presbyteri duplici honore digni habeantur.* I Tim., v, 17. *Et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi.* Tit., t, 5. *Et ipse dedit quosdam quidem apostolos..., alios vero evangelistas, alios autem pastores.* Eph.. tv, II. *Seniores ergo qui in vobis sunt obsecro..., pascite qui in vobis est gregem Dei.* I Pet., v. l. Il est certain que ces textes ont besoin d'être interprétés, afin de préciser leur indétermination. Mais aucun d'eux ne se prèle à la démonstration de l'institution divine des curés. La raison fondamentale de cette conclusion, c'est que, de longs siècles durant, il n'a pas été question d'établissement de curés dans l'Eglise catholique. Rome à raison de sa division en *titres* et Alexandrie à cause de ses *laures* (quartiers) possédaient une organisation paroissiale embryonnaire. Mais en dehors de ces deux grands centres, on ne trouve nulle part trace d'institution d'ecclésiastiques ayant une circonscription déterminée, des droits et des pouvoirs curiaux. Patsuite, l'interprétation traditionnelle a donné à ces passages scripturaires un sens tout différent. Le premier texte n'a aucun rapport avec la prétendue origine des curés: il s'agit du double honneur, c'est-à-dire du respect, et de l'entretien matériel dus aux prêtres, *presbyteri,* chargés du ministère des âmes. Le second parle également des prêtres, *presbyteri,* qu'il fallait établir dans les cités. Dans les temps apostoliques, on comprenait sous ce vocable les évêques et les simples prêtres, bien que la supériorité d'ordre et de juridiction épiscopale fut incontestée. Les évêques eux-mêmes se transportaient, selon les besoins de l'évangélisation, d'une région à une autre, parfois d'un royaume â un autre royaume, il en était de même des simples prêtres; par conséquent, l'envoi des prêtres avec mission spéciale dans les villes, n'impliquait l'établissement des curés, ni au point de vue divin ni au point de vue apostolique. Ainsi, le *presbylérat,* qui est un sacrement, est d'ordre divin ; le *parochial* est simplement un olfice, une création de la discipline ecclésiastique : deux points de vue essentiels qu'on ne saurait confondre. Dans le troisième texte, le terme *atios autem pastores* est en vérité trop général, trop indéterminé pour qu'on puisse en déduire la fondation de l'ordre curial. Ce mot signilie, dans son étymologie, *paître, nourrir* un troupeau. Or, l'application de ce titre était amplement justifié par le ministère des évêques et des prêtres délégués. C'était presque la seule fonction usitée dans les temps apostoliques et longtemps après; les obligations curiales étaient absolument inconnues. Enfin, le dernier texte de saint Pierre, *seniores obsecro,* pris dans sa signification littérale, contient une prière aux vieillards déjà instruits, évêques, prêtres, fidèles ordinaires, de répandre l'enseignement sacré dans le milieu où ils se trouvent. Comme il est facile de le voir, essayer d'en tirer une conclusion favorable à la thèse de l'institution divine des curés, serait abusif. Autant déduire de ces paroles que la vieillesse, *seniores,* est d'institution divine.

2. *Les cures ne sont pas les successeurs des soixante-douze disciples.* — Les gallicans et les jansénistes, toujours désireux de battre en brèche l'autorité suprême, avaient imaginé le système de l'égalité absolue des ordres dans l'Église.

Ils se basaient sur le texte : *Designavit Dominus el alios septuaginta duos ; et misit illos binos ante faciem suam.* Luc., x. t. Certes, nous sommes là en face d'une institution divine; il est plus exact de dire, d'une mission divine temporaire; car ces envoyés reviennent rendre compte de leur opération. *Reversi sunt autem septuaginta duo cum gaudio, dicentes : Domine, etiam dæmonia subjiciuntur nobis innomine tuo,* x, 17. A l'instar des prophètes et du saint précurseur, ils devaient annoncer l'approche du royaume des cieux : *Appropinquavit in vos regnum Dei,* x, 9. Ces disciples n'étaient pas prêtres; le sacrement de l'ordre n'ayant été établi que le jeudi saint. Rien ne prouve que, même plus tard, quelques-uns de ces disciples aient été ordonnés. — Ils ne pouvaient non plus avoir été délégués pour administrer les sacrements, qui n'étaient pas encore institués. Ils ne furent chargés de cette mission que plus tard, en des circonstances diverses. Par suite, aucune analogie ne saurait être établie entre le ministère paroissial et les fonctions des soixante-douze délégués. Vouloir trouver en eux les prédécesseurs des curés, serait œuvre de pure imagination. Les considérations précédentes répondent amplement aux objections tirées de quelques expressions d'Isidore Mercator, du Vénérable Béde et du pontifical romain faisant allusion aux soixante-douze disciples, à propos de l'organisation du synode. La doctrine de la Sorbonne était absolument erronée sur ce point, inspirée qu'elle était par les préjugés et par un esprit de mesquine rivalité. Quant aux assertions de Gerson, de Guillaume de Saint-Amour, de •Jean de Poliac, de Juenin, etc., elles ne reposent sur aucun fondement sérieux.

3. *Les curés sont-ils des pasteurs au sens strict du mot?* — Les jansénistes affectaient d'attribuer aux curés le titre de *pasteur;* ils voulaient, par ce titre évangélique, confirmer leur théorie du droit divin du parochiat. En toute rigueur, cette dénomination de *pasteur* ne convient qu'aux évêques. Dans les princes de l'Église se réalisent les prérogatives contenues dans cette expression. Aux évêques a été confié, dans la personne des apôtres, le pouvoir divin de paître le troupeau du Christ, d'instruire les fidèles et de les régir. Les textes évangéliques en font foi; les commentateurs n'hésitent pas sur ce point, l'enseignement traditionnel est unanime. Eaut-il donc condamner l'application du titre de *pasteur* faite aux curés ? Oui, si on donnait à ce vocable la signification janséniste. On explique ainsi les paroles sévères de quelques théologiens qui réprouvent l'application de ce titre aux chefs spirituels des paroisses. *Certum est pastoris titulum parochis non quadrare ; unde et ipsum hodie nunquam impartit Ecclesia romana. Per pastores palam intelliguntur soli episcopi. Parochiales presbyteri nequaquam a Christo Domino auctoritatem habent in plebem suam, sed ab episcopo... hic eminens titulus solis episcopis debetur.* Marius Lupi, *De parochiis,* Venise, 1789, t. it, p. 3'14. Nardi partage aussi ce sentiment. Mais les inconvénients résultant de l'emploi de ce qualificatif durant l'époque jansénienne ont définitivement disparu. Le peuple, en attribuant le titre de *pasteur* à ses curés, sait très bien qu'ils ne sont point tels au détriment de l'autorité des évêques; loin de là, il connaît qu'ils ne sont pasteurs que grâce aux évêques et tant qu'ils restent en union avec eux, soumis à leur juridiction. Leur situation dérivée est tellement notoire, que d'excellents théologiens, des conciles provinciaux, approuvés par Rome, n'ont pas hésité à faire usage du titre de pasteur, pour désigner les curés. Suarez, dont l'autorité est considérable, a rédigé une dissertation spéciale, afin de démontrer que les ecclésiastiques préposés à la direction stable des paroisses, méritent à certains égards le nom de pasteurs véritables, bien qu'ils ne possèdent pas juridiction au for exterme.

4. *Les curés ne forment-ils pas un troisième degré dans la hiérarchie divine?* — La hiérarchie ou principauté sacrée est composée de personnes consacrées .t Dieu et placées dans des situations subordonnées. Cette

hiérarchie comprend le pouvoir d'ordre et de *juridiction :* le premier donnant pouvoir sur le corps réel de Jésus-Christ et conférant le droit d'administrer les sacrements: le second donnant autorité sur l'Église, *corps mystique* de Jésus-Christ, avec le droit de formuler des lois pour la direction des fidèles.

Les curés, comme tels, n'ont point place dans cette organisation divine. La hiérarchie *d'ordre* comprend les *évêques,* les *prêtres* et les *ministres. Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit.* Concile de Trente, sess. xxnr, can. 7. La hiérarchie de juridiction, d'après les textes sacrés, ne comprend que le pape : *Pasce agnos meos, pasce oves meas,* et les évêques : *posuit episcopos regere Ecclesiam Dei.* Autorité suprême dans la personne du vicaire de Jésus-Christ; délimitée et subordonnée dans la personne des évêques. Il ne reste donc pas de place dans la hiérarchie divine pour les curés comme tels. Ils remplissent un rôle considérable dans l'Eglise du Christ, pour le bien des âmes; mais leur institution est d'ordre purement ecclésiastique.

5. De ces principes il appert combien était erroné le sentimentde certains auteurs,qui s'appuyant sur l'autorité de la faculté de Paris, prétendaient que les curés étaient dans l'Église des *prélats mineurs,* iu-titués par Jésus-Christ. C'est là une opinion qui ne remonte pas au delà du xve siècle. La prélature proprement dite suppose, d'après le droit, une juridiction au for externe. *Praelatum proprie dictum, illuni dumtaxat vocari qui jurisdictionem [ori externi habet in subditos.* Bouix, *De parocho,* part. I, c. vit. Saint Thomas déclare formellement que les curés ne sont nullement des prélats: *Sacerdotes qui plebibus praeficiuntur nonsunt simpliciter prœlati, sed quasi coadjutores. Sum. theol.,* III" *Suppl.,* q. xxvi. a. I. La distinction des prélats *majeurs* et *mineurs* et *inférieurs* est nettement caractérisée dans le droit ecclesiastique. Les évêques et surtout les cardinaux font partie des prélats majeurs, comme participant à l'administration générale de l'Église. Les prélats inférieurs à ces derniers possèdent un degré d'honneur distinct, accompagné d'une certaine juridiction externe. Les principaux sont les ordinaires *nullius,* les exempts ayant droit aux ornements pontificaux, les généraux et les provinciaux des réguliers. En dernier lieu se présentent les supérieurs des couvents, les abbesses avec leur juridiction externe fort limitée, les gardiens des capucins. Par conséquent, les curés ne participent ni de près ni de loin à la prélature. Les jansénistes voulaient que les curés fussent des *dignitaires,* ou du moins, ils constituaient, d'après eux, des *personnats* dans l'Église. Mais ces qualifications ont leur sens déterminé dans le droit canon, et nulle part on n'a songé à les attribuer aux curés comme tels. La *dignité* est un titre qui donne la préséance sur les autres membres du clergé, avec la juridiction. Asseram *cum canonists, cum sacra Kola, cum theologis, parochos nullam habere dignitatem.* Nardi, *Dei parocci,* t. I, p. 391·. Le *personnat* dans la jurisprudence ecclésiastique implique aussi le droit de préséance sur les autres clercs à l'église, au chœur, aux processions. Or, en dehors de son église, et sauf usage contraire, le curé ne possède pas ce privilège. Comme curé, il occupe la place que son rang d'ordination ou la déférence de ses confrères lui assigne.

6. On a voulu donner encore aux curés *voix délibérative* dans les conciles. Ce sentiment a été réprouvé comme destructif de la hiérarchie ecclésiastique. Les prêtres, que les évêques peuvent amener dans ces assemblées comme consulleurs ou secrétaires, n'ont jamais été considérés comme *juges delà foi.* Ils se sont toujours enfermés dans l'exercice du rôle inférieur que leur imposait l'évêque; et s'ils paraissaient dans les séances, ils se tenaient debout, tandis que les évéques avaient leurs sièges. Les canons étaient définitivement rédigés et promulgués par les évêques seuls.

7. Enfin, non moins inconsistante a été l'opinion des jansénistes, de Gerson et du synode de Pistoie, attribuant aux curés la *juridiction du for externe.* On sait qu'il y a la juridiction du *for interne* et du *for externe.* La première est celle qui s'exerce sur la conscience des particuliers, le plus fréquemment au tribunal de la pénitence. La juridiction du *for externe* s'exerce dans le gouvernement extérieur de la société des fidèles, par le pouvoir législatif, judiciaire et coercitif. C'est le pouvoir que les novateurs voulaient annexer de *droit divin* au parochiat. Mais les curés ne le possèdent ni de droit naturel, ni de droit divin; sinon l'Église n'aurait pu en dépouiller les titulaires. En outre, la juridiction externe n'est pas essentielle aux curés; la preuve en est manifeste, puisqu'ils existent sans en être revêtus. Elle n'est pas nôn plus indispensable de droit divin. Le parochiat étant de création ecclésiastique, Jésus-Christ, qui ne l'a pas fondé, n'a pu lui conférer ce droit. Si l'Église avait supprimé celte juridiction aux curés, il faudrait indiquer le siècle où ce fait d'abrogation se serait produit, citer l'auteur responsable de cette mesure, et signaler les réclamations qui se seraient nécessairement produites. Toutes choses qu'on ne pouvait faire et qu'on n'a pas essayé de faire. On voit par là combien était peu fondée la conclusion que déduisaient de ces faux principes les parochistes: à savoir que les curés avaient droit de fulminer des *sentences d'excommunications.* La doctrine commune, on peut dire aujourd'hui unanime, réserve ce pouvoir aux évêques Les curés ne l'ont point *ex officio.* Les canonistes prouvent même que semblable pouvoir serait plus nuisible qu'utileau ministère paroissial.

Bien que le droit ecclésiastique dénie aux curés, comme tels, la juridiction externe, il leur reconnaît toutefois un droit d'administration paternelle économique. Ce pouvoir, dont l'efficacité et l'étendue dépend souvent des qualités du sujet lui-même, s'exerce par des avis, des remontrances et parfois des ordres opportunément intimés, pour le bien spirituel et temporel de la paroisse. Ainsi, le curé pourra tracer des règles pour le maintien et le développement de la piété des fidèles, prendre des mesures appropriées pour prévenir ou déraciner les abus contraires aux lois de la morale. Mais précisément, parce qu'il ne possède pas juridiction au for externe, il ne pourrait ni édicter des lois s'imposant à tous ses paroissiens, ni des préceptes particuliers obligeant en conscience et sous peine de péché aucun de ses paroissiens. Ce pouvoir de lier les consciences provient ou de la juridiction du for externe, ou du vœu d'obéissance des réguliers à l'égard de leurs supérieurs, ou du droit de domination naturelle des parents à l'égard de leurs enfants. Toutes choses dont ne jouissent pas les curés à l'égard de leurs paroissiens. Les sanctions qu'ils pourraient annexer aux règlements dont il a été question plus haut, sont de même nature que ces règlements. Elles ne peuvent priver les fidèles des avantages auxquels ils ont droit, mais seulement de ce qui est de surérogation.

II. Définition. — 1° Après avoir écarté les erreurs relatives au parochiat, il faut préciser les notions positives qui constituent essentiellement le concept du curé. D'après tout ce que nous avons dit à ce sujet, ce n'est pas le droit divin qiri nous en fournira les éléments ; les curés ne sont pas d'institution divine. Ce n'est pas non plus le droit naturel, celui-ci exige des ministres pour travailler au salut des âmes; mais les évêques peuvent y pourvoir et y ont longtemps pourvu, indépendamment des curés proprement dits. C'est donc au droit ecclésiastique que nous demanderons la notion

du parochial. Les décrets des souverains pontifes, ceux des conciles, les usages légitimement prescrits, les décisions des Congrégations romaines, l'enseignement des docteurs autorisés, nous en fourniront les éléments.

La définition suivante paraît réunir les conditions essentielles requises pour caractériser le curé : *C'est un ecclésiastique délégué par son évêque, en vue de procurer d'office les secours spirituels à un peuple déterminé, obligé île son côté jusqu'à un certain point de recourir à son ministère.* — C'est un *ecclésiastique.* Il n'est pas en etlet nécessaire qu'il soit revêtu de la prêtrise. Il suffit que le clerc ainsi promu arrive à l'ordination sacerdotale, dans l'année, *infra annum,* de son installation. — *Délégué par son évêque.* La source immédiate de la juridiction des curés se trouve en etlet dans l'évêque. Seul dans le diocèse, il peut déléguer les pouvoirs spirituels et assigner un territoire. Tous les ecclésiastiques du diocèse sont soumis à son autorité et à sa surveillance. C'est le pasteur proprement dit. — *En vue de procurer les secours spirituels.* C'est le but principal que s'est proposé l'autorité ecclésiastique par l'institution des curés. Par le moyen de ce ministère stable, elle a voulu assurer aux peuples les biens éternels, par la prédication de la paroleévangéliqueetl'administration des sacrements. — *D'office.* Par l'acceptation même de son titre, le curé s'engage à remplir les obligations essentielles de son état. L'enseignement des auteurs et une foule de déclarations de la Rote établissent qu'un curé ne saurait être considéré comme tel s'il n'était pas tenu ainsi à assumer charge d'âmes. Il le fait en son nom propre, *proprio nomine.* Il ne suffit pas qu'il soit député simplement pour la prédication et l'administration des sacrements. Les chapelains, les vicaires, les coadjuteurs paroissiaux, remplissent toutes ces fonctions. Néanmoins ce ne sont point des curés, parce qu'ils n'exercent ces charges qu'au nom de celui qui les délègue. Un curé accomplit ces fonctions en son nom propre et non *vice alterius;* sa juridiction est ordinaire et non déléguée. — *A un peuple déterminé.* L'attribution d'une portion circonscrite du diocèse entre dans la notion essentielle de la paroisse et du parochial. Tellement qu'un évêque n'est pas un curé, dans le sens strict du mot, bien qu'il ait la charge d'âmes principale dans tout le diocèse. Pour le même motif, on ne saurait considérer comme curés les ecclésiastiques chargés de porter des secours spirituels, dans une région indéterminée, à des populations disséminées dans toutes les directions. Le concile de Trente exige des évêques la répartition des fonctions ministérielles au clergé, dans des paroisses bien circonscrites. — *Avec certaine obligation du peuple de recourir à son ministère.* Nous avons dit quelles étaient les obligations du curé provenant de l'acceptation de son titre. Mais il est aussi nécessaire qu'une certaine réciprocité existe de la part de la population envers celui qui est délégué vers elle. En effet, les décrets du saint-siège ont proclamé plusieurs fois qu'une population s'adressant indifféremment aux prêtres des environs pour tous les sacrements, n'était pas constituée en paroisse el par conséquent n'avait pas de curé. On sait qu'à certaines époques, on a maintenu sévèrement cetle obligation de recevoir tous les sacrements des mains du propre curé. Cette discipline s'est adoucie; néanmoins le principe est toujours en vigueur. Le baptême, la communion pascale, l'extrême-onction et le mariage sont réservés aux curés par le droit ecclésiastique.

2° On distingue dans le droit plusieurs catégories de curés :

1. Ceux qui possèdent juridiction complète pour la direction des âmes et ceux qui n'ont qu'un pouvoir restreint. Ainsi, le souverain pontife jouit de la plénitude de la juridiction au for interne et au for externe pour l'univers tout entier. L'évêque en est aussi maître sous la direction du vicaire de Jésus-Christ dans les limites de son diocèse. Les vicaires généraux participent aussi à la double juridiction de l'évêque, dans la mesure du mandat à eux confié. Les autres ecclésiastiques, chanoines, curés, aumôniers, chapelains, vicaires, n'ont pas de juridiction au for externe. Nous avons déjà expliqué dans quel sens restreint les curés pouvaient recevoir la qualification de *pasteurs,* réservée aux évêques en droit strict.

2. Il y a aussi la cure *habituelle* et la cure *actuelle,* créant des situations que le droit a spécifiées. La cure *habituelle* qui généralement réside dans un corps moral, chapitre, communauté religieuse, est celle que le titulaire ne peut el ne doit pas exercer. Sa prérogative consiste à élire, sous le nom de vicaire, le sujet qui *de fait* exercera les fonctions paroissiales dans l'église ou la paroisse placée dans cette situation. La cure *actuelle* est confiée à celui qui est choisi pour assumer la responsabilité de la charge des âmes. Il est de fait le seul et vrai curé; il en réunit toutes les conditions. Il ne peut être révoqué par le chapitre, qu'après consentement de l'évéque. Dès qu'il entre en fonctions, le chapitre ne peut s'immiscer en son administration.

3. Enfin, autrefois existaient des *curés primitifs.* Leur origine, leurs attributions sont assez peu connues. Ce qu'en disent les auteurs les assimile aux abbés *commendataires,* qui percevaient les revenus d'un bénéfice sans en assumer les charges. Les conciles de Mérida en 666 et d'Aix-la-Chapelle en 836 parlent des prêtres que les évêques appelaient dans leur cathédrale, à raison de leurs mérites; ils étaient autorisés à se substituer d'autres ecclésiastiques pour la direction effective de leurs anciennes paroisses. Mais ils continuaient à jouir des revenus de ces dernières. Ainsi le curé *primitif* est celui qui, *perse,* restait le titulaire de la paroisse; le clerc qui, en son nom l'administrait, était son suppléant. Le droit ne considérait pas d'un œil favorable l'établissement des curés primitifs. Aussi ils furent supprimés; ils ne figurent plus dans l'Eglise, que comme souvenir d'une discipline abolie.

3“ Les auteurs se demandent s'il peut y avoir plusieurs curés dans une même paroisse? Voici l'exposé des raisons des opinions opposées.

Les uns considèrent cette simultanéité comme un intolérable abus. Ils s'appuient pour le prouver, sur les déclarations du *Corpus juris,* sur l'enseignement commun et sur le droit naturel.

1. Les textes du droit *(Cum non ignores, De præbendis; In apibus,* 7, q. i; *Sicut una,* 22, q. n) déclarent qu'une église ne doit appartenir qu'à un seul prêtre; qu'il n'y a qu'un seul évêque, un seul archiprêtre, un seul archidiacre dans les églises; et que l'ordre ecclésiastique repose sur les recteurs respectifs; qu'il y a aulant d'inconvénient â adjoindre plusieurs curés â une église, qu'il y en aurait à donner plusieurs époux à une seule épouse. Le concile de Trente exige que chaque circonscription paroissiale possède son curé particulier, *unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum assignent.* Sess. xxiv. can. 13.

2. Le cardinal de Lucas, disc. IX, affirme que la pluralité des curés dans une même paroisse entraîne trop d'inconvénients. Aussi, dit-il, la jurisprudence de la S. C. du Concile oblige les chapitres et les collégiales à nommer *un vicaire* pour exercer les fonctions pastorales. Barbosa. Gonzalez, Reilfenstuel, Thomassin, etc., partagent cette opinion d'une façon absolue.

3. Dans toute société bien organisée, qu'il s'agisse de la famille, de la cité ou du royaume, la direction doit partir d'un chef unique. La multiplicité des chefs d'un même ordre engendre la confusion dans les mouvements, les conflits dans l'action. L'oracle évangélique: *Unum ovile, unus pastor,* doit se réaliser dans les

moindres organismes catholiques; par conséquent, les paroisses doivent être ainsi administrées.

4. On peut citer plusieurs déclarations du Saint-Siège favorables à cet ordre d'idées. Une paroisse du Mont-Cassin était administrée solidairement par plusieurs prêtres de la paroisse. Sur recours, la S. C. du Concile prescrivit la nomination au concours d'un vicaire perpétuel. Une collégiale du diocèse de Narni était dirigée par les chanoines qui se relayaient dans les fonctions de curé. Le 3 janvier 1846, la S. C. leur intima l'ordre de nommer un vicaire perpétuel. Les auteurs citent encore d'autres déclarations des tribunaux romains, qui indiquent les préférences du saint-siège pour l'établissement d'un seul vicaire, soit perpétuel, soit amovible.

Les partisans du sentiment opposé commencent par contester la portée attribuée aux textesdu droit par leurs adversaires.

4. Dans les dispositions citées, il n'est question que de la défense faite aux ecclésiastiques de posséder deux églises. Le concile de Trente est loin d'offrir une base d'argumentation péremptoire; après avoir indiqué la nomination d'un curé, il dit que l'évêque peut recourir *à tout autre moyen* qu'il jugera opportun. Les arguments cités par les canonistes, ou invoqués au nom du droit naturel, ne sont pas décisifs; ce sont des raisons de convenance et de parité.

2. Bien ne s'oppose en fait et essentiellement à ce que deux prêtres soient solidairement chargés de prêcher la doctrine sacrée et d'administrer les sacrements à un même peuple. Les deux peuvent réunir les conditions que nous avons démontrées essentielles à la notion du curé proprement dit.

3. La S. C. du Concile, *In Tyburlina,* 18 juin 1757, a maintenu le système de la dualité des curés préposés à une paroisse, contre la sentence d'unicité portée par l'évêque. De fait, lorsque sur un même territoire se rencontrent des populations diverses d'origine, de langue, il est nécessaire parfois d'établir plusieurs centres religieux, avec pluralité de curés.

En résumé, il n'est nullement prouvé d'une façon juridique, que la pluralité des curés est contraire au droit commun. Quant à la pratique, il est certain qu'à raison des inconvénients multiples de ce système, il vaut mieux ne donner qu'un administrateur à chaque paroisse.

4» La *perpétuité* est-elle de l'essence du parochial? On appelle fonction *perpétuelle* ou *inamovible,* celle dont on ne peut dépouiller le titulaire sans une sentence judiciaire basée sur les motifs déterminés par le droit. Au contraire, un office est *manuel* ou *amovible,* ou *révocable ad nutum,* lorsque le collateur peut en priver le titulaire pour des raisons à lui connues, non précisées par le droit, et sans observer les formes judiciaires.

Ces deux caractères sont admis par le droit ecclésiastique; partant, ils peuvent se concilier avec la notion curiale. Le parochiat consiste en ce qu'un ecclésiastique possède charge d'âmes en son norn personnel, sur un territoire déterminé. Or, ni à raison de *l'office « remplir,* ni à raison du *bénéfice à obtenir,* on ne saurait prouver que l'inamovibilité est plus essentielle que l'amovibilité. En effet, dans les deux situations, le prêtre peut remplir également *l'office* curial, tel que nous venons de le définir. Les décisions multiples des Congrégations romaines mettent le point hors de conteste. Au point de vue du *bénéfice,* l'inamovibilité ne parait pas plus indispensable. En effet, une cure peut être constituée, indépendamment d'un bénéfice *perpétuel.* Il n'est même pas démontré que l'établissement du bénéfice soit une condition *sine qua non* d'un litre parochial. Il est à désirer certainement qu'un mode normal de sustentation soit prévu et déterminé; néanmoins, il se rencontre des périodes historiques, ou les curés sont obligés de recourir à d'autres moyens de subsistance, voire au travail manuel.

5° Doit-on considérer comme curés : 1. le vicaire qui dessert une paroisse unie; 2. l'ecclésiastique desservant une paroisse vacante? — Dans le premier cas. il faut recourir à une distinction. Ou bien, le curé principal possède seulement la cure *habituelle;* alors, le vicaires! réellement curé, parce qu'il se trouve réellement et exclusivement délégué à l'administration spirituelle fila paroisse. C'est ce qui a lieu d'après le concile de Trente, lorsqu'un vicaire est nommé dans les paroisses unies au chapitre, à une collégiale, à un monastère, à une dignité, à une prébende, à un lieu pieux. Au contraire, lorsque le curé principal retient et la cure habituelle et la cure actuelle, le vicaire ne conserve que son titre de vicaire, il n'agit pas en son propre nom, mais comme délégué. — Pour le second cas, il est de toute évidence que le desservant provisoire d'une paroisse vacante ne peut aucunement être considéré comme curé. Le concile de Trente, sess. xxiv, can. 48, *De reform.,* précise ce point: *Debet episcopus statim, habita notitia vacationis ecclesiæ, in ea vicarium constituere, qui onera ipsius ecclesia: sustineat, donec ei de rectore provideatur.* Toutefois, la vacance peut se prolonger; des nécessités de poser des cas d'administration paroissiale peuvent se présenter; quelle sera la juridiction de l'intérimaire?

Jl y a discussion entre les auteurs à ce sujet. Les uns n'accordent au desservant intérimaire qu'une juridiction *déléguée.* Par conséquent, il ne pourrait sous-déléguer ses pouvoirs, que dans les cas particuliers, non d'une manière générale. D'autres considèrent sa juridiction comme ordinaire. Ils se basent sur ce motif, que, nommé pour remplacer le titulaire défunt, il doit posséder les mêmes droits et les mêmes charges, de façon qu'il pourrait confier ses pouvoirs à un autre. Une troisième opinion admet que cette juridiction est *quasi-ordinaire ;* de telle façon que le suppléant dont il est question ne pourrait pas transmettre à un délégué tous ses pouvoirs, n'ayant pas la juridiction ordinaire; mais il pourrait lui confier chaque cause en général, par exemple les causes matrimoniales, la surveillance des écoles, l'administration des sacrements, etc. Sur cette question, il faut surtout avoir égard aux usages légitimement introduits. La S. C. du Concile, interrogée sur cette délicate controverse (12 septembre 1874), n'a pas voulu trancher la question de principe. Par conséquent, sauf défense des statuts diocésains, le suppléant d'un curé défunt pourra, durant la vacance, confier à un autre l'exercice de toutes ses fonctions, en cas de besoin.

6“ Nous avons déjà prouvé que la perpétuité ou l'inamovibilité n'est pas essentielle au parochiat. De là, danl'Église, la distinction des curés *amovibles* et *inamovibles.* La différence de ces deux situations a été établi, plus haut. Faisons toutefois remarquer que, avant la rupture du concordat, il y avait parmi nous l'inamovibilité *civile* s'adjoignant à l'inamovibilité *canonique.* Celle-ci consislait, non dans *l'irrévocabilité,* mais dans le droit du titulaire d'être maintenu dans son poste, jusqu'à ce qu'un jugement canonique l'en dépossédât. L'inamovibilité *civile* consistait en ce que le titulaire était maintenu en fonctions jusqua ce que l'autorité civile eût confirmé la décision épiscopale. L'Église r. j jamais admis cette prétention abusive du pouvoir - mais elle a dû la subir.

L'inamovibilité canonique a été depuis très le temps admise dans la législation eccl .- avait pour objet de réprimer Iincon<tance et l'arr.t ' c des clercs disposés â changer de résidence su saut rs intérêts personnels ou leur caprice; elle avait aussi pour but de soustraire les clercs à l'arnitraire des su-

périeurs ecclésiastiques qui pouvaient leur imposer des changements non justifiés. Enfin elle sauvegardait l'ordre public susceptible d'être troublé par des mutations trop fréquentes ou les passions populaires pouvaient intervenir.

7" Les auteurs discutent pour savoir quelle serait le meilleur procédé d'administration dans l'Église. ou d'admettre pour tous les bénéfices l'inamovibilité telle qu'elle est déterminée par les canons, ou d'établir l'amovibilité générale? S'il ne nous appartient pas de trancher une question si épineuse, il est de notre devoir de produire ici les raisons favorables ou contraires aux deux systèmes.

L'amovibilité sauvegarde mieux l'autorité épiscopale. — I. Lorsque les convenances, la nécessité du bien public semblent réclamer un changement de titulaire, le chef du diocèse peut.y pourvoir, sans recourir à des formalités multiples. — 2. Par ailleurs, le sujet amovible, connaissant lui-même sa situation, fera en sorte de ne pas démériter. Il sait bien qu'il a un recours contre les actes arbitraires des supérieurs immédiats; mais il n'ignore pas qu'il serait débouté de sa plainte s'il existe un motifde translation raisonnable. — 3. Enfin, si, nonobstant toute sa bonne volonté, un curé ne peut réussir à faire du bien dans une paroisse, l'administration ecclésiastique se trouve plus à l'aise pour le nommer à une autre cure.où son zèle sera mieux apprécié. Voilà les motifs pour lesquels l'amovibilité des curés remonte à une époque plus ancienne encore que le système de l'inamovibilité.

Toutefois, les partisans de l'inamovibilité ne manquent pas de faire valoir leurs raisons. — 1. L'Église a toujours manifesté sa préférence pour la stabilité des curés; sans cette garantie, ils sont exposés à l'arbitraire. Sans doute, il faut compter sur l'impartialité des chefs ecclésiastiques, sur les sentiments surnaturels qui doivent animer les supérieurs et les inférieurs; mais la législation doit prévoir tous les cas possibles et codifier les mesures appropriées aux diverses situations. L'inamovibilité est une excellente mesure préventive. — 2. La perspective d'un séjour stable dans une paroisse fait que le curé s'attache mieux à son troupeau, à ses œuvres locales, à tous les intérêts de ses paroissiens.' Les fidèles à leur tour usent de réciprocité à l'égard du curé, qu'ils savent destiné à vivre au milieu d'eux, à participer à leurs joies comme à leurs épreuves. — 3. Souvent, un curé doit, par sa franchise apostolique, encourir l'animadversion de certains de ses paroissiens. Ce seront des hommes influents, riches, peu portés à subir les remontrances. Un curé *inamovible* pourra résister à leurs attaques et se ménager leur retour à raison des années sur lesquelles il peut compter. Un desservant *amovible* est exposé à subir l'humiliation d'un changement, après avoir essuyé les invectives des ennemis que son zèle lui a suscités. Cet exemple suffira pour paralyser son action et celle de ses confrères.

Toutes ces considérations démontrent que les avantages el les inconvénients se balancent dans les deux systèmes. C'est la condition inhérente à toutes les institutions humaines. Aussi, l'Eglise, au lieu de recourir à l'un de ces procédés exclusivement, les adopte tous deux avec de sages tempéraments.

8» Il est absolument nécessaire de signaler au sujet de l'amovibilité *ad* nutum,dont nous venons de parler, une distinction importante. Les curés *amovibles* peuvent être révoqués soit par les *cures principaux,* soit par les *évêques.* Les curés principaux sont.comme nous l'avons fait remarquer, les chapitres, les monastères, les collégiales, etc., qui sont tenus à faire exercer les fonctions paroissiales par un vicaire-curé. Les curés peuvent aussi être transférés *ad nutum episcopi.* Ces deux situations varient au point de vue juridique.

1. Dans l'ancienne discipline, nombre de monastères déléguaient à un vicaire la cure des paroisses qui leur étaient unies. Les chapitres ou les corps religieux, qui procédaient ainsi, se réservaient les bénéfices principaux; en outre, ils s'attribuaient le droit de révoquer *ad nutum* ces vicaires. Le Saint-Siège et les conciles ne voyaient pas de bon œil cette façon de procéder. On commença d'abord par assigner un revenu convenable à ces vicaires délégués; puis, la législation générale finit par imposer la *perpétuité.* Par conséquent, les canons, que l'on cite comme contraires à l'amovibilité des vicaires-curés, concernent exclusivement cette catégorie d'ecclésiastiques.

2. Il en est autrement de la translation *ad nutum episcopi.* Sauf exceptions abusives que le droit réprouve, ni la discipline de l'Église, ni les décrets conciliaires, ne s'opposent à la nomination de curés amovibles *ad nutum episcopi.* Certains canonistes, partisans résolus de l'inamovibilité, prétendent bien que l'esprit de l'Église serait de voir appliquer en général l'inamovibilité; de faire l'exception de *l'amovibilité.* Mais, au fond, rien n'oblige les évéques à s'abstenir de créer des curés amovibles. C'est la doctrine commune.

9° Faisons remarquer,à ce sujet, qu'il y a trois sortes de translations. La translation in *melius,* qui est considérée comme gracieuse, pourvu que le sujet y consenle. Dans le cas contraire, elle ne saurait être prise pour une faveur. *Nemo dejiciendus sine culpa, ita nemo promovendus invitus.* Décret de Gratien, dist. LXXIV. Toutefois le desservant ainsi nommé peut être obligé à quitter son poste qui est *ad nutum.* La translation *in æquale beneficium* a lieu, lorsque la paroisse ofierte comprend à peu près les mêmes avantages moraux et matériels. Ces changements sont toujours valides, à raison de la nature du titre du desservant. Toutefois, on ne saurait, d'après les auteurs, les provoquer à la légère, et sans de sérieux motifs, lorsque le sujet y répugne, d'autant que le Saint-Siège commande de traiter les desservants avec *modération* et *charité.* La translation *in pejus* a lieu, lorsque le desservant est envoyé dans une paroisse notablement inférieure, au point de vue de la population, du climat et des autres agréments. De pareils changements sont considérés comme des disgraces. La nature du bénéfice manuel rend toujours la mesure du retrait valide. Maisen règle générale, et sauf induit, on ne peut obliger l'ecclésiastique ainsi atteint à accepter un poste notablement inférieur. En 1884, 1891 et 1893, la S. C. du Concile s'est prononcée dans ce sens.

10» Lors des négociations du concordat, l'intention du saint-siège fut de rétablir les paroisses, conformément au droit commun. Mais le pouvoir civil introduisit la distinction des *curés* proprement dits et des *succursalistes* ou *desservants :* les premiers établis dans les chefs-lieux de canton et *inamovibles ;* les seconds dans les autres paroisses et *amovibles.* Toutefois Rome n'a admis aucune différence entre ces titulaires ni au point de vue du bénéfice, ni au point de vue des droits curiaux. Devant le droit commun, il n'y a qu'une espèce de paroisse, nonobstant ces dénominations diverses.Le saint-siège s'est réservé le droit exclusif de slatuer sur la question de l'amovibilité des desservants. Par suite, la discipline actuelle doit être maintenue jusqu'à décision contraire de l'autor.'té pontificale. Les desservants, quoique amovibles *ad nutum,* réunissent toutes les conditions canoniques, pour être de véritables curés.

III. Institution ou collation des bénéfices. — Les bénéfices sont ou majeurs ou *mineurs. Les* premiers comprennent le souverain pontificat, l'épiscopat, les prélatures soit régulières, soit séculières. Ils s'obtiennent par voie d'élection, de postulation, de nomination, de présentation suivie de confirmation. Les bénéfices *mineurs,* comme les paroisses, sont ou de libre collation

ou soumis au droit de patronage. Nous n'avons à nous occuper que de ces derniers. Ils sont *de libre collation,* quand le collateur peut les conférer à un sujet apte par ailleurs, à son plein gré. Au contraire, un bénéfice n'est pas de libre collation, lorsque celui qui l'adjuge doit avoir égard à des conditions qui limitent sa liberté. Ainsi, quand il est question d'un bénéfice soumis au droit de patronage, l'évêque doit l'investiture à celui qui est présenté parle patron.

I" *Bénéfices de collation libre.* — Ils peuvent toujours et partout être conférés par le souverain pontife. Sa juridiction sur l'Église catholique est pleine, universelle, ordinaire, immédiate. On ramène à quatre les titres au moyen desquels le souverain pontife pourvoit à la collation des bénéfices ecclésiastiques dont il est l'administrateur souverain. Le droit de *concours,* de *dévolution,* de *prévention* et de *réserve.*

1. *Le droit de concours* consiste en ce que le pape confère une cure ou un bénéfice dont l'évêque pourrait également disposer. Le souverain pontife agit dans ces circonstances en vertu de son droit de collateur universel. Des règles particulières prévoyaient le cas de collation simultanée d'un bénéfice. Les papes n'ont pas recouru souvent à ces mesures, à raison d'inconvénients faciles à prévoir.

2. *Le droit de dévolution* consiste en ce que le pape confère un bénéfice que les collateurs inférieurs n'ont pas attribué en temps voulu, ou qu'ils ont indûment attribué. Il avait été introduit dans la législation ecclésiastique pour réprimer la négligence des collateurs inférieurs.

3. *Le droit de prévention* consistait en ce que le souverain pontife prévenait les collateurs ordinaires en nommant aux bénéfices avant eux. Ce pouvoir qui se légitime, en droit, par le principe de la juridiclion universelle et souveraine du pontife romain, avait, *en fait,* l'avantage de stimuler l'exactitude des collateurs inférieurs. Ils s'empressaient de remplir leur devoir et ne laissaient pas les paroisses en sou lfrance dans la crainte d'être *prévenus.* Surtout en France ce droit de prévention était très limité par les usages locaux et la jurisprudence reçue.

Le saint-siège use de ces pouvoirs soit en concédant des mandats *de providendo,* ou grâces *expectatives,* ou bien des titres de *coadjuteurs avec future succession.* Les décrétales font mention de ces mandats apostoliques. Selon les temps et les circonstances, ils étaient rédigés différemment, tantôt sous forme de simple demande adressée au collateur ordinaire, *Utteræ præceptoriæ;* puis, ce furent les *monitories,* lorsque les évêques négligeaient de prendre en considération la demande du pape en faveur d'un candidat. Enfin, lorsqu'il y avait obstination, le saint-siège fulminait les *exeeutoriæ.* Par cette dernière procédure le pape chargeait un tiers de nantir le sujet choisi du bénéfice qui lui était destiné. A ces divers actes succédèrent les mandats *de providendo,* s'appliquant aux paroisses vacantes, et les grâces *expectatives* qui étaient relatives aux bénéfices non encore vacants, ou dont la succession n'était pas ouverte. Le mandat de coadjuteur conférait le droit d'aider un titulaire ecclésiastique à remplir ses fonctions. Le Saint-Siège s'est réservé exclusivement le droit de nommer les coadjuteurs *cum futura successione. Nemini in quibuscumque beneficiis ecclesiasticis permittatur.* Concile de Trente, sess. xxv, can. 7.

4. *La réserve apostolique* a lieu lorsque le souverain pontife déclare, par reserit ou mandat, s'attribuer la collation de certains bénéfices, en interdisant toute autre nomination. Le souverain pontife peut aussi disposer d'un bénéfice par déclaration verbale, ou par simple exécution, en conférant de fait le bénéfice vacant. C'est ce qu'on désigne dans le langage du droit par *affectio,* le bénéfice a reçu son *affectation.* Si ce bénéfice venait à vaquer de nouveau, le collateur ordinaire rentrerait dans ses droits.

Les réserves sont *générales,* si elles embrassent toi s les bénéfices d'un royaume, toutes les églises cati - drales; *spéciales,* si elles ne visent que quelques paroisses ou bénéfices particuliers; *temporaires,* si elles sont faites pour un temps déterminé; *permanentes,* si le saint-siège déclare les réserver sans restriction : *definitives,* quand elles sont de tradition, comme celles des premières dignités; *discontinues,* quand elles dépendent soit du lieu soit du mois de la vacation. Elles sont *irritantes,* si elles contiennent une clause qui annule toute autre promotion. Elles sont ou *inclusives* faisant partie du droit commun, ou existent *extra Corpus juris.* Elles sont introduites par *bulle pontificale* et partant perpétuelles; ou par *les règles de la chancellerie* qui ont besoin d'être revalidées au début de chaque pontificat. D'après la neuvième de ces règles, les bénéfices vacants dans les mois de janvier, février, avril, mai, juillet, août, octobre et novembre, sont réservés au pape; les nominations des quatre autres mois appartiennent à l'évêque.

Enfin, il y a le privilège de *l'alternative* concédé, pour les pays d'obédience, aux évêques qui résident dans leur diocèse. Ils peuvent alterner les mois de nomination. Le pape aura le mois de janvier, l'évêque celui de février et ainsi de suite.

Les protestants, les jansénistes et les gallicans ont très vivement contesté la légitimité du principe même des réserves pontificales. C'est là une aberration qui ne résiste pas à un examen sérieux. Les réserves sont basées sur le titre d'administrateur suprême des biens ecclésiastiques, qu'on ne saurait refuser au pape. Les réserves aident le souverain pontife à venir au secours des clercs qui s'adressent à lui dans leur besoin ; ou même à récompenser les sujets ayant bien mérité de l'Église. Enfin elles mettent en grande lumière non seulement la hiérarchie sacrée, mais l'unité de la sainte Église. Les réserves apostoliques sont en vigueur encore dans plusieurs parties de la catholicité.

5. Il y a enfin la réserve des bénéfices et paroisses vacants *in curia romana.* Sous ce titre sont compris les bénéfices ou paroisses dont le titulaire meurt dans le lieu de la résidence du souverain pontife. Celte règle est fondée sur les deux célèbres décrétales. *In Decretal.* VI, lib. Ill, tit. tv, can. 2 et can. 34, *De præbendis.* Cette réserve a été limitée à plusieurs égards. Ainsi si la paroisse, vacante *in curia,* n'a pas été pourvue dans le mois, la réserve cesse. La réserve n'a pas d'effet, si le sujet, qui meurt dans ces conditions, n'avait pas encore accepté le bénéfice; si le bénéfice est un siège épiscopal, une abbaye, une dignité élective, un bénéfice manuel ou amovible *ad nutum.* Les cures, devenues ainsi disponibles pendant la vacance du saint-siège, ne sont pas susceptibles de la réserve.

6. Après le souverain pontife, le collateur ordinaire des cures est l'évêque diocésain. En France, d'après l'art. 10 du concordat, les évêques nommaient aux cures, après entente avec le gouvernement. Par suite, les réserves dont nous avons parlé n'existaient pas parmi nous.

Puis viennent, comme collateurs des bénéfices, les prélats inférieurs, ayant juridiction sur un territoire déterminé.

A raison de leur éminente dignité, les cardinaux obtiennent par induit la faculté de nommer aux divers ministères de leurs titres respectifs.

Pour conférer les bénéfices, le vicaire général dofi recevoir mandat spécial.

2° *Bénéfices soumis au droit de patronage.* — 1. A raison des conditions variées dans lesquelles peut se fonder et s'exercer le droit de patronage, les canonistes modernes l'ont ainsi défini : le droit de patro-

nage est *un droit spécial impliquant des droits et des devoirs pour le fondateur ou le bienfaiteur insigne d'un bénéfice ecclésiastique.* Il résulte de celte définition que la faculté de présentation à la cure fondée peut constituer non le droit unique, mais l'un des droits du patron. Il peut même arriver que le droit de présenter à la prébende ne fasse point partie des conditions de la fondation.

Le droit de présentation, que l'Église accorde aux patrons, est un acte de reconnaissance pour la protection et les faveurs reçues. A un certain point de vue, elle parait restreindre les droits de l'autorité ecclésiastique; mais, d'autre part, elle contribue à assurer le service du Seigneur et la splendeur du culte, à raison de la générosité des lidèles qui la garantissent.

H en est de iné me des privilèges concédés aux *fondateurs.* Sans doute, les laïcs ne peuvent être admis à l'exercice des droits purement *spirituels,* des fonctions ecclésiastiques qui relèvent du sacrement de l'ordre; mais ils peuvent participer à certains honneurs, à certains actes ayant un rapport médiat avec ces fonctions; et voilà ce que l'Église leur concède en retour de leurs bienfaits.

2. Le droit de patronage *actif* est celui que nous venons de définir. Il est *passif,* lorsqu'il constitue le droit de telle personne d'etre présentée à une prébende, à l'exclusion de tous autres. Le patronage est *personnel,* quand, à raison d'un titre connu, il est attaché à tel individu, à telle famille. Il est *réel,* lorsqu'il est annexé à une propriété, à un bien-fonds; de telle sorle qu'il passe, avec la propriété, à tous les possesseurs ou acquéreurs légitimes de cette propriété. Il est *ecclésiastique,* lorsqu'il a été fondé avec les revenus des biens ecclésiastiques; *laïque,* si la dotation a été faite avec dos biens de l'ordre civil et même avec les biens patrimoniaux des clercs; *mixte,* lorsqu'il participe de ces deux sortes de dotations.

3. Le droit canonique impose des obligations différentes aux patrons ecclésiastiques et laïques. Le patron ecclésiastique est tenu, dans les six mois de la vacance, à présenter pour la prébende le *sujet le plus digne,* ayant passé au concours; et si l'institution est réservée à un supérieur autre que l'évêque, ce dernier désigne le plus digne. Le patron laïque doit présenter son candidat dans les quatre mois de la vacance. Il n'est pas tenu à proposer le plus digne; il suflit que le sujet ait été déclaré apte dans un examen privé.

4. Dans les paroisses ou le droit de patronage; existe, nul ne peut en être nommé recteur, sans la présentation du patron. C'est là une formalité nécessaire, qui donne au candidat le droit *ad beneficium. L'institution,* faite par qui de droit, complète ce premier acte, en conférant le *jus in beneficio.* L'institution est la concession d'un bénéfice vacant, faite à un clerc par le supérieur légitime, sur présentation du patron. C'est l'institution qui fait le curé.

De droit commun, c'est l'évêque qui institue les sujets présentés par le patron aux cures du diocèse. Pendant la vacance du siège épiscopal, le chapitre et, après son élection, le vicaire capitulaire institue les sujets présentés. En vertu de leur mandat, les vicaires généraux peuvent aussi conférer l'institution aux patronnés.

3° Les conditions requises pour qu'un clerc soit promu à une cure sont nombreuses, et d'après le droit général el d'après les lois particulières des diocèses. Voir t. i, col. 1111-1112. Voici les principales :

1. *Age requis.* — Il faut que le sujet ait vingt-quatre ans révolus. *Nullus regimen ecclesiæ parochialis suscipiat, nisi vigesimum quintum ætalis annum attigerit. In Decretal.* VI. 1.1, tit. vi. can. 14. Le concile de Trente a confirmé cette disposition qui doit s'appliquer à tous ceux qui possèdent juridiction spirituelle. Le saint-siège s'est réservé le droit de dispense sur ce point.

2. *Ordre requis.* — Autrefois, le sous-diaconat était requis pour qu'un ecclésiastique fût promu à une prébende curiale. Mais il est certain qu'aujourd'hui une seule condition est requise pour occuper une cure. Le clerc, devenu titulaire d'une paroisse, doit se faire ordonner prêtre, dans l'année de sa prise de possession, *infra annum a die adeptæ pacificæ possessionis computandum.*

3. La science d'un curé doit être supérieure à celle des simples prêtres. Il n'est sans doute pas requis qu'il possède des grades académiques; néanmoins, il doit être familiarisé avec la distinction des péchés, la prédication de l'Evangile, l'administration des sacrements, et tout ce qui concerne le sacerdoce. Voir Compétente (Science), col. 614.

4. Les qualités *morales* sont également indispensables dans un curé. L'absence de crime, d'infamie, d'irrégularité, ne constituent que les qualités négatives; il faut, en outre, que brillent en sa personne une foi communicative, une parfaite régularité de vie, l'esprit de prière et d'oraison, un désintéressement exemplaire et le zèle pour le salut des âmes qui lui sont confiées.

4° Indépendamment de l'institution des curés selon les règles du droit de patronage et de la collation libre. l'Église a aussi décrété la nomination aux cures par le *concours.* Les anciens capitulaires nous apprennent que, dans les siècles antérieurs au concile de Trente, la nomination des curés était remise tantôt â l'élection du peuple, tantôt à celle du patron, tantôt à la seule autorité épiscopale.

Afin de remédier aux abus inhérents à cette variété de procédés, le concile de Trente décréta la nomination aux cures par le *concours,* réservant aux évêques le droit de collation. Le saint concile régla ce point dans la session xxiv, can. 18, *De reform.* L'application du décret conciliaire ayant rencçntré des difficultés, saint Pie V publia, le 15 avril 1567, la bulle *In conferendis,* pour les aplanir. Afin de déterminer les formes du *concours* qui variaient suivant les régions, la S. C. du Concile édicta un nouveau décret, qui fut sanctionné par Clément XI, le 10 mai 1721. Enfin Benoit XIV régla dans les moindres détails et d'une façon définitive la forme du *concours,* dans sa constitution *Cum illud.*

L'Église a été inspirée par les motifs les plus légitimes en instituant le concours. Elle mettait fin au régime du favoritisme et du népotisme qui envahissait l'administration ecclésiastique, au grand dommage de sa dignité et de la justice distributive. En outre, l'établissement du concours stimulait l'ardeur des clercs pour l'acquisition des sciences et des vertus sacerdotales. En effet, le concours a pour résultat direct de couper court aux intrigues et de favoriser les sujets les plus dignes, tant au point de vue de la science que des vertus. Ces deux conditions sont inséparables d'après l'esprit de l'Église, la lettre des constitutions pontificales et la jurisprudence constante.

Le concours ne s'applique pas et ne peut s'appliquer à toutes les paroisses sans exception. La raison en est facile à saisir. Sont exemptes du concours ; 1. les cures de cathédrales unies au chapitre. Le curé, d'après le droit, est le vicaire perpétuel du chapitre qui possède la cure *habituelle.* Or jamais le concours n'a été requis pour cette nomination capitulaire. — 2. Sont aussi exempts de cette obligation, les vicaires perpétuels des églises unies à des collégiales. — 3. Les églises paroissiales, dont l'importance est si minime, qu'elles risqueraient de ne susciter aucun candidat. — 4. Celles où les rivalités des populations, les querelles, les factions, l'absence de candidats rendraient le concours moralement impossible. — 5 Les cures qui ne sont pas *inamovibles;* par conséquent les paroisses

appelées en France *succursales.* — 6. Les paroisses de patronal laïque, ou de patronat *mixte.* Un examen privé remplace le concours pour les sujets présentés· — 7. Les curés qui permutent régulièrement leurs bénéfices.

En dehors de ces exceptions, restent soumises à la loi du concours les cures inamovibles, les cures réservées même au souverain pontife. La procédure de ces nominations est organisée d'après des règles particulières. Dans le cas de patronat ecclésiastique, le choix du candidal le plus digne appartient, non à l'évéque, mais au patron lui-méme. Les cures de patronat laïque n'étant pas soumises au concours, c'est le patron qui présente à l'évêque celui que les examinateurs ont jugé le plus digne.

Le concours ne saurait avoir lieu sans juges. Aussi, le droit ecclésiastique a-t-il minutieusement réglé la question concernant leur nomination et leur façon de procéder. Les juges ou examinateurs synodaux sont proposés chaque année dans le synode, par l'évéque ou le vicaire général. Les membres du synode sont appelés à approuver ou â rejeter, par un vote, le choix de l'administration épiscopale. Ces juges doivent être au nombre de six, sous peine de nullité des actes. On peut en nommer plus de six. mais non plus de vingt. La présence de trois examinateurs suffit â chaque séance d'examen. En règle générale, la présentation des juges ou examinateurs synodaux doit être faite par l'indication du nom et prénom des candidats; toutefois, il ne semble pas que des candidats nettement désignés par leurs titres ou leurs fonctions de vicaire général, d'archiprétres, etc., puissent être récusés comme irrégulièrement élus. Il est également loisible à l'évêque de les choisir en dehors des gradués ès-sciences théologiques. Les suffrages concernant l'examen doivent être réglés sur place, avant la séparation des juges. L'évêque ne peut intervenir dans cette formalité que dans le cas d'égalité des voix pour et contre.

La loi du concours pour la promotion aux cures règne, avec des variantes plus ou moins considérables, dans presque tous les diocèses où la hiérarchie ecclésiastique est organisée. Elle fonctionne en Italie, en Espagne, en Portugal, en Autriche, en Bavière, en Allemagne, en Amérique. Elle n'a pas été maintenue en France. On ne pouvait certainement pas dire que le concordat l'avait abrogée ; son art. 10 rendait sa pratique plus difficile, mais non impossible. Les auteurs discutent vivement sur la convenance, l'utilité, la nécessité de son rétablissement parmi nous.

IV. Retrait du bénéfice paroissial. — Un curé peut renoncer à sa paroisse, ou spontanément, ou par suppression des supérieurs. De là, deux procédures diverses:

1« On quitte un poste *spontanément,* ou par *renonciation,* ou par *échange de paroisse,* ou par *translation.*

1. *Renonciation.* — Sous cette désignation se groupent généralement tous les termes qui indiquent l'abandon spontané du titre, bien qu'au fond il y ait des nuances dans leur signification. Ainsi la *démission,* c'est la renonciation sans condition ; la *résignation,* c'est l'abandon en faveur d'un autre sujet; la *renonciation* a lieu, lorsque le clerc, ayant reçu les lettres apostoliques, abandonne son bénéfice avant même la prise de possession; la *cession se* réalise quand un coadjuteur renonce à son droit de coadjutorerie. Toute renonciation faite par un novice, sans autorisation du supérieur et dans les deux mois qui précèdent la profession, est nulle. Il en est de même pour le renoncement au bénéfice qui constitue le *titre d'ordination.* Un bénéfice *litigieux* ne peut être résigné en faveur d'un tiers, pas plus que tout autre bénéfice soumis à l'élection, à la réserve, au patronat.

Une cause raisonnable est requise pour justifier une démission. Le droit en indique six principales : l'infirmité corporelle, l'ignorance notoire, des fautes publiques, l'irrégularité perpétuelle, la haine de la population, un scandale qu'on ne peut réparer que par la disparition du titulaire. Les auteurs font remarquer que toute démission doit être prouvée; elle ne se présume pas.

La renonciation doit être agréée par le supérieur. Le concile de Trente défend de quitter un poste, *inconsulto episcopo.* La renonciation esl *explicite,* quand elle est donnée d'une façon formelle ; *implicite,* quand elle résulte d'un fait, par exemple, lorsque le titulaire s'éloigne définitivement de son poste ; *conditionnelle,* quand elle est subordonnée à certaines clauses; par exemple, lorsqu'on renonce à une paroisse, à condition que tel sujet recevra l'investiture; ou qu'une pension esl réservée au démissionnaire; ou qu'un droit Je retour au bénéfice lui est garanti ; toutes choses interdites par le droit.

2. *Échange de paroisse. — L'échange,* dans sa signification canonique, est la renonciation réciproque de deux bénéficiers, en faveur l'un de l'autre. Ces échanges qui peuvent se régulariser par l'agrément de l'autorité ecclésiastique, ne sont pas admis pour les paroisses unies, ou réservées, ou patronnées ou éligibles. Il faut en outre qu'une raison sérieuse justifie l'échange. L'intérêt de l'Eglise, et non les convenances personnelles, doit être le mobile de cet acte, sous peine de nullité.

3. *Translation d'une paroisse à une autre.* — Elle doit être faite par l'autorité légitime; motivée par l'avantage de l'Eglise. Régulièrement, elle doit se faire d'un bénéfice moindre à un bénéfice supérieur, *de ecclesia minori ad majorem.*

Le consentement du titulaire est demandé. Les auteurs examinent la question suivante : Un curé peut-il être *malgré lui* transféré d'une paroisse à une autre? Les canonistes se partagent en deux partis opposés. Les uns adoptent l'affirmative quand il est question de paroisses conférées *ad nutum.* En effet, disent-ils, le caractère essentiel de ces bénéfices est de pouvoir être retirés à la volonté du supérieur. Par conséquent, lorsque surtout une compensation supérieure est offerte, on ne saurait accuser le supérieur d'agir par haine, en discréditant le curé ou en lui infligeant un grave dommage. Puis, l'évêque est juge du bien général du diocèse et il doit agir en conséquence dans les limites de son droit. — Les autres raisonnent en sens contraire. Us s'appuient sur le texte du droit, *beneficium non confertur invito.* Par ailleurs, les avantages que présentent les diverses paroisses sont relatifs. Les diocèses peuvent se voir privés des services d'excellents prêtres, qui préféreront dans certains cas se retirer, plutôt que d'accepter à contre cœur des postes plus avantageux. Aussi, le droit ecclésiastique pose le principe suivant ; *Sicut nemo de/iciendus sine culpa, ita nemo promovendus invitus.* Dist. LXXIV, can. 1.

2° *Suppression du bénéfice paroissial par acte de l'autorité.* — Elle a lieu lorsque l'évêque prononce contre un curé un jugement de suspense, *de déposition,* de *dégradation,* et de *privation.*

1. *Suspense.* — La suspense *perpétuelle,* comme la privation du bénéfice, dépouille de tout avantage temporel le clerc qui en est l'objet. L'évêque peut frapper de suspense tout clerc coupable d'une faute grave; elle devrait même être très grave, pour une suspense totale, qui priverait un titulaire de son bénéfice. Pareille sentence ne peut jamais être portée extrajudiciairement ou *ex informata conscientia.* Le concile de Trente, en créant celte dernière procédure, a indiqué les cas dans lesquels l'évêque peut y avoir recours ; la suppression du bénéfice n'y est pas comprise.

2. *Déposition.* — La déposition, appelée aussi parfois dégradation verbale, est une peine canonique qui

prive pour toujours un clerc, non du caractère sacerdotal qui est indélébile, mais de l'exercice de l'ordre, et, par suite, de tout bénéfice. Les auteurs signalent la différence qui existe entre la *privation,* la *suspense* et la *déposition.* La déposition rend le clerc inhabile à l'acquisition de tout bénéfice; la privation ne s'oppose pas à l'obtention des autres bénéfices. La suspense, par son essence, n'est pas *perpétuelle ;* elle est médicinale. Elle ne prive qu'indirecternent des fruits du bénéfice; la déposition est perpétuelle de sa nature et dépouille des privilèges de la cléricature. Elle ne doit être appliquée que pour des délits très graves et prévus par le droit, tels que l'homicide volontaire, le parjure, l'adultère, le concubinage, l'inceste, etc.

3. *Dégradation.* — Cette peine canonique prive le coupable, par un jugement définitif, non seulement de tout ordre, bénéfice et exercice d'ordre, mais encore de tout privilège clérical, de tout insigne, et le livre au bras séculier. Ce sont là les conséquences de la dégradation dite *re'elle;* la dégradation *verbale* dépouille de l'office et du bénéfice, mais ne prive pas le coupable des privilèges de l'ordre. Les crimes, pour lesquels on applique cette redoutable sanction, sont prévus par le droit ecclésiastique; ce sont l'hérésie, l'apostasie, la falsification des lettres apostoliques, les menées criminelles et la conspiration contre son évêque, l'assassinat, l'incorrigibilité du clerc, le crime contre nature, la célébration de la messe ou l'audition des confessions par un clerc non promu au sacerdoce, l'avortement, la sollicitation *ad turpia in sacramentali confessione,* le vol sacrilège de la sainte eucharistie.

4. *Privation.* — La privation est une sentence canonique privant un clerc de son bénéfice. Cette peine peut être infligée *ipso /ure;* ou bien par un jugement provoqué par les circonstances et porté selon les règles de droit. On ne peut inlliger à un curé la peine de la privation du bénéfice si ce n'est pour un motif grave, notoire, et à la suite d'un jugement régulier. Caus. XVI, q. vu, can. 38, *Inventum.* Les fautes qui peuvent entrainer pour un curé la privation du bénéfice sont de deux sortes : les *omissions* et les *délits.*

a) Omissions. — Dans ce cas se trouve : *a.* le clerc qui, nommé à un bénéfice avec une obligation de se faire ordonner prêtre *infra annum,* néglige de le faire par sa faute; *b.* le titulaire d'un bénéfice qui ne porte pas régulièrement l'habit ecclésiastique, sans motif sérieux ; c. le curé qui manque gravement à la loi de la résidence.

b) Délits. — Sont coupables de ce chef : *a.* le bénéficier nommé par le pape, qui prend possession de son titre, avant l'expédition des lettres apostoliques; *b.* le clerc qui a recours à la violence pour prendre possession de son bénéfice ; c. le clerc qui falsifie les lettres apostoliques; *d.* le clerc, irrégulièrement promu aux ordres *(per saltum, absque titulo),* qui exerce le ministère; *e.* le clerc aliénant sans permission les biens de son titre : il reste privé du bénéfice *ipso jure; f.* le clerc coupable de simonie réelle, confidentielle et mixte; *g.* le clerc homicide est privé, *ipso jure,* de son bénéfice; celui qui se rend coupable de coups et blessures, *per sententiam judicii; h.* le clerc qui s'endurcit une année durant dans l'excommunication, peut être frappé de privation de bénéfice, comme suspect d'hérésie; il devient incapable d'obtenir d'autre bénéfice, comme aussi dans le cas d'irrégularité, *i.* Dans le cas de concubinage, le concile de Trente indique la procédure à suivre, avant d'en venir à la privation du bénéfice.

V. Droits et prérogatives des curés. — 1» En principe général, les pouvoirs curiaux découlent de *l'ordre sacerdotal* qui se définit : *facultas peragendi ex officia ritus sacros, vel in illis peragendis ministrandi.* De là résulte pour eux le pouvoir*radical* d'administrer tous les sacrements, sauf l'ordre et la confirmation réservés aux évêques, qui possèdent la plénitude du sacerdoce.

Régulièrement le pouvoir de *juridiction* repose sur la même base. Il est défini ainsi : *potestas publica docendi et regendi subditos in ordine ad cultum Dei et animarum salutem.* Il s'exerce au *for extérieur* ou *intérieur. Le* premier pour le bien général de l'Église, le second, pour l'utilité particulière des fidèles. Ce dernier est celui qui constitue le pouvoir *ordinaire* des curés, *ratione officii.*

2° Il faut distinguer, comme conséquence de ces principes, les *droits curiaux* el les *fonctions curiales.*

1. Sous le nom de *droit curial,* on comprend l'ensemble de certaines prérogatives réservées au curé, pour son utilité personnelle.

Ainsi il a le droit exclusif de conférer le baptême solennel. Nul, sans la permission du curé, ne peut régulièrement l'administrer à ses paroissiens. Hors le cas de nécessité, lui seul peut porter le viatique et administrer l'extrême-onction aux paroissiens malades.

Il a le droit de faire la publication des bans et d'assister au mariage de ses paroissiens, à l'exclusion de tout autre prêtre. Il peut confesser el absoudre ses paroissiens, même en dehors de sa paroisse, serait-ce en temps pascal. C'est à lui que revient le droit de distribuer la communion pascale à ses ouailles, ainsi que celui de recevoir pour la première fois les enfants à la sainte table. Régulièrement, il a le droit d'inhumer ses paroissiens ainsi que toute autre personne décédée sur le territoire de sa paroisse, *servatis servandis.* H a droit à ce que les paroissiens pourvoient à son entretien convenable. Les ollrandes faites à l'occasion des cérémonies lui appartiennent, en principe.

Conformément au droit général el aux statuts diocésains, il peut administrer le temporel de la paroisse. D'après le droit commun, il possède la prérogative de prendre place au synode, de choisir et de révoquer, avec l'approbation de l'évêque, ses vicaires. En France, le saint-siège a réservé le dernier droit aux évêques seuls, à raison des circonstances.

Comme complément, disons que les curés possèdent quelques droits honorifiques : celui de présider à tous les offices de la paroisse, d'avoir la préséance sur leurs confrères selon la dignité et l'ancienneté de leur église, de porter l'étole comme signe distinctif, si *l'usage* ou *un induit du saint-siège les y autorise.* En France jusqu'à la loi de séparation, le curé siégeait immédiatement après le président, dans la réunion des marguilliers; .il pouvait donner chez, lui l'enseignement, à trois ou quatre enfants se destinant à l'état ecclésiastique; il jouissait de la franchise postale pour correspondre avec les autorités religieuses, civiles et académiques.

2. *Fonctions paroissiales.* — Sous cette désignation se rangent certains privilèges attribués aux curés par la législation ecclésiastique, à raison de leur connexion avec les droits curiaux el les obligations de la charge pastorale. Sont considérés comme tels la bénédiction des fonts, celle des maisons le samedi saint, celle des cierges, des cendres, des rameaux, des semences, du fer; l'aspersion de l'eau bénite, les relevailles conformément à l'usage, la célébration de la messe le jeudi-saint, etc. A raison des conflits sans nombre suscités entre les curés et les confréries au sujet de ces droits, de ces fonctions et des prérogatives diverses, la S. C. des Rites publia, le 10 décembre 1703, un décret général auquel nous renvoyons les lecteurs. Le saint-siège y règle trente-trois questions litigieuses.

VI. Devoirs et obligations du curé. — 1° La première obligation des curés est de faire la profession de foi, dans un délai de deux mois, à partir du jour de la prise de possession. Concile de Trente, sess. xxiv, can. 12. Le Saint-Siège a déclaré (15 décembre 1866) que cette profession de foi s'impose aussi aux succursalistes.

Elle doit être faite devant l'évêque, ou â son defaut devant le vicaire général. De droit commun, l'évêque peut déléguer un autre prêtre pour l'installation du titulaire, *niais non pour recevoir la profession de foi.* Ce n'est pas par délégué, c'est personnellement que le titulaire doit s'acquitter de celte obligation, à chaque changement de paroisse. C'est la profession de foi promulguée par Pie IV et complétée par Pie IX, qui doit servir de texte officiel. La sanction édictée contre ceux qui ne rempliraient pas ce devoir dans les conditions précitées, est la perte des fruits du bénéfice, avec obligation de les restituer, même avant tout jugement, si on les avait perçus. Dans ces derniers temps, des induits du saint-siège ont autorisé les évêques à déléguer des ecclésiastiques pour recevoir même la profession de foi.

2» Le second devoir, qui résulte de la charge pastorale. est la *résidence,* c'est-à-dire l'habitation permanente du curé dans son église ou son bénéfice, pour y exercer ses fonctions. C'est donc la résidence locale et active que les lois canoniques requièrent. La présence d'un ou de plusieurs vicaires n'exonère pas le curé de ce devoir. Il ne peut s'absenter huit jours sans autorisation de l'évêque. Les statuts diocésains peuvent encore restreindre ces limites, même lorsque le curé a trouvé un remplaçant.

Cependant, le droit accorde *deux mois* de congé à chaque curé, pourvu qu'il se fasse remplacer par un autre ecclésiastique et que l'évêque soit prévenu. Puis, il y a des motifs raisonnables d'absence reconnus par l'enseignement commun et rangés sous quatre titres. — 1. *Christiana charitas,* si l'on s'absente pour évangéliser une paroisse que l'hérésie menace, ou pour réconcilier des ennemis dont les querelles seraient fatales au bien de l'Église. — 2. *l'rgens necessitas,* si on redoute la mort ou quelque grave dommage pour sa personne ou ses biens; car, si le mal à redouter provenait d'une calamité publique, d'une persécution générale, le curé, dont le ministère est indispensable, ne pourrait s'éloigner. — 3. *Debita obedienlia,* lorsque l'évêque ou le pape confie à un clerc, tenu à la résidence, une mission qui intéresse le bien de l'Église ou de l'État; par exemple, les démarches requises pour les causes de béatification ou de canonisation. — 4. *Evidens Ecclesiæ vel reipublicæ utilitas.* Ce cas se présente quand un ecclésiastique est appelé en dehors de sa paroisse, pour se rendre au synode, à un concile, ou pour remplir parmi les pouvoirs publics une fonction utile au bien de l'Eglise. Par exemple, lorsqu'un curé fait une absence pour soutenir un procès qui intéresse son église, lorsqu'un prince de l'Église va occuper un siège de sénateur, qui lui est assigné à raison çie sa dignité ecclésiastique.

Il y a encore des raisons insuffisantes pour justifier une absence de longue durée, mais suffisantes pour obtenir des congés extraordinaires. Ainsi, l'évêque peut autoriser un curé malade, qui ne peut se procurer dans sa paroisse les soins nécessaires, à séjourner ailleurs, en installant chez lui un suppléant. La vieillesse et les infirmités qui l'accompagnent ne sont pas admises comme causes suffisantes d'absence. S. C. du Concile, 6 avril 1647. L'àpreté du climat et l'insalubrité de l'air ne suffisent pas à justifier la violation de la loi de résidence. Le saint-siège s'est plusieurs fois prononcé à ce sujet. Il en est de même du motif tiré du petit nombre des paroissiens. Dans le casd'épidémie, le curé est tenu de donner ses soins aux malades. Toutefois si les paroissiens indemnes redoutaient pour ce motif de s'adresser à lui, par crainte de contagion, il pourrait faire administrer par d'autres ecclésiastiques les personnes contaminées.

3» *La prédication.* — C'est là une obligation grave et personnelle dans la mesure du possible. Les curés ne sauraient la négliger pendant trois mois, sans encourir les peines édictées par le concile de Trente, à savoir, les censures et les frais d'un suppléant. Sess. xxm, c. i, *Dereform.* D'après les Pères et les conciles, les pr <licateurs doivent s'adapter au milieu où ils se trouvent, éviter les questions subtiles, vaines, les histoires fabuleuses, les faux miracles, les citations profanes, toute doctrine suspecte et les expressions triviales. Il n est point nécessaire qu'ils prononcent des discours acad - miques; il suffit qu'ils s'énoncent en termes simpl< s · : dignes, *pro sua audientium capacitate,* dit le concile de Trente. L'objet principal de ces instructions doit être l'exposition des vérités du salut, les fins dernières, les vertus chrétiennes, les sacrements et les devoirs des divers états.

L'enseignement du catéchisme, distinct de la prédication, doit être le sujet d'une préoccupation spéciale pour le curé. Les souverains pontifes ont fréquemment appelé l'attention des évêques sur ce point capital ; il n'y a pas de statuts synodaux qui n'aient formulé des réglements précis à ce sujet.

A cet ordre d'idées, se rattache aujourd'hui la fondation des écoles libres où l'enseignement religieux, banni des établissements officiels, doit être maintenu avec le plus grand soin. C'est une œuvre capitale qui s'impose à la sollicitude pastorale.

4° *La célébration de la messe, le binage.* — 1. Le curé esl obligé, non seulement de célébrer le saint sacrifice de la messe, mais encore de prier pour son peuple. *Sacerdotibus orandi et sacrificandi juge officium,* dit Innocent Ier. Ainsi, les dimanches et les jours de fête de précepte, le curé doit célébrer la messe dans sa paroisse ; de même, lorsque les fidèles réclament la messe pour une sépulture, pour un mariage. Pareille obligation s'impose au curé quand un paroissien malade doit recevoir le viatique et que les espèces consacrées sont épuisées: lorsqu'il s'agit de les renouveler, ou bien de les consommer après la bénédiction du saint sacrement. En dehors de ces cas. les théologiens ne peuvent que conseiller la célébration de la messe quotidienne.

2. Messe *pro populo.* — L'obligation d'appliquer la messe *pro populo* est déterminée en ces termes par le concile de Trente : *Cum præcepla divino mandatum sil omnibus quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre.* Sess. xxin, can. I. Sans doute ce principe s'applique directement aux seuls évêques qui possèdent dans toute son étendue la charge pastorale; mais comme semblable responsabilité esl aussi attribuée aux curés, le droit ecclésiastique impose à ces derniers cette obligation. Le devoir de l'application de la messe *pro populo* résulte donc de la charge pastorale; elle existe indépendamment du bénéfice. C'est encore un devoir *de justice;* tellement qu'on perdrait, en négligeant de l'accomplir, le droit de percevoir une partie proportionnelle des fruits du bénéfice. La législation ecclésiastique enseigna qu'aucune prescription ne peut prévaloir contre l'obligation de la messe *pro populo* aux jours fixés par le saint-siège.

Cette obligation est *personnelle ;* et s'il arrivait que le curé ne put célébrer la messe ce jour-là, il devrait la faire appliquer à ses frais, par un autre ecclésiatique, dans son église. Un curé qui serait en même temps chanoine, le jour où la messe conventuelle coïnciderait avec la messe *pro populo,* devrait appliquer celle-ci et faire acquitter l'autre par quelque ecclésiastique. Benoit XIV, *Cum semper oblatos,* § 17. Un curé qui régit deux paroisses, doit faire aussi double application. Dans le cas de maladie, d'assistance à la retraite pastorale, d'irrégularité encourue, le curé doit se faire remplacer par un tiers. Ainsi, ni une absence prolongée, ni une coutume immémoriale ne l'exonère de cette obligation.

3. *Binage.* — La discipline, concernant la pluralité des messes célébrées en un même jour par un ecclésiastique, a varié dans le cours des siècles. Voir Binage, t. n, col. 892.

Aujourd'hui, la *nécessité seule* constitue la raison suffisante du binage. Ainsi, avec autorisation de l'évêque, un curé, chargé de deux paroisses dont les habitants sont trop éloignés pour se rendre à une messe unique, peut célébrer une seconde messe les jours d'obligation. Il en est de même, quand une paroisse comprend plusieurs villages éloignés les uns des autres. Lorsque l'église paroissiale est trop exigue pour contenir à la fois toute la population, lorsqu'il n'y a pas de prêtre pour une seconde messe.

5» *Administration des sacrements.* — Sous peine de faute grave et en justice, le curé est tenu de conférer les sacrements à ses paroissiens qui le demandent avec des raisons légitimes. Il y a des cas ou le curé est obligé d'administrer certains sacrements nécessaires au salut, même au péril de sa vie. Le devoir qu'il a d'administrer par lui-méme, ou par délégué, le sacrement du baptême, est incontesté. C'est là aussi un droit qui lui appartient en temps ordinaire. Il a obligation de tenir un registre des baptêmes. Le rituel fait aux curés une loi de la tenue de ce registre.

Il doit conférer à ses paroissiens le sacrement de l'eucharistie, chaque fois que leur demande est raisonnable. C'est un des sacrements qu'il est tenu d'administrer en temps d'épidémie, même avec les plus graves inconvénients. D'après le rituel, il a le *droit exclusif* et le *devoir* personnel, sauf empêchement, de distribuer la *communion pascale.* Pour la *communion des infirmes,* il lui appartient de la porter aux malades; tellement que, sans sa permission, nul ne saurait s'arroger ce droit, au moins d une manière solennelle. En dehors de cas urgent, personne ne peut donner le viatique sans autorisation du curé. Les réguliers, qui auraient pareille présomption, encourraient l'excommunication.

Le curé doit recevoir ses paroissiens au tribunal de la pénitence, chaque fois qu'ils le demandent. Cette obligation est ordinairement grave; elle oblige même au risque de la vie, dans un temps de peste, s'il n'y a pas un remplaçant. Il ne pécherait pas en refusant d'écouter un pénitent, pour lequel il ne trouverait pas qu'il y ait utilité à la confession fréquente; de même si le pénitent se présente à des heures indues, telles que les heures de repos et de repas. En général, le curé qui refuserait d'entendre un pénitent une fois ou deux seulement, ne commettrait qu'une faute vénielle.

Sous peine grave et *ex justitia,* le curé est tenu de conférer à ses paroissiens le sacrement de l'extrême-onction, même au péril de sa vie. Les autres ecclésiastiques ne peuvent licitement l'administrer qu'avec son agrément. A cette fonction pastorale est annexé le devoir de visiter fréquemment les malades et de les assister, si cela est possible, surtout à l'heure de la mort.

Le concile de Trente requiert la présence du curé pour la validité du mariage de ses paroissiens. Il peut déléguer ses pouvoirs, pour motif raisonnable. Dans les mêmes conditions, il est tenu de procéder à l'examen des futurs époux, à la recherche des empêchements, à la demande des dispenses, aux diverses publications des bans, à l'expédition des lettres d'état libre, à la bénédiction nuptiale, à la célébration de la messe du mariage : *Parochus missam pro sponso et sponsa... celebret,* Rituel, sauf à se faire remplacer pour motif légitime. Enfin, il lui est prescrit d'inscrire, dans un registre particulier, les mariages célébrés dans son église. *Parochus manu sua describat in libro matrimoniorum nomina conjugam et testium... licet alius sacerdos vel a se, vel ab ordinario delegatus matrimonium celebraverit.*

(j° Comme conséquence de sa charge pastorale, le curé doit encore procurer à ses ouailles les occasions et tes facilités pour bénéficier des sacramentaux, institués par l'Église pour la sanctification des âmes. Sur lui repose le soin de donner l'éclat convenable à la solennité du culte, au besoin en faisant appel à la générosité des âmes chrétiennes. Dans tous les cas, il doit annoncer les fêtes, les solennités de la semaine, indiquer les jeûnes, les indulgences, les retraites, les réunions pieuses instituées pour développer la piété des fidèles, exhortant les populations à déférer aux invitations de la sainte Église. Le concile de Trente, et à sa suite plusieurs conciles provinciaux, prescrivent aux curés de signaler aussi les ordinations des aspirants qui appartiennent à la paroisse. Le curé doit faire la visite de ses paroissiens, afin de s'informer de leurs besoins spirituels et temporels. L'accomplissement de ce devoir peut avoir les plus heureuses conséquences pour le bien des âmes; son oubli entraine toujours des suites fâcheuses. C'est par là que le curé connaît les malades, les infirmes, les délaissés qui ont spécialement besoin de ses consolations et de son ministère. *Præcepto divino mandatum est omnibus quibus animarum cura commissa est... pauperum aliorumque miserabilium personarum curam paternam gerere.* Concile de Trente, sess. xxxm, can. I. C'est ainsi qu'il pourra aussi rédiger avec soin son livre *De statu animarum,* que les lois de l'Église réclament de sa sollicitude. Rituel, tit. exil, § 4.

Au curé s'impose, aujourd'hui plus que jamais, la lâche de fonder et de développer dans sa paroisse les œuvres chrétiennes. Les encycliques des souverains pontifes, les recommandations des évêques ne cessent de leur rappeler l'indispensable nécessité de l'établissement des écoles, des cercles catholiques, des institutions de bienfaisance, des caisses rurales, des bibliothèques catholiques, des patronages, afin de récréer honnêtement et d'instruire la jeunesse, et de lui inculquer les principes chrétiens. Aussi doit-on encourager et populariser la bonne presse, lutter contre la dillusion des mauvais livres et des mauvais journaux, lléaux de notre temps.

Le soin d'édifier et de restaurer les édifices du culte ne concerne pas moins sérieusement le curé. Les conciles généraux et particuliers sont formels à ce point de vue; la législation ecclésiastique a prévu divers cas qui peuvent se présenter. Si l'Église a des ressources spécialement affectées à cette destination, il est naturel qu'on commence par les utiliser. Si ce sont des familles ou des groupes de familles qui ont pris cette charge, c'est à ceux-ci à y pourvoir, au jugement de l'évêque. S'il n'y a ni réserves disponibles, ni des obligations familiales, il est décidé que le curé doit fournir les fonds prélevés sur son superllu. En outre, tous ceux qui touchent une pension et ceux qui possèdent un bénéfice simple dans l'église paroissiale, sont tenus de participer à ces réparations. A défaut de toutes ces ressources, l'évêque doit s'adresser à la population, soit pour l'église, soit pour les presbytères.

En principe, dans l'Église, société parfaite, l'administration temporelle ecclésiastique appartient de droit naturel, au titulaire ecclésiastique, sous le contrôle de l'évêque, et en dernier ressort du pape. Les laïques qui, dans le cours des siècles, ont été admis à participer à celte administration, sont soumis à cette même hiérarchie.

Enfin, les curés doivent révérence à la personne des évêques et obéissance à leurs réglements concernant l'assistance au synode, aux conférences ecclésiastiques, à la retraite, aux statuts relatifs aux personnes du sexe employées à leur service, à toutes les ordon-

nances ayant pour objet le maintien de la dignité sacerdotale. Voir t. I, col. 1108-1111.

De Ram, *De parochorum statu dissertatio historico-canonica,* in-8·, Louvain, 1848; D. Bouix. *Tractatus de parocho,* 3· édit., Paris, 1880.

B. Doi.hagaray.

CURIAL Jean-Alphonse, théologien espagnol, né â Palentiola dans le diocèse de Burgos, mort le 28 septembre 1609. Il étudia la philosophie et la théologie à Salamanque et fut professeur au collège de Saint-Vincent de cette ville, collège appartenant aux bénédictins. De ses nombreux écrits ne furent publiés que les suivants : *Controversies in diversa loca sacræ Scripturæ,* in-fol.. Salamanque, 1611; *Lectures seu quæstiones in I). Thom/e Aquinatis primani, secundæ,* in-fol., Douai, 1618; Anvers, 1621.

N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova,* 1.1, p. 631 ; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., Inspruck, 1907, t. ni, col. 395.

B. Heurtebize.

CURIE ROMAINE. Voir Cour romaine, col. 1931-1983.

CURTENBOSCH (Jean de), né à Gand, en 1494, embrassa l'état ecclésiastique. Son nom, aisément reconnaissable à sa physionomie flamande, a été, dans le manuscrit que citent Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio,* t. vin, col. 1022 sq., malencontreusement déformé en *Curtenbrosche* et *Curtenbroche.* Merkle, *Concilii Tridenlini diariorum pars prima,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, Prolegom., p. xxxi, xxxvi, lxv, reproduit cette orthographe fautive, dont il fait ensuite le latin *Curtembroschus* et *Curtembrochius.* De même, Hurter, *Nomenclator,* 3e édit., Inspruck, 1907, t. ni, col. 99, qui avait été plus exact. *Ibid.,* 1906, t. il, col. 1533. Versé dans la connaissance des langues classiques, Curtenbosch cultiva aussi l'hébreu. Il était possédé du désir de s'instruire, et il fit dans ce but des voyages en France, en Espagne et en Italie. Vers la lin de 1545, il était à Trente, ou les légats de Paul III inauguraient enfin les assises générales de la catholicité. Toutes les notices biographiques qui lui ont été consacrées affirment qu'il assista aux huit premières sessions du concile; mais ce fut très vraisemblablement sans aucun caractère officiel et peut-être surtout à litre de curieux et par intérêt de chroniqueur. De Ram. *Mémoire sur la part que le clergé de Belgique et spécialement les docteurs de l'université tie Louvain ont prise au concile de Trente,* dans les *Nouveaux mémoires de ['Académie royale de Bruxelles,* 1841, t. xiv, ne le mentionne point parmi les délégués ou théologiens des évêques, des abbayes et des chapitres; et, ce qui parait plus décisif encore, il n'est pas nommé dans la double liste que Massarelli et lui-même, dans Martène et Durand, *loc. cit.,* t. vin, col. 1137 sq., 1158 sq., donnent des prélats, docteurs et théologiens, tant séculiers que réguliers, qui furent présents au concile, soit avant sa translation à Bologne, soit après cette translation. H mourut à Rome vers 1550 et fut inhumé dans l'église des Allemands connue sous le titre de Notre-Dame dell' Anima. Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* t. xv, assigne comme date précise de sa mort le 18 novembre 1550; et une note manuscrite recueillie par Merkle, *loc. cit.,* Proleg., p. xxxi, le 18 novembre 1560. Mais il semble que l'une et l'autre de ces deux indications divergentes soient également le résultat d'une confusion par suite de lecture trop rapide; une indication plus ancienne, rapportée par Martène et Durand, *loc. cil.,* t. vin, col. 1023, dit simplement de l'oeuvre de Curtenbosch : *Levinus Vander Prêt hunc librum dedit domino Lerino Torrentio Gandavensi, Bonne, die 1S novembris, 1560.* Celte œuvre, à laquelle l'auteur doit sa principale notoriété, est une relation de ce qui se passa au concile et â l'occasion du concile. Elle concerne uniquement la première période conciliaire et va de 1545 à 1549. Du reste, en tant que relation proprement dite, elle ne vaut pas le *Rerum in concilio Tridenlino gestarum epilogus* d'un autre ecclésiastique belge. Laurent Del Pré; elle est surtout bien inférieure aux *Diaria* de Severoli, de Massarelli, de Seripandi et d'autres. C'est plutôt une série de documents relies entre eux par quelques remarques historiques. Ces documents se retrouvent tous ailleurs; et, considéré à part, l'exposé des faits est assez maigre et « assez aride, dit Merkle, pour ne pas mériter le nom de journal et pour qu'on ne sente pas le besoin d'une seconde édition ». Le recueil a, en effet, été publié une première fois, mais plus ou moins amalgamé et fondu avec celui de Massarelli, dans la collection de Martène et Durand, *loc. cil.* En outre, Le Plat a donné, *Monumentorum ad historiam concilii Tridenlini illustrandam amplissima collectio,* I. vu *b,* des deux recueils réunis par ses prédécesseurs bénédictins des extraits assez abondants; et Dupin a résumé le travail de Curtenbosch dans le t. xv de sa *Bibliothèque,* Amsterdam, 1710.

Outre les ouvrages cités plus haut, voir surtout Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas,* Louvain, 1766, t. vni; Detvenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas.* Mons, 1829, t. 1; Piron. *Algemeene levensbeschryving der mannen en vrouwen van Belyie,* Malines. I860; Vander Meersch, art. *Curtenbosch,* dans la *Biographie nationale publiée par ['Académie royale de Belgique,* t. IV *b.*

J. Forget,

CURTIUS Corneille, théologien belge, naquit à Bruxelles vers l'an 1590. A l'âge de 18 ans, il embrassa la vie monastique dans l'ordre des augustins, prononça ses vœux solennels à Bruxelles en 1608, et 6t ses études de théologie à Cologne. H occupa plusieurs charges importantes en Bavière, en Bohême, à Vienne. La mort le surprit dans la pleine vigueur de son activité littéraire, le 9 octobre 1638, lorsqu'il n'avait que 48 ans. En théologie, on a de lui : 1° *Disputatio theologica de ecclesiastica hierarchia et sacris ordinibus,* Ingolstadt, 1622 ; 2" De *clavis dominicis,* Ingolstadt, 1632.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana,* p. 285-286; Moréri, *Dictionnaire historique,* t. π, p. 651 ; Lanteri, *Postrenia sxcula sex religionis augustinianæ,* t. II. p. 253; Hutter, *Scriplores ordinis eremitarum S. Augustini,* etc., dans la *Ciudad de Dios,* 1883, t. VI, p. 154-155; Lopez, *Monastici Crusenii additamenta,* p. 142-143; Jucher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon,* t. i, col. 2261 ; De Tombeur, *Provincia belgica augustiniana,* p. 169; Hurler, *Nomenclator,* 3· édit., Inspruck, 1907, t. tu, col. 856.

A. Palmieri.

CYDONIUS Démétrius, un des théologiens et littérateurs byzantins les plus fameux du xiv«-xv« siècle. Le nom de *Cydonius,* sous lequel il est connu, dérive, d'après quelques écrivains, de la ville de Cydonia dans l'ile de Crète, mais il ne prouve pas qu'il y soit né. Il est plus vraisemblable que sa famille portait le nom de Cydonius, et que ce nom n'a aucune relation avec la ville de Cydonia. Frisius l'appelle *Sydon,* Possevin *Sidonius.* Allatius le fait naître à Byzance : *byzantinus. Concordia,* etc., p. 856. Ses lettres portent bien souvent cette mention : Επιστολή Δημητρίου τοὺ Κυδώνη τοὺ ἀπο Θεσσαλονικη . Lui-même, dans une de ses missives au primicier Phakrases, appelle Salonique sa patrie. Boissonnade, *Anecdola nova,* p. 189. Il est donc à peu près certain qu'il est né dans cette ville. Krumbacher, p. 489. Dès sa jeunesse, il s'adonna à l'étude de la théologie qui passionnait les esprits de son temps. Sa correspondance témoigne de l'étendue de ses relations. Il correspond avec les savants les plus illustres de son époque. Ses talents, son expérience dans les affaires brillèrent surtout à la cour de Jean VI Cantacuzène (1341-1355). H s'insinua tellement dans les bonnes grâces

de l'empereur que celui-ci, lorsqu'il renonça à l'empire pour se retirer dans le cloître, voulut l'emmener avec lui. Démétrius l'y suivit sans toutefois revêtir l'habit religieux. *P. G.,* t. cliv, col. 125. Quelques années après il se rendit à Milan, ou il étudia le latin et la théologie occidentale, be retour en Orient, il vécut à Constantinople, à Salonique et dans l'ile de Crète. D'après Raphaël de Volterra, il se relira dans un monastère de cette île, et y passa ses jours dans la prière, après avoir distribué ses biens aux pauvres. Sa mort, selon M. Treu, dut avoir lieu en 1460. *Byzantinische Zeitschrift,* t. i (1892), p. 60.

La place de Démétrius Cydonius dans l'histoire de la théologie byzantine est considérable. Selon Boissonnade, il ne fut pas seulement un homme d'Êtat; il fut aussi un grand orateur, et ses discours peuvent être regardés comme les plus beaux monuments de l'art oratoire de Byzance. Il accepta loyalement les doctrines de l'Eglise latine, et c'est à bon droit que Lâmmer le dit : *Demetrius noster, vir solide dodus et mere orthodoxus. Græcia orthodoxa,* t. i, p. xix. Il garda néanmoins les meilleures relations avec les adversaires des Latins, tels que Nicolas Cabasilas. Cf. Gass, *Die Myslik des Nicolaus Cabasilas,* Leipig, 1899, p. 27. Ses sympathies pour l'Eglise latine le rendirent suspect au patriarche de Constantinople et lui attirèrent des ennuis. Boissonnade, p. 271. Son principal mérite est d'avoir fait connaître aux Grecs la théologie occidentale. Bien qu'il tint les Latins pour des barbares, Boissonnade, . 260, il traduisit en grec la Somme de saint Thomas et plusieurs œuvres de saint Augustin, de saint Fulgence, de saint Anselme.

Ses œuvres sont les suivantes : 1° Κατὰ τοῦ Παλαμᾶ, *P. G.,* t. cuv, col. 837-864. Démétrius Cydonius y expose l'hérésie des palamites, d'après les sources les plus autorisées, les écrits de Palamas, et le Τόμο συνοδικὸ de 1351. Cet ouvrage est un des meilleurs pour apprendre à connaître les théories mystiques de Palamas. Cf. Stein, p. 554. 2« Περι τὴ ἐκπορεύσεω τοῦ Ἁγιου Πνεύματο πρὸ τοὺ λέγοντα ὅτι ὁ υ.ὸ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν ἐκ τὴ ουσία τοῦ Πατρὸ , col. 863-958. L'auteur y fait preuve d'une connaissance approfondie de la théologie de l'Occident. Le même sujet a été traité par Cydonius dans un *Liber de processione Spiritus Sancti,* divisé en 41 chapitres. Ms.cc/.vide la bibliothèque impériale de Vienne, Lambecius, *Bibliotheca cæsarea Vindebonensis,* Vienne, 1672, t. v, p. 183, et ms. 441 de la bibliothèque synodale de Moscou. Vladimir, *Sistenialitcheskoe opisanie rukopisei Moskovskoi sinodalnoi biblioteki,* Moscou, 1894, p. 675. Le ms. 245 de la même bibliothèque conlient le *Liber de processione Spiritus Sancti pro S. Thoma Aquinate adversus elenchos Nicolai Cabasilæ,* cité par Allatius, *De concordia,* I. Π, . χvιιι. Vladimir, p. 328. On le trouve aussi dans le codex Barocc. *88.* Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecæ Bodleianæ,* Oxford, 1853, t. i, p. 154-155. A la procession du Saint-Esprit se rapporte aussi *VEpistola sapienlissimi et doctissimi viri Demetrii Thessalonicensis ad dominum Barlaamum episcopum Geracensem,* attribuée à Cydonius dans la *P. G.,* t. ci.l, tol. 1283-1301 ; d'autres l'attribuent à Démétrius Chrysoioras. Voir t. il, col. 2422. 3" 'Ρωμαίοι συμβουλευτικὸ , publié d'abord par Combefis, *Auctarium'novum,* et réimprimé, *P. G.,* t. CLIV, col. 961-1008 ; 4° Συμβουλευτικὸ ἔτερο περὶ Καλλιπούλεω αἰτησαντο τοῦ Μουράτου, *ibid.,* col. 1009-1035 ; 5° Μονωδία ἐπὶ τοΐ ἐν Θεσσαλονίκη πεσοῦσι, *P. G.,* t. cix, col. 639-651 ; cf. *P. G.,* t. ci.llf, col. 1259-1268; ces trois écrits se rapportent à l'histoire de Byzance, ou aux relations entre Grecs et Latins; 5° 'Ριχάρδου τοῦ ἐν τῶ τάγματι τῶν παρὰ Λατινοι καλουμενων 'Αδελφῶν Πρεδικατόρων ζατειλεγμένου ανασκευὴ τὴ παρὰ τοῦ καταράτου Μαχουμέθ τοΐ Σαρρακηνοΐ τεθεἰσην νομοθεσία , μετενε/Οεῖσα ἐκ τὴ ἰταλὴ διαλε'κτου ει τὴν Ελλάδα διὰ τίνο Δημητρίου, *P. G.,* t. ci.iv, col. 1035-1170, publié pour la première fois par Théodore Bibliander, *Machumelis saracenorum principis eiusque successorum vitæ ac doctrina, ipseque Alcoran,* etc., Zurich. 1543, part. 11, p. 83-178; c'est la traduction grecque de la *Confutatio Alcorani* du dominicain Ricoldi; cf. Palmieri, *Die Polemik des Islam,* Salzbourg, 1902. p. 41 ; Gessner lui attribue aussi une version grecque du Coran, Fabricius, *Bibliotheca grteea,* t. xi, p. 404; 6° Περὶ τοῦ καταφρονεῖν τον θάνατον, *P. G.,* t. Cl.iv, col. 1162-1211 ; dans ce discours moral, Cydonius réfute les objections de ceux qui craignent la mort, parce qu'elle met un terme aux voluptés d'ici-bas, ou nous jette dans le néant, ou nous ouvre les portes de l'enfer; il a été édité plusieurs fois en 1553, 1559, 1577, 1586, 1786.1866; la dernière édition est celle de Deckelmann, Leipzig, 1901. 7° Lettres : la lettre au primicier Phacrase dans la *P. G.,* t. CLtv, col. 1213-1216; C. F. Matthæi en a publié plusieurs autres : *Epistolæ Isocratis X, Demetrii Cydonensis VIII, Michaelis Glycæ III,* etc., Moscou. 1776. p. 33-46; une autre lettre a été publiée par le même éditeur à Dresde en 1789, cf. *Accurata codicum græcorum mss. bibliothecarum mosquensiurn sanctissimæ synodi notitia,* Leipzig, 1805, t. I, p. 211 ; et trois dans les Ποικίλα 'Ελληνικὰ, Moscou, 1811, p. 248-258. Boissonnade en a inséré 3" dans les *Anecdota nova,* Paris, 1844, p. 251-327. La lettre Περι τὴ μελέτη τῶν Οεολογικῶν τοῦ αγίου θωμὰ τοὺ ἐξ Ἀκουίνου a paru avec une version latine dans Franco, *I codici Vaticani della versione greca delle opere di S. Tommaso d'Aquino,* Rome, 1893, p. 7-3. Lambros en a édité trois autres dans le Νέο 'Ελληνομνήμων, Τρει ἐπιστολαΐ τοῦ Δημητρίου Κυδώνη προ Κωνσταντίνον Ἀσάνην, 1904, t. ι, ρ. 203-208. Cependant la majeure partie de sa correspondance, qui comprend plus de 400 lettres, est encore inédite. Elle mériterait d'etre publiée dans le *Corpus historiée byzanlinæ.* Le Dr Joseph Jorio avait promis dès 1896 d'en donner une édition complète. Cf. *L'epistolario di Demetrio Cidone, preparazione ad una completa e critica edizione,* dans *Sludi ilaliani di filologia classica,* 1896, t. tv, p. 257-286. Ce travail préparatoire contient la liste aussi complète que possible de ces lettres dont la plupart (399) se trouvent dans le *Codex urb. græcus 133* du xv' siècle, Stornaiolo, *Codices Urbinates græci bibliothecæ vaticanæ,* Rome, 1895, p. 238-248, et dans les codices *1213, 1310.*2071.."0·'ıl de la Bibliothèque nationale de Paris. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs,* Paris, I898, t. i, p. 267, 296; t. n, p. 24, 98. Plusieurs lettres de l'empereur Manuel Paléologue à Démétrius Cydonius ont paru dans *Les lettres de l'empereur Manuel Paléologue publiées d'après trois manuscrits,* Paris, 1893, p. 3-7, 1I-12, 14-17, 18-19, 21-25, 28-32, 33-34, 36-37, 39-44, 49-58, 92-93. 8° Deux προοίμια aux chrysobulles du monastère du Pantokrator à Didymotéichos ont été publiés par Zachariæ von Lingentlial, *Silzungsberichle der Berliner .Ikademie,* 1888, p. 1409-1422, et par Lambros, *Ein Proômium zu einem. Chrysobull von Demelrios Kydones,* dans *Byzanlinische Zeitschrift,* 1896, t. v. p. 339-340. 9° Cydonius a traduit aussi en grec la messe selon le rite latin et le rite ambrosien. Cette dernière version a paru dans la *Baccoltâ milanese,* par les soins de Fumagalli, Milan, 1757 : "ΕκΟεσι τὴ ψαλλόμενη λειτουργία ἐν τὴ εορτὴ τὴ Χριστοῦ γεννήσεω κατὰ τὴν παράδοσιν τοῦ αγίου 'Αμβροσίου ἐκ τοῦ λατινικοὺ προ τὸ ελληνικὸν παρὰ τοῦ Δημητρίου τοῦ Κυδωνιοὺ, ρ. 104. 10° Il est certain que Cydonius a traduit en grec la Somme de saint Thomas. Une de ses lettres publiée par Nicolas Franco, prêtre italo-grec, tranche définitivement la question. Cydonius appréciait à leur juste valeur les «ouvres théologiques du saint docteur : il y trouvait un immense trésor de pensées divines : πολὺ ἀ τῶν θεἰων

νοημάτων θησαυρὸ παρὰ τῷ ἀνδρί. A son jugement, il n'y a aucun dogme, si ardu qu'il soit, que saint Thomas n'ait éclairci par la profondeur de sa spéculation. Ses arguments réfutent les objections des adversaires de manière à réduire ceux-ci au silence. La vigueur philosophique de ses raisonnements et l'abondance des textes scripturaires qu'il apporte pour démontrer les vérités chrétiennes, donnent un cachet d'originalité à ses écrits théologiques, que Cydonius juge très utiles pour apprendre la vraie science de Dieu. Δημητρίου τοῦ Κυδώνη, llepi τῇ μελέτη τῶν θεολογικῶν τοῦ ἁγίου Θωμᾶ τοῦ ἐξ Ἀκουίνου, Franco, *op. cit.*, p. 7-8. Les *codices val. gr., 600, 701, 1924 e\ 1925* (ces deux derniers du XVII' siècle avec une préface d'Horace Giustiniani sur Démétrius Cydonius, traducteur grec de saint Thomas) contiennent la première partie de la version de la Somme théologique; le cod. *433,* la 1' II» avec ce titre : Εκλογὴ τῇ πρώτῃ τῶν Ηθικῶν τοῦ σοφωτάτον Θωμᾶ τοῦ ἐξ Ἀκουίνου, τοῦ αριθμοῦ καὶ τῇ τάξεω τῶν ζητημάτων πεφυλαγμένων; mss. *11 et 612,* la II» 11«; la III» ne se trouve pas dans les *codices vaticani.* La *Summa contra gentiles* est contenue tout entière dans le ms. 613, et en partie dans les mss. *610,614,015,616et 1222.* Le ms. *616* se termine par la notice suivante : *lstum librum transtulit de latino in græcum Demetrius de Tessalonica servus Jesu Christi et laboravit autem per totum annum et fuit completus anno 1355 indictione octava, XXIV mensis decembris, ora post meridiem tertia. Hoc autem dictum est non solum pro istis duobus libris, tertio scilicet et quarto, sed pro tota Summa contra gentes, quæ tota fuit translata. Franco* suppose que cette notice a été écrite par Cydonius de sa propre main. On trouve les mêmes versions dans les *mss. 1235,1236,1237de* la Bibliothèque nationale de Paris, Omont, t. (, p. 263, et dans le ms. CCLVt de la Bibliothèque impériale de Vienne. Lambecius, *Bibliotheca cæsarea Vindobonensis,* Vienne, 1672, t. v, p.173. On attribue aussi à Démétrius Cydonius la version grecque du *Liber ad Cantorem Antiochenum,* Τοῦ Μακαρίου Θωμᾶ κεφάλαια δέκα προ ἕνα ψάλτην 'Αντιόχεια μετενεχθέντα από τῇ τῶν 'Ιταλῶν γλώττῃ ει την Ελλάδα παρὰ Δημητρίου τοῦ Κυδώνη. *Cod. vat. gr., 1093,1122.Cf.* Liimmer, p. xx. Fabricius cite comme étant de lui un *Liber de vita, doctrina et miraculis Thomæ Aquinatis. Bibliotheca græca,* t. xi, p. 404.

Démétrius Cydonius est aussi le traducteur de saint Augustin, Μονολόγια ἤτοι Ευ/αὶ πάνυ Οεολογικαί, κατανυκτικαι και προ θειον ἔρωτα θεωρητικά:. *Codices Athon.,2585,2890,6310,* Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos,* Cambridge, 1895, t. I, p. 219, 259; 1900, t. n, p. 431. Ces prières ont paru dans Γ'Επιτομὴ ἐκ τῶν προφητανακτοδαβιτικῶν ψαλμῶν, απάνθισμα διαφόρων κατανυκτικῶν ευχῶν, περιέχον τὰ θεολογικὰ και προ θειον ἔρωτα θεωρητικὰ τοῦ Ιεροῦ Αυγουστίνου επισκόπου 'Ιππῶνο , par Nicodème Haghiorites, Constantinople, 1799. Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, t. t. n. 357, p. 132. Le codex 131 de la bibliothèque Vallicelliana contient la version grecque de quelques sermons de saint Augustin, du *Liber de cognitione, De fide ad Petrum.* Martini, *Catalogo dei manoscrilli greci esislenti nelle biblioleche italiane,* Milan, 1902, t. n, p. 202.

Le *cod. vat. gr. 1115* contient la version par Cydonius de deux ouvrages de saint Anselme : 1° 'Εξελληνισμδ Ανσέλμου επισκόπου Καντουαρία περί τῇ ἐκπορεύσεω τοῦ αγίου Πνεύματο προ τοῦ Γραικοῦ ; 2° Ἐξελληνισμὸ 'Ανσέλμου ἐπισκόπου Καντουαρία περὶ ἀζύμων προ Γαλλεριανόν επίσκοπον Νουεμβούργη . Cf. Liimmer, p. xx.

11° *Sermons* — 1. Sur l'Annonciation : ce sermon explique la chute d'Adam et d'Eve et la nécessité de la rédemption. Les arguments sont tirés de la III» de la Somme de saint Thomas. Le *codex Paris,* consulté parCombefis contient la remarque : Οὐ μὴν ἐπ' εκκλησία ἀναγινωσκόμενο δια το τη καθολικὴ 'Εκκλησία ἀποδοκιμασθῆναι, qiy prouve l'aversion des Grecs pour Cydonius, afersion fondée sur ses sympathies pour les Latins. Cf. *P. G.,* t. cliv, col. 959-960. 2. Sur saint Laurent; 3. sur les deux natures dans le Christ; 4. sur la Pentecôte. *Cod. Paris., 1213 ; Cod. barocc., 90.* 12° Le *codex barocc., 90* contient deux opuscules sur l'incarnation du Christ, dont le second est intitulé : Λόγοι δι' ὧν δοκεῖ δείκνυσθαι ὅτι μὴ προσῆκον ἦν σαρκωθῆναι τον θεόν. Coxe, ρ. 154-155. Mais il est bien douteux qu'ils soient de Cydonius. 13° Γενεαλογία τοῦ Κυρίου 'Ιησοῦ Χριστοῦ από Ἀδάμ, Millet, *Catalogue des manuscrits grecs de l'Escurial,* Paris, 1858, p. 53; 14» *Liber contra Eunomium de divinitate Filii,* cité par Fabricius, comme faisant autrefois partie des manuscrits de l'Escurial, t. xi, p. 404; 15" Γνωμικά, *Cod. urb. gr.,133;l6°* 'Αποσπάσματα, *Cod. Athon., 4058.* Lambros, t. Il, p. 137. La liste des versions grecques de Cydonius se trouve dans le cod. *143*de la Vallicellane. Martini, t. n, p. 204.

Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria.* Cologne, 1720, t. II, p. 50: Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. x. p. 2C7, 308; t. xi, p. 398-405; Oudin, *Commentarius dc scriptoribus Eeelesiæ antiquis,* Leipzig, 1722, t. III, col. 996-1005; Stein, *Studien über die Hesychasten des xiv /ahrhunderts,* dans *Oesterrcichischc Vierteljahrsehrift fitr katholischc Théologie,* Vienne. 1873, t. xit, p. 552-554; *Kirchentexikon,* t. m, coi. 1502-1503; Sathas, *Documents inéditsrelatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge,* Paris, 1883, t. iv, p. xxxn-xxxiv; Krumbacher. *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* Munich, 1897, p. 102-103, 487-489; *Healencyklopadie fur protestanlische Théologie,* Leipzig, 1901, t. xi, p. 190-191; Lambros, Αναγραφή ι?γω·. Νιχφλαον Κ«6άσι>.α x«ϊ Δημητρίου Κυδώνη, iv τ<3 ταρισιαχΛ ηώδινι 1213, Νιο Ἑλληναμνήμων, Athènes. 1905, t. 11, p. 299-323.

A. Palmieri.

CYPARISSIOTES Jean, théologien byzantin du xiv» siècle. On ne sait presque rien sur sa personne. Ses œuvres attestent qu'il fut un des adversaires les plus acharnés de Grégoire Palamas : 1» Παλαμιτικαὶ παραβάσει , quatre discours dont deux seulement, le premier et le quatrième, sont insérés dans la *P. G.,* t. CLli, col. 663-738; en s'appuyant sur l'Écriture sainte, et en citant largement les œuvres de Palamas, Jean Cyparissiotes réfute les théories de celui-ci sur la lumière du Thabor, sur la nature divine,et ses calomnies contre l'enseignement de l'Église; 2° *Expositio materiaria eorum quæ de Deo a theologis dicuntur, P. G.,* t. ci.ii, col. 937-796. Migne n'a publié que la version latine, faite par le jésuite Torres. C'est le premier essai d'une dogmatique d'après les méthodes scolastiques de l'Occident. Il est divisé en 10 sections (décades), subdivisées en chapitres. Cyparissiotes explique avec précision les notions abstraites de la théologie, et il cite souvent les Pères. Il a en grande estime le pseudo-Aréopagite. Dans le 4»sermon de ses Παλαμικα'ι παραβάσει , il mentionne son ouvrage en cinq livres contre Nil Cabasilas. Cet ouvrage se trouve dans le codex *1246* de la Bibliothèque nationale de Paris : Adversus *Nilum 7hessalonicensem anlirrheticorum libri V.* Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs,* t. i, p. 276. Le même manuscrit contient les autres écrits inédits de Cyparissiotes contre Palamas : l» *Adversus Palamæ tomum ejusque novam fidem libri VIH^De lumine increato adversus Palamam libri VIII;* 3° *Contra Palamilarum apostasiam.*

Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria,* Cologne, 1720, t. n, p. 65; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Eeelesiæ antiquis,* Leipzig, 1722, t. ut, col. 1062-1063; Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. xi, p. 507-512; Stein, *Studien über die Hesychasten,* dans *lEsterreichische Vierteljahrschrift fur katholische Théologie,* Vienne, 1873, t. XII, p. 554-556; Langen, *Zur Lehre von der Kirche,* dans la *Revue internationale de théologie,* Berne, 1885, t. in, p. 300-303 ; Krumbacher. *Gtschichle der byzantinischen* 7.itti'rutur,Munich,1S97,p.106-l07.

A. Palmieri.

1. CYPRIEN (SAINT). — I. Vie. 11. Ouvrages. HI. Doctrine. IV. Influence.

I. Vie. — Cæcilius Cyprianus, surnommé, on ne sait trop pourquoi, Tascius, cf. Monceaux, *Histoire littéraire île l'A/rique chrétienne,* Paris, 1902, t. n, p. 202 sq., la plus belle figure peut-être de l'Eglise latine du ni' siècle, naquit vers 210 dans l'Afrique proconsulaire, et probablement à Carthage. Païen de naissance, nul doute qu'il n'ait appartenu à la haute bourgeoisie locale et n'ait possédé une assez grande fortune personnelle. Cyprien, élevé par des maîtres habiles, se fit rhéteur et professa l'éloquence à Carthage avec beaucoup d'éclat. Idées et mœurs, rien en lui ne semblait présager la métamorphose d'où allait sortir un homme nouveau. Cependant, vers 246, le dégoût des vanités mondaines et plus encore le besoin de certitude, la lecture de la Bible, et l'influence d'un vieux et saint prêtre, Cæcilianus ou Cæcilius, décidèrent le brillant rhéteur, la grâce de Dieu aidant, à rompre avec les erreurs et les désordres du paganisme. A peine converti et peut-être même avant que d'être baptisé, Cyprien vendit ses biens, donna tout ou presque tout aux pauvres, et se dévoua sans réserve à l'étude des vérités comme à la pratique des vertus chrétiennes; on le vit, par un raffinement d'ascétisme intellectuel, renoncer aux lettres profanes et s'interdire jusqu'à la lecture des classiques grecs et romains. Peu de temps après son baptême, au scandale des païens qui s'avisèrent, entre autres railleries fort médiocres, de changer le nom de Cyprianus en celui de Coprianus (κὸπρο;, fange, fumier), le néophyte était élu prêtre; et, l'évêque Donatus étant venu à mourir, à la fin de 248 ou dans les premiers mois de 249, il montait, aux acclamations du peuple, nonobstant la cabale de cinq prêtres jaloux, sur le siège de Carthage. Il devenait ainsi le métropolitain de l'Afrique proconsulaire, et, en un sens, le primat de toute l'Afrique qui parlait latin.

L'instinct du peuple ne s'était pas trompé. La clairvoyance et la modération de l'esprit, la douceur et l'indomptable fermeté du caractère, le génie du gouvernement, le sens et l'amour passionné de l'Eglise, tout prédisposait Cyprien à son rôle providentiel. Évêque, il inaugura son épiscopat en travaillant au relèvement de la discipline ecclésiastique et à la réforme des mœurs. Mais au début de 250, l'explosion de la persécution de Dèce l'obligea, convaincu qu'il était de remplir un devoir de sa charge, non toutefois sans soulever ici et là d'amères critiques, à chercher son salut dans la fuite. Cf. Jolyon, *La fuite de la persécution durant les trois premiers siècles du christianisme,* Lyon, 1903. Il est à croire que Cyprien se réfugia dans les environs de Carthage. En tout cas, du fond de sa retraite il ne laissa pas de surveiller et d'administrer son Église. Le danger, de toutes parts, était extrêmement grave. Tandis qu'au dehors la persécution faisait rage et provoquait les apostasies par milliers *(sacrificali* ou *thuri/icali, libellatici, acta facientes),* au dedans quelques prêtres ambitieux et cupides se liguaient avec des confesseurs et des martyrs pour ruiner la discipline et la morale chrétiennes. Au déclin de la persécution, l'Eglise vit d..ns son propre sein deux partis s'élever contre elle. Dans l'un, ceux qui étaient restés debout, enivrés des félicitations enthousiastes que leur avait values leur héroïsme, rejetaient dédaigneusement les *lapsi* de leur communion et se rangeaient à Rome derrière Novatien; dans l'autre, dont Éélicissimus était à Carthage te chef nominal, on maudissait ce qu'on appelait le rigorisme de Cyprien, et des renégats qui demandaient à rentrer au giron de l'Eglise, on exigeait simplement, à défaut de la pénitence canonique, le billet d'indulgence d'un confesseur peu éclairé ou séduit. Heureusement, apres une absence de quinze mois (janvier 250-I'àques 231), Cyprien put se hasarder à reparaître sur son siège. En même temps que de sa plume il soutint la cause du pape saint Corneille et combattit le schisme de Novatien à Rome, par sa fermeté sans intransigeance, par son tact, son sang-froid, ses habiles concessions, il réussit assez vite à rendre la paix à la chrétienté de Carthage. D'autres épreuves l'attendaient. Pendant l'été de 252, une peste terrible, qui aussi bien fit reluire la bravoure et la charité de l'évêque, désola l'empire romain et décima notamment Carthage. Gallus, effrayé des progrès de l'épidémie, prescrivit partout, en 252, des sacrifices solennels it par là déchaîna de nouveau les haines populaires contre les chrétiens. Quand, au mois d'octobre 253, il fut renversé par Valérien, la persécution cessa, et les fidèles, durant plus de trois ans, retrouvèrent le calme. Cyprien, toujours sur la brèche, profita de ces années de répit pour instruire son peuple et perfectionner dans les âmes la vie chrétienne, pour rétablir et fortifier la discipline ecclésiastique. Le rôle et le prestige de l'évêque allaient grandissant; il intervenait jusque dans les affaires d'Eglises étrangères, en Gaule, en Espagne; même à Rome, on aperçoit sa main.

Toutefois la question du baptême des hérétiques, en mettant l'évêque de Carthage aux prises avec le pape saint Etienne, et en faisant éclater chez saint Cyprien une opiniâtreté regrettable, assombrira la fin de sa vie. C'était, depuis assez longtemps, la coutume en Afrique comme en Asie-Mineure et en Syrie, de tenir pour nul le baptême conféré par n'importe quelle secte hérétique et de rebaptiser les convertis. Après Tertullien, *De baptismo,* 15, *P. L.,* t. l, col. 1216, qu'il se plaisait à nommer son maître, Cyprien regardait l'usage africain comme le seul légitime; et, encore qu'avec une modération où peut-être il entrait un peu de tactique, cf. de Smedt, *Dissert. sel. in primani ælateni histories ecclesiastical,* Gand, 1876, p. 247, il sè défendit de songer à l'imposer aux Églises qui ne le suivaient pas, il était résolu pour son compte â ne s'en pas départir. De l'unité de l'Église, par une conséquence nécessaire de prémisses incomplètes, il déduisait l'invalidité du baptême des hérétiques. L'unité de l'Eglise, l'unité du baptême et l'unité de la grâce s'impliquent â ses yeux et ne font qu'un. *Epist.,* LXX, *P. L.,* t. lit, col. 1036 sq.; lxxi, *ibid.,* t. tv, col. 408 sq.; i.xxn, *ibid.,* t. ni, col. 1046 sq.; lxxiii, *ibid.,* col. 1109 sq.; ι.χχιν, *ibid.,* col. 1127 sq. Trois conciles, célébrés à Carthage sous la présidence du métropolitain de l'Afrique proconsulaire, à l'automne de 255, *P. L.,* t. ni, col. 1035 sq., au printemps de 256, *ibid.,* col. 1044 sq., et le 1er septembre de la même année, *ibid.,* col. 1051-1078, adoptèrent entièrement l'opinion de saint Cyprien. Mais le pape saint Étienne, au nom de la tradition des apôtres, condamna la coutume africaine et proclama la validité du baptême des hérétiques, sur ce fondement que les hérétiques, pour n'avoir pas la vraie foi au mystère de la Trinité, ne laissent pas, en baptisant, de vouloir conférer le baptême de Jésus-Christ, que leur baptême est donc valide et partant ne doit pas être réitéré. *Epist.,* ι.χχιν, 1, *P. L.,* t. m, col. 1127-1128. Le pape, en cas de désobéissance, menaçait les évêques d'Afrique, sinon peut-être de l'excommunication majeure, de l'anathème, du moins de la rupture des relations ordinaires. Jungmann, *Dissert. sel. in historiam ecclesiasticam,* Ratisbonne, 1880, t. I, p. 336-338.11 est probable, quoiqu'on dise M. Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians,* Thorn, 1902, p. 116, que la décision pontificale n'était pas parvenue â Carthage le ler septembre 256. IL Grisar, dans *Zeitschrift für katholische Théologie,* 1881, t. v, p. 193sq.; Ernst, *ibid.,* 1894, t.xvin,p. 473sq. Ce qu'il y a de sûr, c'est que, sans méconnaître le caractère dogmatique de la question baptismale, Cyprien, aveuglé parses préjugéset persuadé qu'il luttait « pour l'honneur et l'unité de l'Église », *Epist.,* lxxiii. H,

P. L.,t. ni, col. 1116, resta inébranlable dans sa conviction. Il ne contesta pas la nécessité de l'union avec le siège apostolique; mais il contesta, dans l'espèce, le droit cupérieur dont le pape se prévalait et réclama, au fond, pour chaque évêque une indépendance absolue. S'est-il rétracté jamais, nous n'en savons rien. De fait, il y eut entre Rome, mais entre Rome seulement, et les Églises d'Afrique une sorte de blocus spirituel; point de schisme formel néanmoins, ni d'excommunication fulminée. Celte triste situation se dénoua par la mort du pape saint Etienne, arrivée le 2 août 257, peu après le premier édit de Valérien. Les relations furent aussitôt reprises entre le successeur d'Étienne, Sixte II, et Cyprien. Voir t. Il, col. 219-251. Au mois de septembre 257, Cyprien était exilé à Curubis, au sud-est de Carthage, de l'autre côté du golfe, el, le 14 septembre 258, il était décapité aux portes de sa ville épiscopale, dans *l'Ager Sexli.* Voir Monceaux, op. *cit.,* t. H, p. 232-237, 371 sq. Il fut le premier évêque d'Afrique à recevoir la palme du martyre.

II. Ouvrages. — Des écrits très nombreux qui portent le nom de saint Cyprien, les uns sont authentiques ou tenus communément pour tels, les autres apocryphes.

/. ÉCRITS authentiques. — Saint Cyprien nous a laissé des traités ou opuscules, *sermones, libelli, tractatus,* et des lettres. Voir le diacre Pontius, *Vita Cypriani,* vu, *P. L.,* t. m, col. 1487-1488, et un catalogue latin anonyme de 359, publié par Mommsen, *Dermes,* 1886, t. xxi, p. 142 sq. ; 1890, t. xxv, p. 636 sq. Cf. Gœtz. *Geschichte der cynrianischen Litteratur,* Bale, 1891, p. 32 sq.; Harnack, *Geschichte der altchrist. Litteratur,* part. I, Leipzig, 1893, p. 693 sq. ; Monceaux, *op. cit.,* t. It, p. 243 sq. ; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litteratur,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. il, p. 403 sq. Par une bonne fortune assez rare, l'œuvre de l'évêque de Carthage semble nous être parvenue presque entière, sauf quelques lettres, bien des sermons sans doute, et peut-être aussi un dictionnaire slénographique, remaniement des *Notæ Tironianæ,* qui a disparu depuis la Renaissance. Cf. Harnack, *op. cil.,* part. 1, p. 721; Monceaux, *op. cit.,* t. n, p. 245; Bardenhewer, *op. cit.,* t. 11, p. 453.

1° *Traités.* — Les traités de saint Cyprien se peuvent partager en deux groupes, qui comprennent, le premier les opuscules apologétiques, le second les opuscules ayant trait à la discipline.

Dans le premier groupe on range les cinq livres suivants : 1. Un écrit de propagande, *VEpistola ad Donatum, P. L.,* t. IV, col. 193-223, qui date environ de 246 et où l'auteur, sous la forme d'un entretien dans le genre des Tusculanes, justifie sa conversion au christianisme et prélude en quelque sorte aux *Confessions* de saint Augustin. Si Donatus était un personnage réel ou fictif, on ne sait. Le style de l'opuscule, travaillé avec complaisance, trahit le rhéteur de la veille; et saint Augustin, *De doctrina Christiana,* ıv, 14, *P. L.,* t. xxxiv, col. 102. relève ce défaut, dont Cyprien ira toujours se corrigeant. Selon M. Gœtz, *Texte und Vnlersuch.,* 1899, t. xtx, fasc. 1, le court fragment intitulé : *Cyprianus Donato,* et relégué par M. Hartel dans les *Spuria* de son édition, t. Ill, p. 272, serait le début de *VEpislola ad Donatum.* Cf. Harnack, *Die Chronologie der altchrist. Litteratur,* Leipzig, 1904, t. il, p. 338-339. — 2. L'opuscule *De la vanité des idoles, Quod idola dii non sint, P. L.,* t. iv, col. 564-582, n'est qu'un recueil de notes et d'extraits, formé sans doute par Cyprien peu après sa conversion, pour son instruction personnelle apparemment, et publié par des amis maladroits comme une œuvre originale. Monceaux, *op. cil.,* t. n, p. 269 sq. Saint Jérôme, *Epist.,* i,xx, 5, *P. L.,* t. xxn, col. 668. a le premier attesté l'authenticité de cet opuscule, non sans des éloges hyperboliques. Aussi plus d'un critique moderne a-t-il refusé d'y reconnaître la main de l'évêque de Carthage. Harnack. *Die Ci >onologie,* t. Il, p. 336-338. — 3. La vigoureuse philippique contre Démétrien, *Ad Demetrianum, P. L.,* t. i.. col. 544-564, fut lancée probablement à la lin de 251 ou dans les premiers mois de 252. Les soup uns de M. Aube, quant à l'inauthenticité de l'opuscule. *L'Ég se el l'Etat dans la seconde moitié du ut' siècle,* Pans. 1885. p. 305-308. manquent de base. De Démétrien on ne sait rien, sinon qu'il était un personnage réel, point fictif, comme l'avait cru M. Schanz, *Geschichte ı rômischen Litteratur,t.* Ill, p. 314, et un simple parliculier, cf. Harnack, *op. cil.,* I. il. p. 365; peut-être était-ce un chrétien fort tiède et d'assez peu de foi. Cf. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur,* Fribourg-en-Brisgau. 1900, p. 462; Bardenhewer, *op. cit.,* t. 11, p. 416. Saint Cyprien réfute en détail l'accusation, qui imputait aux chrétiens tous les malheurs des temps, et. en assignant aux lléaux qui désolent l'empire des causes naturelles, il censure avec éloquence les désordres des païens; sa brochure esl une première esquisse de la *Cité de Dieu. — i.* Les trois livres des *Témoignages contre les Juifs, Testimonia adversus Judæos, P. L.,* t. iv, col. 679-780, un recueil de textes scripturaires, remontent au début de l'épiscopat de Cyprien, et témoignent de son ardeur dans l'étude de l'Ecriture sainte. Les deux premiers livres, dédiés à un certain Quirinus, vont à prouver, d'une part, la déchéance des Juifs et la vocation des gentils, d'autre part, la vérité du christianisme. Le 1. Ill', qui s'occupe des devoirs du chrétien, n'entrait pas dans le cadre primitif de l'ouvrage, il se relie surtout aux deux premiers livres par le nom de Quirinus à qui il est pareillement dédié. L'authenticité de ce 1. Ill*, pendant quelque temps suspecte, n'est plus aujourd'hui contestée. Cf. Harnack, *Die Chronologie,* t. n, p. 335. Avant que le catalogue de 359 n'eût mentionné l'ouvrage, l'auteur de l'*Adversusaleatores,* Commodien, Lactance, Firmicus Maternus l'avaient connu et plus ou moins utilisé. Cf. Bardenhewer. *op. cil.,* t. n, p. 423 sq. — 5. Un autre recueil de citations bibliques, dédié à Fortunatus (sans doute cet évêque de Tuchabor dont on retrouve le nom au concile de Carthage du 1" septembre 256, *P. L.,* t. m, col. 1061), et que M. Gœtz s'est avisé, *Geschichte der cyprianischen Litteratur,* p. 54. de regarder comme apocryphe, date, selon toute apparence, de l'automne de 257. Le sous-titre du recueil. *De exhortatione martyrii, P. L.,* I. iv, col. 651-676, en indique l'objet principal; les huit dernières thèses, qui sont aussi les plus développées, vont à exhorter les chrétiens au martyre. Mais avec les cinq thèses du début, touchant le crime d'idolâtrie, le livre prend une allure d'apologie etachève, après les *Témoignages contre les Juifs,* de nous initier à la méthode apologétique de saint Cyprien. Cf. Monceaux, *op. cit.,* t. n, p. 284 sq. ; Bardenhewer. *op. cil.,* t. n, p. 430 sq.; Harnack, *Die Chronologie,* t. n, p. 365.

Au groupe des traités de discipline appartiennent les huit opuscules ci-après, discours ou lettres pastorales: Deux opuscules, nés à peu près des mêmes circonstances, le *De lapsis, P. L.,* t. iv, col. 463-494, et le *De catholics Ecclesiæ unitate, ibid.,* col. 495-520, datent l'uu et l'autre du printemps de 251. Dans le *De* ‹«)·‹■›. l'évêque de Carthage, à peine remonté sur son siège, célèbre en termes enthousiastes la constance et la gloire d'une portion de son troupeau, flétrit la multitude des apostasies el notifie fermement aux tombés la nécessité d'une pénitence en règle. Cyprien s'y attaque à la morale relâchée de Félicissimus et de Novat. Dans le *De catholicæ Ecclesiæ unitate,* phis célèbre encore, quoique peut-être inférieur, comme œuvre littéraire, au *De la/e sis,* il combat les schismatiques du temps et surtout les adeptes de Novatien. Sur les traces de saint Ignace d'Antioche, il établit et met en relief le dogme : hors de l'Eglise point de salut. Jésus-Christ a bâti son Église

sur un seul, sur Pierre; l'unité de la base fait l'unité de l'édifice. Les schismes et les hérésies viennent du diable. « On ne peut avoir Dieu pour père, quand on n'a pas l'Eglise pour mère. » *P. L.,* t. iv, col. 503. L'unité de l'Église est la conséquence et le reflet de l'unité de Dieu. Dom Chapman. *Revue bénédictine,* 1902, t. xix, p. 246 sq., 357 sq.; 1903, t. xx, p. 26 sq., tient que le texte du c. iv n'est pas interpolé; l'interpolation prétendue, qui remonte, selon l'opinion commune, au milieu du vic siècle, selon Benson, *Cyprian,* Londres, 1897, p. 200-221, 547-552, et Mercati. *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cypriano,* Rome. 1899, au IIIe siècle, serait de la main même de l'auteur, lorsqu'il envoya la seconde édition de son opuscule à Home. Voir aussi Harnack, *Zeitschrift fur die neulestamentliche Wissenschaft,* 1905, t. VI, p. 71. Voir à l'encontre .I. Turrnel, *Revue du clergé français,* 1904, t. xxxix, p. 286-288. — L'instruction pastorale ou l'allocution aux vierges consacrées à Dieu, pour les prémunir en particulier contre les dangers de la coquetterie, *De habitu virginum,* ou. mieux peut-être, Ad *virgines, J'. L.,* t. iv, col. 439-464. remonte, selon toute apparence. à 249 et n'est guère qu'un écho des livres de Tertullien, *De cultu feminarum* et *De virginibus velandis.* — Le c'Ièhre traité *De l'oraison dominicale, P. L.,* t. iv, col. 519-543, écrit peut-être vers 252, a presque fait oublier l'ouvrage analogue de Tertullien, qui lui a servi de modèle. — L'instruction pastorale *De mortalitate, P. i..,* t. iv, col. 583-602, provoquée par la peste qui, de 252 à 254, désola Carthage et ses environs, date probablement de 252 ou 253. C'est une des œuvres maîtresses de saint Cyprien ; l'évêque y a déployé, pour affermir son peuple contre l'abattement et le désespoir, tout son esprit de foi et tout son génie. — Une autre lettre pastorale, dont le texte n'indique pas la date précise, et que M. Watson, *The Journal of theological studies,* 1901, t. n, p. 433-438, a reculée jusqu'à 250, mais qui fut inspirée sans doute par les courses des barbares en Numidie, vers 253, Bardenhewer, *op. cit.,* t. n, p. 419, le *De opere et eleemosynis, P. L.,* t. iv, col. 601-622, prêche aux chrétiens de Carthage le devoir de l'aumône. — La lettre pastorale *De bono patientia, P. L.,* t. iv, col. 622-638, date du printemps ou de l'été de 256, cf. Harnack, *Die Chronologie,* t. n, p. 365; Monceaux, *op. cit.,* t. n, p. 311 ; Bardenhewer, *op. cit.,* t. n, p. 419; écrite au plus fort de la querelle baptismale sur le modèle du *De patientia* de Tertullien, et destinée spécialement au clergé de Carthage, elle réfléchit la sérénité dame de l'évêque et son amour de la paix. — A cette lettre s'ajoute, comme une sorte de supplément, l'opuscule *De zelo et Uvore, P. L.,* t. iv, col. 638-652, qui parut, selon Benson, *op. cil.,* c. xxm, aussitôt après le *Debono patientia,* selon M. Monceaux. *op. cit.,* t. n, p. 258, peut-être seulement en 257, et qui fait, lui aussi, ressortir la noble physionomie de saint Cyprien.

2° *Lettres.* — Le recueil de la correspondance de Cyprien comprend 81 lettres, dont 65 de la main du grand évêque, et 16 à lui adressées et de provenance diverses. *P. L.,* t. ni, col. 699 838,851-862,972-976,990-998, 1013-1019, 1021-1034, 1036-1044, 1046-1051 ; t. iv, col. 224-438. Ces lettres se rattachent toutes, les unes comme les autres, à l'épiscopat de Cyprien, et par conséquent ne remontent pas au delà de 248-249. Presque toutes, à cinq près, elles portent leur date dans leur texte, sinon toujours leur date précise, du moins leur date approximative. Il s'en faut pourtant que, sur la question de leur ordre chronologique, l'accord soit encore complet. Toutefois, avec les travaux récents de M. Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians,* Thorn, 1902, et de M. von Soden, *Die cyprianische Briefsanimlung,* 1904, dans *Texte und Untersuchungen,* nouv. série, t. xiu, fasc. 3, la question a fait un grand pas. Cf. O. Ritschl, *De epistulis cyprianicis,* Halle, 1885; Bardenhewer, *op. cil.,* t. n, p. 431 sq. ; Harnack, *Die Chronologie,* t. П, p. 339-361. Des lettres qui nous sont restées, il appert que nous avons perdu 11 lettres de l'évéque de Carthage. Cf. Bardenhewer, *loc.cit.,p.* 439; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* part. I, p. 692. Mais, telle que nous la possédons, la correspondance de saint Cyprien nous offre un document du plus haut intérêt pour l'histoire ecclésiastique. C'est, en effet, aux affaires de l'Église que toute celte correspondance a trait, sans toucher â des faits d'ordre privé, encore moins d'ordre littéraire, et saint Cyprien n'y intervient que pour justifier son rôle d'évêque. En même temps qu'on y entend un écho des querelles doctrinales et de la discipline de l'Église au ni' siècle, on y voit se dessiner la personnalité de l'auteur, avec son mélange de douceur et de fermeté, d'enthousiasme et de modération, de prévoyance et d'habileté pratique dans les conjonctures délicates.

il. écrits apocryphes. — Bien plus que les œuvres authentiques de l'évêque de Carthage, ses œuvres apocryphes ont éveillé l'attention et provoqué les études de la critique moderne. On les partage en deux groupes, l'un antérieur, l'autre postérieur au concile de Nicée.

Le premier comprend les dix opuscules ci-après, dout plusieurs tirent de leur date une particulière importance : Un assez piètre discours à la gloire du martyre, *Liber de laude martyrii, P. L.,* t. iv, col. 788-804, qui figure déjà dans le catalogue de 359, mais où rien, ni le fond ni la forme, ne témoigne du faire de saint Cyprien, et dont, malgré les recherches de M. Harnack, *Texte und Unlersuchungen,* Leipzig, 1895. t. xm, fasc. *ib,* on n'a pas encore découvert l'auteur. Cf. Monceaux, *op. cit.,* t. il, p. 102-106. — Un autre discours, qui figure aussi dans le catalogue de 359, sans doute à cause de l'analogie de son but avec celui des *J'estimonia* de Cyprien, le *Tractatus adversus Judæos, P. L.,* t. iv, col. 919-926, dans lequel on avait cru d'abord retrouver la traduction d'une homélie grecque de saint Hippolyte, 'Αποδεικτική προ τον; Ιουδαιου , mais dont on a reconnu plus tard l'origine latine, sans pouvoir toutefois en préciser l'auteur. Cf. Bardenhewer, *op. cit.,* t. n, p. 442. — L'opuscule en latin populaire. *De montibus Sina et Sion, P. L.,* t. iv, col. 909-918, un intéressant parallèle de l'Ancien et du Nouveau Testament, que l'on date en général de la première moitié du me siècle, cf. Harnack, *Die Chronologie,!..* II, p. 383sq., et qui est sans doute de provenance africaine. — L'opuscule contre les spectacles, *De spectaculis,* dans S. *Cypriani opera,* édit. Hartel, t. ni,p. 3-13, écrit probablement, selon M. Monceaux, *op. cit.,* t. il, p. 112, par un clerc de l'école de Cyprien, mais que la plupart des critiques attribuent, non sans de graves raisons, à Novation de Rome.Cf. Bardenhewer, op. *cil.,* t. II, p. 443-444. — L'opuscule sur les avantages de la chasteté, *Liber de disciplina et bono pudicitia, P. L.,* t. iv, col. 819-828, qui semble trahir, comme l'opuscule précédent, la plume deNovatien. Cf. Bardenhewer, *loc. cit.,* p. 444; Monceaux, *op. cil.,* t. n, p. 107 sq. — Un opuscule assez virulent contre le rigorisme de Novatien, *Ad Novalianum,* dans 8'. *Cypriani opera,* édit. Hartel, t. ni, p. 52-69. adressé par un évêque à son troupeau vers 253. au lendemain de la persécution de Gallus et de Volusien, et composé, selon les uns, en Afrique, selon les autres, à Rome. Cf. Monceaux, *loc. cil.,* p. 87-91. M. Harnack, *Die Chronologie,* t. Il, p. 387-390, 552 sq., et M. .I. Grabisch. dans les *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* de Sdralek, Breslau, 1904, t. il, p. 257-282, l'ontattribué, celui-là sans raisons décisives, au pape Sixte II, celui-ci par suite d'une méprise au pape saint Corneille. Cf. Bardenhewer, *Litterarische Rundschau,* 1er novembre 1904, col. 332. — Un sermon vigoureux contre la fureur du jeu, *Liber de aleatoribus,* ou plus exactement, *Ad-*

versus *aleatores, P. L.,* t. iv, co). 827-836, œuvre peut-être d'un évêque d'Afrique, cf. Monceaux, *op. cil.,* t. n, p. 112-118, mais, plus probablement, œuvre d'un pape et de l'un des papes qui ont régné de 250 à 350. Cf. Bardenhewer, *Geschichte deraltkirch lichen Literatur,* t. n. p. 446-448. L'opinion de M. Harnack, *op. cit.,* t. n, p. 370 sq., qui attribue ce sermon au pape saint Victor Ier et, partant, le tient pour le plus ancien opuscule chrétien delà langue latine, n'a pas prévalu. — Un âpre pamphlet contre la théorie de l'invalidité du baptême des hérétiques, le *Liber de rebaptisniate,* édit. Bartel, t. ni, p. 69-92, lancé au fort de la querelle baptismale, en 256, soit entre le II' et le III» concile de Carthage et du fond de la Mauritanie, cf. .l. Ernst, *Zeitschrift für katholische Théologie,* 1896, t. xx, p. 193-255, 360-362; 1898. t. xxn, p. 179-180, soit peu après le 1«r septembre 256 et par un évêque novatien de l'Italie. Cf. W. Schüler, *Zeitschrift für wissenschaftliche Théologie,* I897, t. xi., p. 555-608; Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians,* Thorn, 1902, p. 171-203. Peut-être le pamphlet a-t-il eu pour auteur cet Ursinus, *homo romanus* ou *monachus,* dont parle Gennade, *De viris illuslr.,* c. xxvu, en le faisant vivre un siècle et demi trop tard. Cf. Bardenhewer. *op. cit.,* t. n, p. 448 sq. ; Monceaux, *op. cit.,* t. n, p. 91-97 ; Harnack, *Die Chronologie,* t. Il, p. 393-396. Voir, à l'encontre, Ehrhard, *Die allchristliche Litteralur,* 1900, p. 464-466. — Le *De Pascha computus, P. L.,* t. îv, col. 939-968, une étude du comput pascal écrite avant Pâques de 243, et dont l'auteur anonyme, un africain peut-être, s'est proposé de corriger sur quelques points le système de saint Hippolyte. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 247, 266, etc. ; Harnack, *op. cit.,* p. 381 sq. — La dédicace d'une traduction latine, aujourd'hui disparue, du dialogue d'Aristonde Pella contre les Juifs, *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate,* édit. Bartel, t. m, p. 119-132. M. Harnack, qui dans ce Vigile avait vu d'abord Vigile de Thapse, et, partant, avait placé notre opuscule au v« siècle, *Geschichte der altcliristliehenLilleratur,pari.* I. p. 93, 719, s'est ensuite décidé, provisoirement du moins,aie dater du ni" siècle ou des premières années du îv. *Die Chronologie,* t. π, p. 390 sq.

Dans le second groupe, parmi les écrits apocryphes post-nicéens, on distingue les opuscules suivants : Une lettre pastorale, *De singularitate clericorum, P. L.,* t. iv, col. 835-870, laquelle prêche aux clercs la continence et flétrit le désordre des *mulieres subintroductæ.* Dom Morin, *Revue bénédictine,* 1891, t. vm, p. 234-236, et M. Harnack, *Texte und Untersuchungen,* 4SI03, t. xxiv, fasc. 3, s'accordent à l'attribuer au prêtre Macrobius, qui, vers 363-375, fut l'évêque des donatistes à Home. La thèse de M. Er. von Blacha, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* de Sdralek, Breslau, 1904, t. n, p. 191-256. que cette lettre est l'œuvre de Novatien, ne s'appuie que sur une base ruineuse. Cf. Bardenhewer, *Litlerarische Rundschau,* 1er novembre 1904, col. 331-332. — L'opuscule *De duodecim abusivis* ou *abusionibus sæculi, P. I..,* t. îv, col. 869-882, très postérieur au temps de saint Cyprien, cf. Harnack, *Die Chronologie,* t. n, p. 369, et de provenance tout à fait inconnue, n'a pas encore été étudié d'assez près. — L'opuscule *De duplici martyrio ad Fortunatum, P. L.,* t. îv, col. 881-906, est né en 1530 d'une fantaisie d'Érasme. Cf. Lezius, *Neue Jahrbücher für deulsche Théologie,* 1895, t. îv, p. 95 sq. — *L'Exhortatio ad pænitentiam* ou *De pænitenlia, P. L.,* t. îv, col. 1153-1158, publiée aussi naguère par C. Wunderer, Erlangen, 1889, et par A. Miodonski, Cracovie, 1893, remonte probablement, à en comparer les textes scripturaires avec ceux de saint Hilaire de Poitiers et de Lucifer de Cagliari, au début du ve siècle, sinon â la lin du iv«. — Le méchant opuscule intitulé *Cwna* ou *Coenæ disputatio, P. L.,* t. IV, col. 925-932, et les deux prières, *ibid.,* col. 905-910, sont, d apres M. Harnack, *Texte und Untersuchungen,* 1899, t. xix. fasc. 3; *Die Chronologie,* t. II, p. 369, l'œuvre de Cyprien, le poète gaulois du v· siècle. Cf. Ehrhard, *Do allchristliche Litteralur,* 1900, p. 469 sq. ; Bardenhewer, *op. cil.,* t. n, p. 452-453. — Les six poèmes sur la *Genèse,* sur *Sodome,* sur *Jonas,* sur la *Conversion d'un sénateur au christianisme,* sur la *Pâque,* sur la *Résurrection des morts,* sont prêtés par les manuscrits, tantôt à Tertullien, tanlôt à saint Cyprien, et très certainement ne sont ni de l'un ni de l'autre. Migne. *P. L.,* t. îv, col. 1027-1032, n'a recueilli que l'Ad *Flavium Felicem de resurrectione mortuorum ;* avec ce même poème, R. Peiper a publié les deux poèmes sur *Sodome* et sur *Jonas, Cypriani Galli poelæ heptateuchus,* Vienne, 1891, p. xxvn-xxvtii, 212-226. Cf. Harnack, *op. cit.,* t. n, p. 369,554-555. Voir l'article suivant.

III. Doctiune. — Étranger aux spéculations métaphysiques, saint Cyprien n'a pas laissé dans l'histoire de la théologie la trace d'un penseur profond, encore moins d'un penseur original; il s'est montré avant tout homme d'action et de gouvernement. Il n'a point attaché son nom à l'une de ces luttes dogmatiques où brillera le génie des Basile et des Augustin. C'est plutôt dans le domaine de la inorale et de la discipline ecclésiastique qu'il a déployé, avec son noble caractère, son rare bon sens et sa fermeté avisée. Là où par occasion il parle des plus hauts mystères du christianisme, de la Trinité et de l'incarnation, son langage et sa pensée sont également irréprochables. Mais l'Eglise, les sacrements, la vie chrétienne sont bien plus le sujet de ses méditations et le théine de son éloquence.

Ainsi, sans méconnaître le libre arbitre de l'homme, *Epist.,* lv, 7, *P. L.,* t. ni, col. 806, l'évêque de Carthage, *De dominica oratione, P. L.,* t. iv, col. 527, 528, 530, 534, 537, se plait à faire ressortir le besoin indispensable que nous avons de la grâce pour nous sauver. La théorie de la *sola fides ne* lui en impose pas. et il prêche avec une particulière insistance la nécessité des œuvres. *De unitate Ecclesiæ,* n, *P. L.,* t. îv, col. 496; *De opere et eleemosyna,* passim, *P. L.,* t. îv, col. 601 sq.; *Epist.,* i.x.xvt, 14, t. ni, col. 1150.

La liste des sacrements s'ouvre naturellement par le baptême, *lavacrum regenerationis el sanctificationis;* saint Cyprien en décrit les rites, qui s'accomplissent encore sous nos yeux, *Epist.,* i.xx, 2, *P. L.,* t. ni. col. 1040; lxxiv, 5, col. 1131; i.xxvi, 7, col. 1143; *De idolorum vanitate,* vu, *P. L.,* t. îv, col. 575, etc., et reconnaît le droit de cité du baptême par affusion, *Epist.,* i.xxvi, 12, *P. L.,t.* ni,col. 1146 sq.; cf. C. Bigg, *Journal of theological studies,* juillet 1904, comme celui du baptême des enfants nouveaux-nés. *Epist.,* UX, 3, *P. L.,* t. ni, col. 1015-1019. Le baptême de l'eau peut être suppléé par le martyre ou baptême de sang. *De exhortatione martyrii, præf.,* n. 4, *P. L.,* t. îv. col. 654; *Epist.,* i.xxnt, 22, t. in, col. 1124. Du baptême Cyprien distingue avec soin la conlirmation. *Epist.,* lxxii, 1, *P. L.,* t. ni, col. 1046; i.xxm. 9, col. 1115. On le voit aussi distinguer nettement les trois parties du sacrement de pénitence, la contrition, la confession, la satisfaction, *De lapsis,* 29, *P. L.,* t. iv, col. 489; attester, avec l'obligation de la confession auriculaire, l'usage d'y révéler jusqu'aux péchés de pensée, du moins en matière d'apostasie, *De lapsis,* 16, 28, col. 479, 488; et reconnaître aux prêtres, à défaut de l'évêque, le pouvoir d'absoudre les pénitents. *Epist.,* xn, 1, *P. L.,* t. iv, col. 259; *De lapsis,* 16, *ibid.,* col. 479. Dans cette même épilre, xn, 1, on s'étonne sans doute que saint Cyprien permette aux diacres, en cas de nécessité, d'imposer)es mains aux moribonds *in pænitentiam, ut veniant ad Dominum cum pace quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt.* J. Morin, *De pænitent.,* l. VIII, c. xxm, et dom Mar-

tone, *De antiquis Ecclesia: ritibus,* I. I, c. vi, a. 6, en ont conclu que, dans les premiers siècles, les diacres avaient le droit comme les prêtres, in *casu necessitatis,* de remettre les péchés. Toutefois, ne peut-on pas dire qu'il ne s'agit ici que d'une réconciliation extérieure, officielle avec l'Église, et que, dés là, l'imposition des mains par le diacre n'est point un acte sacramentel, mais seulement un de ces rites appelés depuis des sacramentaux? Cf. Schwane, *Dogmengeschichle,* 2« édit., Eribourg-en-Brisgau, 1892, 1.1, p. 513; C. Gœtz. *Die Busslehre Cyprians. Eine Studie zur Geschichte îles Busssacraments,* Kœnigsberg, 1895. Voir Confession, col. 844>. Quant à l'eucharistie, l'évéque de Carthage témoigne jusqu'à la dernière évidence du dogme de la présence réelle. *De lapsis,* 46, P. *L.,* t. tv, col. 479; *De oratione dominica,* xvin, col. 531 ; *Epist.,* x, 1, col. 254; lvi,9, col. 357; lxiii, 4,col. 377; lxxvi,6, t. m, col. 1142. Le pain et le vin sont tous les deux au même titre les éléments essentiels de l'eucharistie, et Cyprien s'élève fortement contre les encratites qui, au mépris de l'Écriture et de la tradition, ne se servaient que d'eau pour la célébration du mystère eucharistique. *Epist.,* lxiii, 2 sq., *P. L.,* I. iv, col. 374 sq. Le mélange de l'eau et du vin figure d'ailleurs l'union des fidèles, symbolisés par l'eau, avec Jésus-Christ, dont le vin nous donne le sang. *Epist.,* lxiii, 3, col. 383 sq. Dans la messe, Cyprien se plaît surtout à relever le caractère de sacrifice : la messe, préfigurée par le sacrifice de Melchisédech, *Epist.,* lxiii, 4, col. 375 sq., est en réalité le renouvellement du sacrifice de la croix ; le prêtre à l'autel tient la place de Jésus-Christ et y reproduit exactement ce qu'a fait pour nous le Sauveur. On offre le sacrifice de la messe pour les vivants, *Epist.,* l.x, 4, *P. L.,* t. iv, col. 362; on l'offre aussi pour les morts. *Epist.,* i.xvi, 2, col. 399.

L'idée de l'Église et de l'unité dans l'Église est le pivot de la théologie de saint Cyprien et la raison dernière de son attitude durant son épiscopat. L'Église, aux yeux de Cyprien, est l'héritière de l'antique théocratie juive, le nouveau royaume de Dieu, l'institution surnaturelle à qui est confiée la tâche et la puissance de ramener à Dieu l'humanité déchue. Elle est seule dépositaire des pouvoirs de Jésus-Christ et seule dispensatrice de ses grâces. *Epist.,* i.xxm, 7, 10. Il, *P. L.,* t. m, col. 1114-1117; lxxi, 1, t. iv, col. 409. Qui ne lui appartient pas, ne saurait prétendre aux promesses d'en haut. L'Église ne se compose pas seulement du clergé, mais encore des fidèles. *Epist.,* lxix, 8, *P. L.,* t. tv, col. 606. Société universelle et visible, elle comprend à la fois sur la terre des saints et des pécheurs, *Epist.,* lu, 25. t. m, col. 791; la théorie luthérienne d'une Eglise invisible n'a pas ou se recommander de Cyprien. Mais le caractère essentiel de l'Église, celui que l'évéque de Carthage fait ressortir avec une particulière insistance, c'est l'unité. L'Église est une. de par la volonté expresse de Jésus-Christ, et, hors de son sein, il n'y a pns de salut. *De unitate Ecclesiæ,* c. iv-vi, t. iv, col. 500-504, et passim; *Epist..* i.xxm, 21, t. tu, col. 1123; lxxiv, 7, col. 1132. Aussi saint Cyprien n'hésite-t-il pas à mettre sur la même ligne le schisme et l'hérésie, qu'il flétrit comme étant l'un et l'autre d'essence antichrélienne, *Epist.,* xi.ix, 2. *P. 1..,* t. m, col. 727 sq.; lxix, 5, t. iv, col. 403, et d'origine satanique. *De unitate Ecclesiae,* c. m, col. 497 sq. Point de schisme qui ne porte en soi des germes d'hérésie; pas d'hérésie qui ne soit condamnée fatalement par son principe même, par l'intronisation du sens individuel et privé, à rompre avec l'Église. *Epist.,* xi.ix, 2, t. ni, col. 764; lu, 24, col. 790.

C'est la pensée maîtresse de saint Cyprien dans son opuscule *De unitate Ecclesiæ,* que l'unité de l'Eglise repose au fond sur la charité; mais elle est scellée par l'obéissance à l'évêque légitime et par l'union des évêques entre eux. L'unité des Eglises particulières tient avant tout à leur constitution monarchique. A la tête de chaque Église préside l'évéque, qui en est le père et le principe générateur; on s'exclut de l'Église à ne pas vivre dans la communion de l'évéque. *Epist.,* lxix, 8, *P. L.,* I. lv, col. 406. Les évêques sont les successeurs des Apôtres, et ils tirent leur autorité, non pas des libres suffrages de leurs ouailles, mais de leur vocation divine, appelés qu'ils ont été par Jésus-Christ, avec et après les apôtres, à le représenter ici-bas. *Epist.,* lv, 5, t. m, col. 802 sq.; lxv, 3, t. iv, col. 396 sq.; lxix, 4, 8, col. 403, 406. Comme les apôtres, les évêques, tous égaux en pouvoir et en dignité, *De unitate Ecclesiæ,* c. lv, t. iv, col. 499 sq., indépendants chacun dans son ressort, *Epist.,* lxxii, 3, t. Hl, col. 1050; lxxiii, 25, 1, col. 1126, ne forment ensemble qu'un seul corps. « L'épiscopat est un et chacun de ses membres y est solidaire des autres. » *De unitate Ecclesiæ,* c. v, t. lv, col. 501. L'unité catholique s'aflirme et se maintient par l'entente des évêques. *Epist.,* lxix, 8, t. ni, col. 406 ; lv, 24, col. 790. Autour et au-dessous de l'évéque, s'échelonnent les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les acolytes, les lecteurs, les exorcistes; la hiérarchie ecclésiastique comprenait, en Afrique, sept degrés. Monceaux, *op. cit.,* t. Il, p. 13 sq., 335.

Dans ce sénat d'évêques, la prééminence de l'évéque de Rome ne laisse pas d'être hors de conteste. La liste des passages où saint Cyprien relève la primauté romaine, sans toutefois en déterminer la nature, est longue et décisive, notamment *Epist.,* xi.v, 3, *P. L.,* t. ni, col. 710; lv, 14, col. 818 sq. Cf. P. von Hœnsbrœch, *Zeitschrift fur kalholische Théologie,* 1890, t. xiv, p. 193-230. Ainsi, Pierre ayant figuré dans sa personne l'unité de l'Église, *De unitate Ecclesiæ, c.* lv, t. iv, col. 500, l'évéque de Rome, qui tient la place de Pierre, *Epist.,* lu, 8, t. m, col. 772 sq., est par là-même le centre visible de la chrétienté. La communion de l'évêque de Rome est donc la communion de l'Église catholique, *Epist..* xi.vm, 3, col. 711; il ne saurait y avoir jamais de raison pour s'en séparer. *Epist.,* I.xxm, 11, col. 1116. Mais la primauté du saint-siège n'est-elle qu'un symbole de l'unité de l'Eglise? Le langage de Cyprien manque ici de précision; chez, lui, d'ailleurs, la pratique ne s'accorde pas toujours avec la théorie, et sa théorie ne répond pas toujours pleinement à la foi traditionnelle de son siècle. Dans la pratique, Cyprien reconnaît au saint-siège, du moins en certains cas d'une exceptionnelle gravité, outre la primauté d'honneur, la primauté de juridiction; loin de dénier d'une façon absolue aux Églises particulières le droit d'en appeler à Rome, et à l'évéque de Rome le droit d'intervenir dans les affaires des Eglises particulières, tantôt il le suppose, *Epist.,* lv. 14, col. 818 sq.; lxviii, 5, col. 1028, tantôt il y recourt lui-méme. *Epist.,* i.xvn, 1-4, col. 990-996. Néanmoins, l'évêque de Carthage ne parait pas avoir eu l'idée nette des conditions nécessaires du maintien de l'unité catholique, ni de l'autorité souveraine du pontife romain dans les questions de foi ou de discipline. Et les protestations véhémentes, qu'il a élevées contre les pouvoirs et les menaces du pape Étienne, semblent n'être après tout que les conséquences extrêmes, mais logiques, de sa théorie personnelle sur l'égalité parfaite des évêques et leur indépendance réciproque. *Sen tentiæ episcoporum,* procem., *P. L.,* t. m, col. 1054; *Epist.,* LXXII, 3, col. 1050; lxxm, 26, col. 1126 sq. A prendre dans sa rigueur la théorie de saint Cyprien, l'Église universelle serait la simple collection des Églises particulières, groupées indispensablement autour de l'évéque de Rome; elle serait en réalité un corps acéphale. Car l'évéque de Rome, qui est le centre de l'unité, n'en est pas le gardien; il est le représentant officiel de l'Eglise catholique. sans en être le chef, puisqu'en droit il n'est pas armé de l'autorité que réclame sa situation. L'incohé-

ronce des idées est visible. Mais le génie de saint Cyprion est moins en cause que le temps ou il a écrit et l'éducation théologique qu'il a reçue : il s'est préoccupé beaucoup plus de l'unité des Églises particulières, menacée par des schismes locaux, que de l'unité de l'Église universelle, et en contestant au pape la qualité d'évéque des évêques, il n'a que trop suivi l'exemple de Terlullien. Voir .1. Delarochelle, *L'idée de l'Église dans saint Cyprien,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses.* 1896, t. t, p. 519-533; J. Tixeront, *La théologie anlénicéenne,* Paris, 1905, p. 38'2-388; .1. Tunnel, *Saint Cyprien et la papauté avant la controverse baptismale,* dans la *Revue catholique des Eglises,* 1905, t. n, p. 454-471 ; *Saint Cyprien et la panaut·· pendant la controverse baptismale, ibid.,* p. 577-598.

IV. Influence. — Dans l'Église l'influence de saint Cyprien, faite de modération intellectuelle, de génie pratique et de vertu, a été vaste et durable. L'Orient grec, avec son humeur particulariste, n'y a pas échappé, voir Harnack, *Geschichte der allchrisllichenLiIteratur,* Leipzig, 1893, t. Il, p. 715-717 ; Monceaux, *op. cil.,* t. ti, p. 360 sq.; nombre de textes, les uns insérés dans les *Analecta sacra* du cardinal Pitra, les autres apportés par Watson dans *The classical review,* 1893, t. vu, p. 2-48, et par Laucherl, dans *Internat, theol. Zeitschrift,* 1893, t. i, p. 699, témoignent aussi de la vive et persévérante admiration de l'Orient pour les œuvres de saint Cyprien. Mais c'est en Occident surtout que,le prestige de l'évêque de Carthage lui a survécu. La grande figure de Cyprien domine la fin du IIIe siècle et le IVe siècle tout entier; Cyprien est alors le docteur de l'Eglise latine par excellence, κατ' ἐξοχήν. Aucun autre Père, avant l'âge des Jérôme et des Augustin, n'a joui, dans le champ de la morale chrétienne comme dans celui de la discipline ecclésiastique, d'une autorité plus haute ni plus étendue. A côté des Livres saints, on dirait presque sur le même rang, le célèbre catalogue de 359, que Mommsen nous a rendu, *Hernies,* 1886, t. xxi, p. 142-156; 1890, L xxv, p. G36-638, nomme les écrits de saint Cyprien et compte jusqu'aux lignes de chacun d'eux. Lucifer de Cagliari, Prudence, Optat de Milève, Pacien de Barcelone, saint Jérôme, saint Augustin, etc., tous attestent l'autorité hors de pair de Cyprien en Occident. Voir Hàrnack, *loc. cit.,* p. 701 sq. Dans la querelle de la grâce saint Augustin, entre autres, ne se lasse pas d'opposer Cyprien à Pélage; en face des donatisles qui se réclament de Cyprien, il s'évertue à leur ôter ce patronage, et jamais il ne réfute le grand évêque qu'il ne lui prodigue en même temps les marques de son estime et de son respect. Si Rome est la *chaire de* Pierre, Carthage est la *chaire de Cyprien.* S. Optat, I. I, c. x, *P. L.,* t. xi, col. 904. Du Ve au vu» siècle, les lettrés et les clercs des pays latins continuent d'étudier et d'apprécier le inétropoUtain de Carthage; en Gaule et en Italie comme en Afrique, on le lit, on le goûte, on s'inspire de lui, on chante sa gloire. Le moyen âge se l'est aussi rendu familier, témoins les nombreux manuscrits de ses ouvrages et l'influence de ses idées sur la discipline ecclésiastique. Parlout. jusqu'en Angleterre, les recueils de droit canonique ont emprunté plus ou moins leurs décisions aux œuvres, notamment à la correspondance de saint Cyprien, et les diverses recensions de cette correspondance portent visiblement les traces de son emploi â travers les provinces de l'Église. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* 2e édit, franç., Paris, 1905, t. I, p. 355. L'histoire de l'influence de saint Cyprien dans i·· formation du droit canon de l'Occident n'est pas encore écrite. La première collection canonique où l'on retrouve un texte du saint évêque, parait être celle de Cresconius, vers la fin du VIIe siècle. Au xn» siècle, le *Décret* de Gratien fourmille de textes tirés, soit d'opuscules *(De lapsis, De mortalitate, De rxhm-tatione martyrii, De oratione, De unitate JEcclesim.* soit de lettres de saint Cyprien (lettres xxx, lv. i.vi, I.VII, LXI, I.XII, I.XI1l, LX1V, LXV, I.XIX, I.XX, I.XX1I. LXXIII, I.xxiv. i.xxvi, édit. Migne). Harnack, *op. cit.,* t. n, p. 714 sq. L'évêque de Carthage enfin, par la gra' t·· un peu solennelle du ton, par les proportions et !• moule de la phrase qui relève surtout de la tradition cicéronienne, par le maniement de l'Écriture, a été l'un des maîtres et des modèles du style ecclésiastique en Occident. Le Provost, *Etude philologique et littéraire sur saint Cyprien,* Saint-Brieuc et Paris, 1889 : Watson, *Studia biblica et ecclesiastica,* 1896, t. iv, p. 189-324.

I. Éditions. — Parmi les éditions complètes de saint Cyprien. on remarque celtes d'Érasme, in-fol., Bâle, 1520, de Morel, in-fol., Paris, 1564, de Pamolius, in-fol., Anvers, 1568, de Kigault. in-fol-, Paris, 1648, do Fell el Pearson, in-fol., Oxford, 1682. de Baluze et dom Maran, in-fol-, Paris. 1726. L'édition de Migne. *P. L..* t. iv (voir aussi t. m, v) n'est qu'une copie très défectueuse de l'éditiun de Baluze. C'est à G. Ilarlel qu'on doit, nonobstant les critiques parfois excessives de Lagarde. *Sijmm icta,* Gœttingue, 1877, p. 65-78, la meilleure des éditions complètes de saint Cyprien, *Corpus scriptorum latinorum,* Vienne, 1868, 1871, t. u. part. I-lll. Dans ses SS. *Patrum opuscula,* Hurter donne, t. t. u. tv, v, divers opuscules desaint Cyprien. et t. xxt. un choix de ses lettres. L'abbé P. Martin a publié dans les .1 *na-tecta sacra* du cardinal Pitra, t. IV, p. 79-80, 338-344, le texte syriaque des deux lettres à Quintus, *P. L.,* t. IV, col 408-411, et â Fidus. *P. L.,* t. m. col. 1013-1019.

IL TRAVAUX. — Freppel, Saint *Cyprien et l'Éylise d'Afrique au uf siècle,* 3· édit., Paris, 1890; E. W. Benson, *Cyprian, his life, his times, his work,* Londres, 1897; Fechtrup, *Der h. Cyprian.* Munster, 1878; O. Ritscbl, *Cyprian und die Verfassung der Kirchc,* Gœttingue, 1885; M. Schanz, *Geschichte der rbmischen Litteratur,* Ill· partie, 1896. p. 302 sq. ; Gœtz, *Das Christentum Cyprians,* Giessen, 1896; Bardenhewer, *Geschichte der alfkircnlichen Litteratur.* 1903,1.11. p. 394 sq. : Id., *Les Pères de l'Église.* 2* édit franç., Pans, lGQ5. t. i. p. 345 sq.; Monceaux. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* Paris, 1902, t u ; ld.. *Chronologie des œuvres de saint Cyprien et des conciles africains du temps,* dans la *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne.* 1900, p. 333; Harnack, G'es-*chichtederaltchristlichen Litteratur,* Leipzig, 1893, t. u, p.688-723; ld.. *Die Chronologie der altchrist. Litteratur,* Leipzig, 19o4, t. n. p. 334 sq. ; Wirth, *Der Verdienstbegrijf* in *der christlichen Kirehe.* il, *Der Verdienslbegri/f bei Cyprian,* Leipzig. 1901; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne,* Paris, 1904, t. i; A. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur,* Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 455 sq. : L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 521-546. Voir Fl. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie.* 2· édit., Paris, 1904, t. i, col. 1087-1090.

P. Godet.

2. **CYPRIEN,** poète italien ou gallo-romain, vers l'an 400. Parmi les œuvres de saint Cyprien, évêque de Carthage, des manuscrits contiennent : 1° un poème intitulé : *Genesis* et devenu, après les découvertes de Pitra, *l'Heptateuchus ;* 2» les poèmes *De Sodoma* et *De Jona;* 3» le poème *De pascha* (ou *De ligno vitæ* ou *De cruce);* 4" le poème Ad *senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitutem conversum ;* le poème *Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum* (ou *De judicio Domini);* 6» la *Coma* ou *Com e disputatio;* 7» deux prières.

La *Genesis* avait été attribuée à Terlullien, à Salvien, à saint Avit, avec aussi peu de vraisemblance qu'à saint Cyprien de Carthage. L'attribution â Juvencus parut plus fondée; déjà acceptée par divers auteurs, elle fut reprise par le cardinal Pitra, *Spicilegium Salesmens··,* Paris, 1852, t. I, p. xxxvi. et par lui appuyée sur le témoignage de deux manuscrits et sur des ressemblances de style qu'il crut apercevoir entre la Genesis et l'*Historia evangelica* de Juvencus. Ajoutons que Pitra compléta le texte de la *Genesis* et publia les poèmes sur l'Exode. le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, .losué et les Juges, qui. réunis au poème sur la Genèse, ont formé l'*Heplaleuque.* A. Eberl, *Histoire*

générale de la littérature du moyen âge, trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1883, t. i, p. 131, 132, 133, note, fut d'avis qu'« â partir de *VExode,* l'ouvrage appartient â un seul et meme auteur », que cet auteur « s'est formé à l'école de Juvencus », qu'il n'est pas impossible que la première partie de la *Genèse* (600 vers) « ait seule Juvencus pour auteur et que, pour cela, on lui ait attribué tout l'ouvrage. » Plus tard, on a admis que l'auteur de *VHeptateuque* « était vraisemblablement un gallo-romain, comme semblent le prouver certaines particularités de langage et la présence de *VHeptateuque* dans une sorte de *Corpus* des poètes chrétiens, dont les principaux sont Cl. Marius Victor et saint Avit. » P. Lejay, dans la *Revue critique,* nouv. série, Paris, 1891, t. xxxn, p. 114. R. Peiper, *Monumenta Germanise historica, Auctorum antiquissimorum,* l. vi, pars poster., *Alcimi Avili opera,* Berlin, 1883, p. i.xm, avait d'abord pensé à saint Gyprien, disciple de saint Césaire d'Arles, évêque de Toulon, mort en 546. Après un nouvel examen, il conclut qu'on ne peut reculer jusqu'au VIe siècle la composition de *VHeptateuque,* et que l'auteur est un gallo-romain, du nom de Cyprien, qui a écrit entre 397 et 450, et ne peut être l'auteur du *De Sodoma* et du *De Jona.* Cf. l'introduction de son édition de *VHeptateuque,* dans le *Corpus scriptorum Ecclesiæ lalinæ* de Vienne, 1891, t. xxm, p. xxm, et, dans le même sens, K. Leimbach, *Realencyklopâdie,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. tv, p. 374; 1901, t. tx, p. 664; O. Bardenhewer, *Patrologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1894. p. 390; trad. Godet et VerschalTel, Paris, 1899, t. H, p. 297-298; S. Gamber. *Le livre de la « Genèse » dans la poésie latine au* Ve *siècle,* Paris, 1899, p. 8, 30. II. P. Best, *De Cypriani quæ feruntur metris in Heptateuchum,* Marbourg, 1891, distingua deux poètes: l'auteur de la *Genesis,* Cyprien, qui l'aurait composée en Italie, vers 410, et l'auteur des autres livres, un poète gaulois inconnu du v· siècle. Cependant l'attention de Harnack se porta sur la *Cœna* el sur les deux prières attribuées à saint Cyprien. Bans les *Texte und Untersuchungen,* nouv. série, Leipzig, 1899, t. tv, fasc. 3, il en assigna la paternité â un Cyprien qui aurait écrit dans la Haute-Italie, aux alentours de Brescia, entre 380 et 408. D'après lui, l'auteur de la *Cœna* serait le même que le poète de *VHeptateuque.* Le P. 11. Brewer, dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* Inspruck, 1904, t. xxvm, p. 92-115, a adopté cette manière de voir; l'auteur de la *Cœna* serait le même que celui de *VHeptateuque* et des poèmes de moindre importance attribués à saint Cyprien; il s'appellerait Cyprien (ce serait peut-être le Cyprien à qui est adressée la lettre cxt. de saint Jérôme, *P. L.,* t. xxil, col. 1166-1179), el aurait vécu dans les environs de Brescia ou de Vérone, entre 360 et 430. Cf. aussi A. Baumgartner. *Geschichte der Wellliteratur,* t. IV, *Die lateinischeund griechische Literalur der christliehen Vôlker,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 120. Cette opinion est ingénieuse et séduisante. Tout n'y est pourtant pas sûr. De nouvelles découvertes la confirmeront-elles ou, ce qui est plus probable, la modifieront-elles, au moins en partie? C'est ce que l'avenir apprendra. Dès à présent, K. Michel, *Gebet und Rild in frühchrisllicher Zeit,* Leipzig, 1902, p. 2-22, a vu, dans les deux prières étudiées par Harnack en même temps que la *Cœna,* un texte qui, dans sa forme actuelle, est postérieur à Constantin, mais qui procède d'un original grec du il· ou du Ht' siècle.

Quelques passages méritent d'être relevés dans les œuvres dont le poète Cyprien passe pour être l'auteur. En général *Vlleptateuquesuit* de près la version Italique de la Bible. Il n'est donc pas étonnant que le verset 2 du c. vi de la Genèse, qui porte, dans l'italique, *angeli Dei* au lieu du *filii Dei* de la Vulgate, soit entendu du mariage des anges avec les filles des hommes. *Genesis,* v. 234-237, *P. L.,* t. xtx, col. 353. Une explication plus rare et bizarre est celle de *VAperientur oculi vestri... et aperti sunt oculi amborum,* Gen.. m, 5, 7; l'auteur l'entend dans un sens littéral, v. 81, 87-88, 98-100, *P. L.,* I. xtx. coi. 348-349 :

...lumina promptim
Candenti perfusa die, liquidumque serenum
Affulsisse sibi, solemque, et sidera cseli.

La *Cœna,* sorte de centon tiré de la Bible et de textes extra-canoniques, était destinée à être lue pendant les repas; les *Acta Pauli* y sont utilisés, mais Harnack a conclu trop vite que l'auteur les regarde comme un livre canonique. Les *Acla Pauli* sont également mis à contribution dans les prières attribuées à l'auteur de la *Cœna.* Ce sont deux morceaux d'un grand intérêt, principalement le second, très utile â étudier au double point de vue de l'histoire de la préface et de celle du symbole des apôtres. Remarquons seulement cette mention de la descente aux enfers, une des plus anciennes qui existent (surtout si l'on admet l'opinion de K. Michel sur l'origine de cette prière) : *Qui passus es sub Pontio Pilato bonam confessionem, qui crucifixus descendisti, el conculcasti aculeum mortis. P. L.,* t. iv, coi. 908.

I. CEUVres. — Les 165 premiers vers de la *Genesis* furent publiés, pour la première fois (ainsi que le *De Sodoma;,* en 1560, à Paris, par G. Morel. Dom Marlène publia toute la *Genesis,* sauf les vers 325-378, dans sa *Veterum scriptorum... amplissima collectio.* Paris, 1733, t. IX; ce texte fut réimprimé, avec quelques corrections, par Arevalo dans son édition de Juvencus, Rome, 1792, d'où il a passé dans *P. L.,* t. xix, col. 345-380; voir aussi *P. L..* t. n, col. 1097-1101. On trouve encore dans P. *L.,* t. II, col. 1089-1098, sous le titre *De judicio Domini,* le poème qui se retrouve avec de nombreuses variantes, t. IV, col. 1027-1032, sous le titre *De resurrectione mortuorum ;* et t. n, col. 1101-1102. le *De Sodoma ;* col. 1105-1108, l'Ad *senatorem ;* col. 1108-1114, le *De Jona;* col. 1113-1114. le *De Pascha (sous* le titre *De ligno vttæ)·,* t. tv, col. 905-906. les deux prières (sous le nom de saint Cyprien d Antioche); col. 925-932, la *Cœna* Pitra a publié le texte complet de la *Genesis* et tout *l'Heptatruque,* dans *Spicilegium Solesmense,* Paris, 1852, t. l, p.171-258, et *Analecta sacra el classica.* Paris, 1888, t. I, p. 181-207. E. B. Mayor, *The latin Heptateuch,* Londres. 1889, en a lait un commentaire grammatical et philologique approfondi. R. Peiper. *Cypriani Galli poetæ Heptateuchos,* Vienne, 1891 (t. xxm du *Corpus scriptorum Ecclesiæ latinæ)* en a donné une édition nouvelle, mais non parfaite: cf. P. Lejay. *Revue critique,* nouv. série, Paris, 1891, L xxxn, p. 112-116. G. Ilartel, S. *Cypriani opera,* HP partie, Vienne, 1871 (t. m du *Corpus scriptorum Ecclesiæ latinæ),* n'avait pas connu *l'Heptateuque,* mais seulement les 165 premiers vers de la Genesis. Hartcl et Peiper ont publié également les poèmes *De Sodoma* et *De Jona, De pascha. Ad senatorem, De resurrectione mortuorum,* mais non la *Cœna* qui a été rééditée par Harnack dans les *Texte und Untersuchungen,* nouv. série, Leipzig, 1899, t. IV, fasc. 3.

IL Travaux. — H. Hagen, *Eine Nachahmung von Cyprians Gastmahl dureh Hrabanus Maurus,* dans *Zeitschrift fur wissensch. Théologie,* 1884, t. xxvn, p. 164-187; A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident,* trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1883, t. I. p. 131-139; S. Gamber, *Le livre de la « Genèse » dans la poésie latine au V siècle,* Paris, 1899, p. 1-8,29-31, et passim : Harnack, *Dreiwenig beachtete Cyprianische Schriften und die « Acta Pauli »,* dans *Texte und Untersuchungen,* nouv. série, Leipzig, 1899, t. IV, fasc. 3; O. Burdenliewer, *Geschichte der allkirchlichen Literalur,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. H, p. 387, 452-453; H. Brewer, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Cœna Cypriani,* dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* Inspruck. 1904, t. xxvm, p. 92-115. Cf. *Rivisla delle nviste,* Macerata, 1904, t. ll, p. 151-155.

F. Vernet.

3. **CYPRIEN,** métropolite de Kiev et de toute la Russie au xiv«-xv· siècle. Il était serbe de naissance, ou pour mieux dire bulgare, ayant vu le jour dans la ville de Tirnovo. Goloubinsky, *Istoriia russkoi tzerkvi,* Moscou, 1900, t. n,p. 297. Dans sa jeunesse, il embrassa la vie monastique au Mont-Alhos, et s'appliqua avec zèle à l'étude des saintes Ecritures. La pureté de ses

mœurs et son savoir attirèrent sur lui l'attention du patriarche Philothée (1354-1355; 1364-1376), qui l'appela à Constantinople et le mit au nombre des dignitaires de la grande Église. Des discordes intestines régnaient alors dans l'Eglise russe. Olgerd (1345-1377) et les autres princes de la Lithuanie, tendant à se soustraire à la juridiction ecclésiastique du métropolite de Kiev, demandèrent au patriarche Philothée de créer une métropole dans leur contrée, le menaçant, s'il n'accédait pas à leur demande, de passer à l'Eglise romaine. Philothée acquiesça â leurs désirs et consacra le moine Cyprien métropolite de Kiev et de la Lithuanie. Le patriarche Philothée avait établi qu'à la mort d'Alexis qui résidait à Moscou, Cyprien prendrait sa place, et réunirait sous sa juridiction les églises de Moscou et de Kiev. Mais à la mort d'Alexis (1378), le prince Dmitri Ivanovitch Donskoî (1363-1389) nomma au siège de Moscou son favori Miliaï (archimandrite Michel). Cyprien qui était déjà en route pour Moscou, reçut l'ordre de rebrousser chemin et de rentrer à Kiev. Mitiaï partit aussitôt pour se faire consacrer à Constantinople par le patriarche. La mort le surprit au cours de son voyage. Ses partisans lui donnèrent un successeur dans la personne de l'archimandrite Pimène que le patriarche Nil consacra la première année de son patriarcat (1380-1388). Le prince Dmitri, l'ayant appris, prévint Cyprien qu'il l'élevait au siège métropolitain de Moscou.

Cyprien déploya beaucoup de zèle dans l'exercice de sa nouvelle charge. Mais le prince Dmitri, changeant d'avis, appela Pimène au siège de Moscou. Cyprien dut reprendre pour la troisième fois le chemin de Kiev. Bientôt Pimène fut en désaccord avec son souverain. Il fut envoyé à Constantinople pour y être jugé, et Cyprien remonta sur le siège usurpé par son compétiteur. Accueilli à Moscou en 1390 avec de grandes manifestations de joie, il combattit les hérétiques, qui sous le nom de *strigolniki* niaient la résurrection des morts et rejetaient plusieurs livres du Nouveau Testament et les canons des conciles. La ville de Novgorod était principalement infectée de cette hérésie. Cyprien rappela au devoir les Novgorodiens qui, en assemblée populaire, avaient décidé de ne plus s'adresser au métropolite pour n'avoir plus à lui payer les dimes ou les droits attachés à l'administration des sacrements. Au témoignage des hagiographes russes, la Russie étant menacée de l'invasion de Tamerlan, Cyprien transporta de Vladimir à Moscou une image miraculeuse de la sainte Vierge, dont l'intercession conjura le danger. Il mourut l'an 1406. L'Eglise russe le vénère comme saint et célèbre sa fête le 17 septembre. Ses reliques furent transférées à la cathédrale de l'Assomption *(Ouspensky Sobor)* en 1472, et on fête cette translation le 27 mai.

Cyprien est considéré comme un des plus grands litterateurs russes du xiv« siècle. Par son intermédiaire, la littérature serbe exerça une influence bienfaisante sur le mouvement littéraire de l'ancienne Russie. Mentionnons ici ses lettres théologiques et liturgiques, son traité sur la juridiction ecclésiastique des paroisses *(Poslanie o blagotchinii khrislianskom)* et ses écrits hagiographiques. Il traduisit en russe le psautier, les Évangiles, *('Échelle* de saint Jean Climaque, et les œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite. Il travailla aussi à la version des livres liturgiques et traduisit du grec le *Sloujebnik,* le *Trebnik* (missel et eucologe), et le *Eomocanon.* Ses lettres aux habitants de Pskov et à l'higoumène Athanase éclaircissent plusieurs rites et prières de la messe, et ne manquent pas d'intérêt pour l'étude de l'ancienne théologie sacramentaire de l'Église russe. Dans son *Molitvennik* (eucologe), Cyprien inséra un chapitre sur les livres utiles et les livres défendus. Pour dresser le catalogue de ces derniers, il s'appuie d'abord sur les canons du concile de Laodicée, qui défendent l'usage de nouveaux psaumes, et il <e sert des indications de saint Jean Damascéne sur - apocryphes, du *Sbornik* (Code) de Sviatoslav, et de la chronique dite de Nicon. Une autre pièce, intitulée *Goloubinaia kniga,* traite en vers de la création du monde. Elle contient un mélange de traditions païennes et de pensées chrétiennes sur l'origine des êtres créés.

Pbilarète, Aperçu sur *la littérature ecclésiastique russe,* Saint-Pétersbourg, 1884, p. 86-93; L. Kavelin, *Le métropolite Cyprien jusqu'à son élévation au siège de Moscou,* dans *Tchteniia v obchtchestvie istorii i drevnostei rossüskikh,* 1867. n. 2, p. 11-32; Khoidetzky, *La vie et les couvres de saint Cyprien, métropolite de Moscou,* dans *Volynskiia eparkhialnyia Viedomosti,* 1873, n. 14, p. 497-503; Macaire, *Histoire de l'Église russe,* Saint-Pétersbourg. 1866, t. iv. p. 63-84; t. v, p. 15-21. 182-193; Dobroklonsky, *Manuel d'histoire de l'Église russe,* Riazan, 1889, t. i, p. 142-144; Znamensky, *Manuel d'histoire de l'Église russe,* Saint-Pétersbourg, 1896, p. 85-88; Pétrov, *Histoire de la littérature russe,* Saint-Pétersbourg, 1892, p. 67; Bokharev, Vies *de tous les saints vénérés dans l'Église orthodoxe gréco-russe,* Moscou, 1900, p. 529-530; Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe,* Moscou, 1900, t. 11, p. 296-356; Soloviev, *Les grandes ménées, traduites en russe,* Moscou, 1902, t. I, p. 320-323; Kovatcbevitcb. Le *métropolite russe Cyprien, défenseur de l'Église orthodoxe* (en serbe), *Glasnik pravoslavne tzrkve u kraljevini srbiji,* Belgrade. 1902, t. m, p. 733-745; Philan te. *Histoire de l'Église russe,* Saint-Pétersbourg, 1895, p. 260-266.

Les meilleurs travaux sur le métropolite Cyprien et son œuvre littéraire sont ceux de A. Gorsky. *Kiprian, mitropolit Kievskii i vseia Hossii,* dans les *Pribaideniia (Additions)* aux versions russes des œuvres des Pères de l'Église, Moscou, 1848, p. 295-369; de A. Lebedev, *O. Slavianskikh perevodakh tzerkovnago boyoslujebnayo ustava (Les versions slaves du typikon liturgique de l'Église).* dans *Tchteniia (Lectures)* de la Société d'histoire et d'antiquité de l'université de Moscou), 1857, t. 11, p. 11-32; de Mansvetov, *O trudakh mitropolita Kipriana pociasli boyoslujeniia (Les travaux du métropolite Cyprien dans le domaine de la liturgie),* dans *Pribavleniia,* etc., t. xxix, 1882, n. 1, p. 152-205: n. 2, p. 413-495: n. 3. p. 71-175: de N. G. S.. *Kiprian, mitropolit vseia Hossii, kak pisatel (S. Cyprien, métropolite de toute la Russie, considéré comme écrivain),* dans les *Tchteniia* de la Société des amateur du progrès spirituel, Moscou, 1892, n. 2, p. 350-424: Muraviev, *Jitiia sviatykh rossiiskoi tzerkvi,* Saint-Pétersbourg, 1855, t. tx. p. 187-228; *Husskii biographitcheskii Slovar,* Saint-Pétersbourg, 1897, lilt. K, p. 636-644. Les lettres de Cyprien ont paru dans le *Pravoslavny Sobesiednik* de Kazan. 1861, t. n, p. 75-106. Dans la même revue ont paru ses canons, *Pravila mitropolita Kipriana,* 1865. t. It, p. 9-34, un document précieux pour l'histoire du clergé et de la liturgie russe au xtv'-xv· siècle. Les anciens synodes russes les considéraient comme une des sources du droit canon russe. Plusieurs lettres et pièces de Cyprien sont publiées par Pavlov dans les *Pamiatniki drevne-russkago prava,* Saint-Pétersbourg, 1880, p. 173-186, 229-304.

A. Palmieri.

4. CYPRIEN DE GAMACHES, capucin, issu probablement de la famille des Rouault, seigneurs de Gamaches, se fit religieux le 26 septembre 1624. Après avoir été lecteur dans la province de Paris et avoir exercé avec talent et fruit le ministère de la prédication, il fut choisi par ses supérieurs pour faire partie du groupe de religieux envoyés à Londres en 1630, pour le service de M“' Henriette-Marie de Erance, reine d'Angleterre. Il a raconté lui-même les péripéties et les épreuves de cette mission dans ses *Mémoires,* publics en 1881 à Paris par le P. Apollinaire de Valence. La reine avait une estime particulière pour le P. Cyprien qu'elle attacha plus spécialement à son service, et elle lui confia l'instruction religieuse de sa fille, la princesse Henriette-Anne, mariée plus tard au duc d'Orléans. C'est pour celle-ci qu'il composa le plus important de ses ouvrages : *Exercices d'une âme royale, ou les devoirs les plus importants du chrestien, recueillis des Escritures sainctes et des saincts Pères de l'Eglise : propres à toute sorte de personnes pour arriver à une haute perfection. Enseignez â Son Altesse Boyale Madame Henriette-Anne, princesse de la Grande-Bretagne,* 2 in-8°, Paris, 1655. Peu apres il donna une

continuation à cet ouvrage : *Exercices d'une âme royale dans le saint emploi du jour. Recueillis des Escritures sainctes el des saincts Pères de l'Église, propres à toute sorte de personnes pour bien accomplir les devoirs du chreslien, acquérir les grands mérites, el arriver au haut point de la perfection. Enseignez... Divisez en deux parties,* in-8», Paris, 1658. Le P. Cyprien publia encore : *La vie et la mort chreslienne, ou les moyens familiers de bien vivre el de bien mourir chrestiennement,* in-32, Paris, 1667. 1678. A la lin de ce livre, il indique les autres ouvrages écrits par lui et qui sont : *La vraye félicité du chresticn.* in-80; *Le chrestien qui veut eslre sauvé,* in-24. Ce dernier fut traduit en anglais : *The Christian that would be saved. A book very necessary and usefull for all Christians to know their advantages, their dignilie. their obligations and wantes, with the wages and meanes to helpe them to the atteining eternal!, salvation,* trad, par Richard Cartor, in-12, Douai, 1662. Après la mort de la reine d'Angleterre (1669), le P. Cyprien reprit son poste dans le couvent de la rue Saint-Honoré, consacrant principalement son zèle à la conversion des Anglais protestants qui se trouvaient à Paris et menant la vie d'un simple religieux, sans vouloir accepter aucune charge. Il mourut pieusement le jour de la fête de tous les saints en 1679.

Mémoires de la mission des capucins de la province de Paris prés de la reine d'Angleterre depuis l'année 10:10 jusqu'à 1ββ9. par le P. Cyprien de Gamaches, revus, annotés et publiés par le P. Apollinaire de Valence, religieux du même ordre, Paris, 1861.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

5. CYPRIEN DELA NATIVITÉ DE LA VIERGE, carme déchaussé, né à Paris le 26 novembre 1605. profès le I8 septembre 1633, mort le 16 septembre 1680, se nommait dans le monde André de Compans. Doué d'une éducation soignée, sachant plusieurs langues el ayant visité l'Orient, il occupait une charge parmi les trésoriers de France, quand, renonçant à l'avenir qui s'ouvrait devant lui, il entra chez les carmes déchaussés. Avant de se faire religieux, il s'occupait déjà d'études sérieuses, comme le prouve sa traduction de l'ouvrage de .Jean-Jacques Chifflef. *De linteis sepulcralibus Christi servatoris crisis historica,* Anvers, 1624, qui parui sous ce titre : *Hiérolhonie de .f.-C., ou discours des saints suaires de N.S., traduit du latin, par .4. C. J'.* (André de Compans, Parisien), in-8», Paris, 1631. Hans le cloître, le P. Cyprien ne démentit pas ce premier essai; après avoir donné des traductions de la *Vie* et des *Œuvres de S. Jean de la Croix* et *de sainte Thérèse,* il publia aussi des livres, fruits de ses études et de ses méditations; nous citerons : *Le monde saint où est tracé le moyen de vivre saintement dans toutes sortes d'cstats,* in-8», Paris, 1650; *De l'exercice de l'oraison pour toutes sortes d'eslats,* in-8», Paris, 1650; *Description des ermitages et de la vie érémitique des carmes déchaux,* in-4», Paris, 1651 et 1668; *La destruction du duel,* in-8», Paris, 1651 ; *La clef des trésors célestes ou exercice de la présence de Dieu,* in-12, Paris, 1651; in-16, Bruxelles. 1662; *Pratique chrétienne et préparation à bien mourir,* Paris, 1651 ; *liéeoeil des vertus et des escrits de la baronne de Neuvillette,* in-18, Paris, 1660; *Conseils spirituels,* in-12, Paris et Lyon, 1661 ; *Suavité de la croix,* in-12, Paris, 1661; *Aveuglement et ingratitude sans égale, dialogue enlre Deux solitaires,* in-8», Bruxelles, 1664; *Réflexions sur l'éternité pour toutes sortes d'estats,* 2» édit., in-8», Paris, 1672; *Le bouclier de la piété chreslienne, tiré des quatre maximes de Féternilé,* in-8», Anvers, 1706.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. t, col. 355.

P. Édouard d'Alençon.

6. CYPRIEN DE SAINTE-MARIE, qu'il ne faut pas confondre avec Cyprien de la Nativité, était Espagnol et tertiaire régulier de Saint-François, le second était français et carme. Docteur en théologie et lecteur dans la province de Béthique, il publia divers ouvrages, enlre autres un *Opusculum quo probatur beatam Virginem non resurrexisse m terris, sed in caelo, quo angeli ejus corpus elevarunt,* in-4», Grenade. 1645; *Resolutio mystica circa revelationem abstinendi a comestione ad multos dies, an sit a Deo vel a daemone,* in-4», *ibid.,* 1649; *Compendium quo probatur mysterium immaculatas conceptionis B.* V. *Marias esse prope definibile, ibid.,* 1651 ; *S. Scripturae ollusiones ad mores, ritus, caeremonias antiquas et ad proprietates animalium, plantarum, margaritarum, quibus solemnitates Domini ejusque immaculatae Matris celebrantur,* in-4», *ibid.,* 1641. Il publia aussi un *Mariale* et des sermons. Presque tous ces ouvrages auraient été écrits en langue espagnole.

Jean de Saint-Antoine. *Bibliotheca universa franciscana,* Madrid, 1732,1.1, p. 285; Sbaratea, *Supplementum et cusligutio ad scriptores ordinis minorum,* Rome, 1806; Richard el Giraud, *Dizionario dette scienze ecclesiastiche,* Naples, 1844.

P. Édouard D Alencon.

CYRÉNAÎQUES. D'après le *Dictionnaire des hérésies* de Migne, Montrouge, 1847, t. r, col. 642, et l'abbé Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, t. t p. 573, les cyrénaïques, vers la fin du n» siècle, auraient nié l'utilité de la prière, parce que Jésus-Christ a déclaré savoir tout ce qui est nécessaire aux hommes. Ils méconnaissaient donc, par ignorance ou de parti pris, le précepte formel et la formule de la prière dominicale contenus dans l'Évangile. Qu'une telle aberration ait pu se produire à une époque où il s'en produisit tant d'autres parmi les gnostiques, rien d'étonnant; que ses partisans aient pris leur nom, soit de leur chef, personnage d'ailleurs inconnu, soit du pays de Cyrène qu'ils habitaient, c'est possible, mais on n'en donne pas la moindre preuve et nous n'en connaissons aucune. Tertullien. dans son traité *De oratione,* ne fait pas allusion à l'existence de pareils hérétiques; aucun catalogue de l'époque ne les mentionne, ni celni qui fait suite au traité *De præscriptionibus,* ni les *Philosophoumena.* Et saint Augustin, qui résume et complète les listes de saint Epiphane et de saint Philastrius, est muet sur leur comple. Ils sont donc à supprimer de la liste des hérétiques.

G. Bareil.le.

1. CYRILLE (SAINT), patriarche d'Alexandrie. — I. Biographie. II. Écrits. III. Doctrine. IV. Intluence et caractère général.

I. Biographie. — 1» *Avant son épiscopal.* — Sur la jeunesse de Cyrille, nous ne savons presque rien. Il était neveu du patriarche Théophile. Socrate, *B. E.,* l. Vil, c. vu, P. G., t. lxvii, col. 749. Sa famille était sans doute établie à Alexandrie et y occupait une position très honorable. Mansi, *Concil.,* I. vi, col. 1005 sq.; Hardouin, t. Il, col. 332 sq. En 403, il assista au concile du Chêne, où fut déposé saint Jean Chrysostome. *P. G.,* t. lxxvii, col. 159.

Il reçut évidemment une éducation très soignée : ses œuvres attestent une connaissance étendue non seulement de la Bible et des écrivains ecclésiastiques, mais aussi des auteurs païens. Il ne faudrait donc pas prendre trop à la lettre les passages où il déclare *ne pas avoir été exercé à l'élégance du discours atlique. P. G.,* t. lxxvii, col. 429, 748.

A-t-il vécu, comme plusieurs évêques ses contemporains, parmi les cénobites du désert? Est-ce en vertu de sa paternité religieuse, que le célèbre solitaire Isidore de Péluse se permettra dans la suite de lui écrire avec la plus grande liberté? *P. G.,* t. t.xxviti, col. 197, 361, 369, 565. Il esl impossible de le dire avec certitude. En

tout cas, il est inutile de s'arrêter à démontrer qu'il n'a jamais été carme. Cf. Tillemont, t. xtv, p. 268.

2» *Premières années d'épiscopat* (412-428). — Théophile mourut le 15 octobre 412. Malgré une assez vive opposition, son neveu Cyrille fut intronisé à sa place trois jours après (18 octobre). Socrate, *fl. E.,* l. VII, c. vu, *P. G.,* t. i.xvii, col. 749. Tous nos renseignements sur cette première période nous viennent de l'historien Socrate : le portrait qu'il nous présente est-il parfaitement exact? Il n'est sûrement pas flatté; le nouveau patriarche nous apparaît comme un homme autoritaire et violent.

A peine installé, il s'en prend aux novatiens, qu'il dépouille de leurs églises et de leurs biens. Nestorius devait en faire autant à son arrivée à Constantinople en 428. Peu de temps après, les Juifs furent l'objet des mêmes mesures de rigueur. Socrate, *H. E.,* l, Vil, c. xm, *P. G.,* t. lxvii, col, 760. Ils furent chassés de la ville, et leurs synagogues furent transformées en églises. Il est vrai, et c'est Socrate qui le reconnaît, leur conduite vis-à-vis des chrétiens avait bien mérité ce châtiment. Le préfet Oreste voulut cependant prendre leur défense auprès de l'empereur Théodose II. mais i) ne semble pas avoir réussi. Ce gouverneur civil el Cyrille avaient depuis le premier jour vécu en mésintelligence; le patriarche avait bien fait quelques avances, mais elles avaient été dédaigneusement repoussées. Cédant à un zèle mal éclairé ou à leur naturel trop bouillant, des moines se mirent en tête de venger cette humiliation de leur évêque; ils vinrent en troupe jusqu'en ville et insultèrent le préfet. Un d'entre eux fut tué dans la bagarre. Cyrille l'aurait d'abord fait honorer comme martyr. Plus tard cependant, mieux informé sans doute des vraies circonstances de sa mort, il laissa sa mémoire tomber peu à peu dans l'oubli. Socrate, *11. E.,* l. VII, c. xiv, *P.* G., t. lxvii, col. 765. La célèbre Hypatie, fille du philosophe Théon, platonicienne elle-même très inlluente, passait pour dominer l'esprit d'Oreste. Est-ce parce qu'on la soupçonnait d'cmpêcher sa réconciliation avec le patriarche que des Parabolans la massacrèrent? Peut-être; mais rien ne permet en tout cas de faire retomber sur Cyrille la responsabilité de cet odieux assassinat. Schàfer dans *The catholic university Bulletin,* octobre 11)02. t. vm, p. 441 sq., examine sérieusement ce point d'histoire.

Tous ces faits se sont passés entre 412 et 416. C'est probablement l'année suivante (417) que Cyrille consentit à inscrire le nom de saint Jean Chrysostome dans les diptyques de son Église. Jusqu'à cette époque, il s'y était toujours opposé, malgré les instances d'Alticus de Constantinople. *P. G.,* t. lxxvii, col. 352 sq. Stilting, *Acta sanctorum,* t. tv septeinbris, p. 678 sq., ne croit pas à l'authenticité de la correspondance entre Atticus et Cyrille au sujet de Jean Chrysostome. Enlin, Cyrille se laissa lléchir, si l'on en croit Nicéphore Calliste, par les prières d'Isidore de Péluse. *H. E.,* l. XIV, c. xxvm, *P. G.,* t. cxlvi, col. 1152.

En 418, le pape Zosime lui annonça par lettre spéciale la condamnation des pélagiens. Jall'é, *Regesta rom. pont.,* n. 343; *P. L.,* t. xx, col. 693. Et en 419, les évêques d'Afrique, réunis en concile, lui demandèrent une copie authentique et exacte des décisions de Nicée. Mansi, t. Il, col. 835; Hardouin, t. l, col. 946.

Comme Athanase, comme Théophile, Cyrille composait chaque année une homélie pascale pour rappeler le jeûne et fixer la solennité pascale. Il en profitait pour donner de fortes leçons à ses fidèles : il leur montre la grandeur et le but de leur vocation, le chemin que leur a tracé le Christ Jésus ; il leur répète la morale austère de ('Évangile, la nécessité de la mortification et de la victoire sur soi-même ; il ne leur ménage pas les reproches, quand ils sont mérités. Voir par exemple les homélies de 419 et de 420, *P. G.,* t. lxxvii, col. 544,561.

De cette première période, datent les écrits sur la Trinité : le *Thesaurus,* et le *Be Trinitate;* el aussi une grande partie des œuvres exégétiques : le *De adoratione,* les *Glaphyres,* les *Commentaires sur haie, sur Jérémie, sur les petits prophètes, sur les Psaumes,* et de plus, à mon avis, le *Commentaire sur saint Jean.* Voir plus loin, col. 2487.

3° *La lutte contre Nestorius(&i-'tA\).* — Au mois d'avril 428, Nestorius avait remplacé Sisinnius sur le trône patriarcal de Constantinople. Presque aussitôt il avait manifesté des opinions inquiétantes au sujet de l'incarnation; il avait entendu avec faveur son syncelle Anastase disputer à la sainte Vierge le titre traditionnel de Θεοτόκο (mère de Dieu); lui-mème avait parlé publiquement et écrit contre la maternité divine de Marie et l'unité du Verbe incarné. Cyrille, qui avait à Constantinople des représentants dévoués, ne tarda pas à être informé. Il avait déjà autrefois (420) protesté contre « ceux qui divisent le Christ en deux et veulent faire de lui un homme uni au Verbe par une simple union morale. » *Hom.il. pose.,* Vlll, *P. G.,* t. lxxvii, col. 568-576, surtout col. 572. ll parlait alors comme avaient fait Athanase dans sa *Lettre à Êpictète, P. G.,* t. xxvi. col. 1054, 1068 sq., le pape Damase, dans sa *Lettre à Paulin d'Antioche,* Jaffé, n. 235, *P. L.,* t. lvi, col. 684, et A|>ollinaire dans plusieurs de ses écrits. Driiseke, dans *Texte und Enters.,* t. vu. p. 341 sq., 348 sq., 395 sq. ll visait d'une façon générale l'enseignement dualiste de l'école d'Antioche. Mais l'homélie pascale de 429, *Homil.,* xvn, *P. G.,* t. lxxvii, col. 773, 788, fut plus précise et plus détaillée sur le dogme de l'incarnation : bien que le nom de Nestorius ne soit pas prononcé, on sent très bien qu'il s'agit de ses erreurs, « Ce n'est pas un homme ordinaire que Marie a enfanté, c'est le Fils de Dieu fait homme; elle est donc bien mère du Seigneur et mère de Dieu : Μήτηο Κυρίου κα·. ΘεοΟ. » *Ibid.,* col. 776. 777. Le mot Θεοτόκο; ne se trouve pas ici, mais on a l'équivalent.

A l'occasion des fêtes de Pâques, des moines étant venus à Alexandrie selon la coutume, Cyrille fut averti par eux que les écrits de Nestorius avaient pénétré jusque dans leurs solitudes, et y troublaient les esprits. Il s'empressa, par une longue lettre dogmatique, *Ad monachos Ægypti, P. G.,* t. t.xxvn, col. 9 sq., de les mettre en garde contre l'hérésie. « Des étrangers, me dit-on, pénètrent jusqu'à vous, cherchant à surprendre votre bonne foi et semant parmi vous la discorde. Ils osent mettre en doute que Marie soit vraiment Θεοτόκο . Il eût été meilleur pour vous d'ignorer ces discussions subtiles qui dépassent la portée des intelligences ordinaires, mais maintenant il faut empêcher le venin de l'erreur de produire ses pernicieux effets. » *Ibid.,* col. 12. Alors, au moyen de l'Écriture et de la tradition, il prouve l'unité du Verbe incarné et justifie le titre de Θεοτόκο . « Faut-il appeler Marie Θεοτόκο;? Sans aucun doute, puisqu'elle a conçu et enfanté le Dieu Verbe fait homme. Ce mot est traditionnel : tous les Pères orthodoxes d'Orient et d'Occident l'ont accepté; s'il ne se lit pas dans l'Écriture ni dans le symbole de Nicée, on y trouve la doctrine correspondante, puisque l'Écriture et les Pères de Nicée affirment que celui-là qui est né de la sainte Vierge est Dieu par nature. » *Ibid.,* col. 16. Le terme Θεοτόκο va se rencontrer désormais dans tous les ouvrages de Cyrille; il est à ses yeux la meilleure marque et le plus sûr garant de l'orthodoxie ; il sera la tessère de la foi christologique, comme le ὁμοούσω l'avait été du dogme trinitaire.

Des exemplaires de cette *Lettre aux moines* furent portés à Constantinople, el beaucoup de personnes en tirèrent profit pour leur foi. Mais Nestorius, malgré le silence gardé sur son nom. s'en montra très offensé. Et Cyrille, prévenu par ses nonces, crut bon de lui en

écrire directement. Tout en cherchant à le calmer, il tâchait par de fraternels avertissements de le ramener dans le droit chemin. « Les fidèles, lui dit-il, l'évéque de Rome Célestin lui-rnême, sont fort scandalisés... Consentez, je vous en prie, à donner à Marie le titre de Ἰιοτί/.ο . Ce n'est pas une doctrine nouvelle qu'on vous demande de professer, c'est la croyance de tous les Pères orthodoxes. » *P.* G., t. lxxvii, col. 4L Nestorius répondit par quelques lignes dédaigneuses, et continua ses prédications et sa propagande. Pour discréditer son rival, il alla même jusqu'à payer des gens tarés pour répandre sur « l'Égyptien » toutes sortes de calomnies. Cyrille s'en plaint doucement au début de sa *Seconde lettre à Neslorius. P. G.,* t. lxxvii, col. 44 sq. Cette seconde lettre, qui sera bientôt approuvée à Éphêse, mérite, par son exposé clair et concis de la doctrine christologique, une attention toute spéciale. On y apprend ce que signifie « le Verbe s'est fait chair »; comment le Verbe éternel est né dans le temps; comment il est vrai de dire que Dieu a souffert, esl mort, est ressuscité; pourquoi il est impie de partager en deux le Verbe incarné; comment enfin la Vierge .Marie est véritablement Θεοτόκο . La réponse de Nestorius fut plus longue, mais aussi acerbe et méprisante que la première; elle cherchait â justifier le dualisme par des textes scripturaires, que Cyrille était prié de méditer avec soin. *P. G.,* t. lxxvii, col. 49 sq.

Cyrille avait perdu tout espoir de gagner le novateur par ses conseils. Il voulut au moins arrêter les effets de sa propagande. C'est dans ce but qu'il écrivit au vieil Acace, évêque de Bérëe; ce vénérable centenaire, à cause de son grand âge et de ses travaux, jouissait d'une grande autorité sur ses collègues. C'est dans ce but également qu'il s'adressa à l'empereur et lui envoya un long traité très précis *Sur la vraie foi, P. G.,* t. lxxvi, col. 1133-1200, pour le prémunir contre les subtilités de son patriarche. Il lit parvenir aussi dans le même temps à la cour deux autres traités semblables, le premier pour les *Princesses Vierges,* Arcadie et Marine, sœurs de Théodose. *P. G.,* t. lxxvi, col. 1201-1335, et le second pour les *Impératrices,* Pulchérie et Eudocie. *Ibid.,* col. 1335-1420.

Le pape Célestin Ier avait demandé dès le milieu de 429 au patriarche d'Alexandrie des renseignements sur la doctrine de Nestorius. Pendant près d'un an, Cyrille avait hésité à répondre, par désir sans doute de nepas donner à l'alfaire de trop grandes proportions. Il se décida enfin à rompre le silence au printemps de 430, d'autant que Nestorius s'était lui-même adressé àRorne. Le diacre Posidonius partit d'Alexandrie avec une lettre qui racontait toutes les péripéties de la lutte depuis les débuts. *P. G.,* t. lxxvii, col. 80 sq. Il était en même temps chargé de remettre au pape un *Commonitorium* résumant en quelques lignes les points fondamentaux de l'hérésie nestorienne, et tous les écrits publiés parson maître pendant la controverse, c'est-à-dire les diverses lettres dont nous avons parlé : *aux moines* et à *Nestorius,* puis les *Scholia de incarnatione Unigeniti, P. G.,* t. lxxv, col. 1369 1472, les trois traités *De recta /ide,* et probablement aussi les cinq livres *Adversus Neslorium. P. G.,* t. lxxvi, col. 9-248.

Le messager alexandrin arriva vraisemblablement à Rome au commencement de l'été de 430. Au mois d'août suivant, Célestin réunit auprès de lui un synode d'évêques occidentaux pour examiner les pièces qui venaient de lui être remises et juger le cas de Nestorius. Sur ce concile romain, nous avons fort peu de documents; nous savons du moins que la doctrine de Cyrille y reçut pleine approbation et que les opinions de Nestorius y furent condamnées. *P. L.,* t. L, col. 461.

Quand Posidonius se remit en route, il emportait pour Cyrille une lettre du pape qui lui donnait commission de notifier à Nestorius les décisions prises â Rome : Nestorius devait, sous peine d'excommunication et de déposition, se rétracter dans l'espace de dix jours après réception de la sentence. *Ibid.,* col. 463.

Au mois d'octobre, Cyrille appela les évêques d'Égypte en synode; à la suite de leurs délibérations, une *Lettre synodale* fut rédigée le 3 novembre, pour être remise à Nestorius en même temps que la sentence papale : c'était un exposé de toute la doctrine christologique; elle se terminait par *douze anathémalismes* que Nestorius devait souscrire, pour prouver son orthodoxie. *Epist.,* xvn, *P. G.,* t. lxxvii, col. 105-121. Ce document, l'un des plus graves et le plus discuté de tous les écrits de Cyrille, sera examiné plus loin, col. 2492.

Cependant la convocation d'un concile général avait été décidée, et l'empereur avait expédié le 19 novembre à tous les métropolitains les lettres d'indiction ; la ville d'Éphèse était désignée comme lieu de réunion et tous les évêques devaient y être pour la Pentecôte. Lne lettre spéciale était adressée à Cyrille; c'était moins une invitation à venir siéger en juge de la foi, qu'une sommation de comparaître pour justifier sa conduite. Nestorius avait donc, semble-t-il, réussi à perdre son rival dans l'esprit de Théodose.

A la réception de cette lettre, Cyrille fut un peu inquiet de la tournure que prenaient les choses; il écrivit au pape pour savoir s'il y avait lieu de revenir sur les décisions prises contre Nestorius et qui lui avaient déjà été notifiées. Célestin, avec indulgence, répondit qu'il fallait attendre, accepter le concile et essayer d'amender le coupable; s'il refusait de se soumettre, les anciennes résolutions seraient reprises, et il ne devrait alors imputer sa perte qu'à lui seul. *P. L.,* t. L, col. 501 sq. Le pape désigna trois légats pour le représenter à Éphêse.

Aussitôt après les fêtes de Pâques, Cyrille se mit en route, afin d'arriver à destination avant la Pentecôte. Il était à Éphêse,dans les premiers jours de juin. Nestorius l'y avait déjà devancé. A la date du 7 juin, fixée pour l'ouverture du concile, on n'avait encore aucune nouvelle du patriarche Jean d'Antioche et de sessuifragants. Les évêques attendirent une quinzaine de jours; à la fin, voyant que les retardataires n'arrivaient pas, on décida de commencer les séances : une lettre de Jean d'Antioche semblait d'ailleurs autoriser les Pères du concile à délibérer sans lui. Cf. *P. G.,* t. lxxvi, col.472. La première réunion eut lieu le 22 juin, sous la présidence de « Cyrille, évêque d'Alexandrie et représentant de Célestin, évêque de Rome ». Mansi, t. iv, col. 1124. On y lut les lettres de saint Célestin et celles de saint Cyrille à Neslorius; on compara les écrits du novateur avec des extraits empruntés aux Pères orthodoxes; puis, en son absence, puisqu'il avait, au mépris des sommations canoniques, refusé de comparaître, on prononça contre lui une sentence de déposition et d'excommunication. Mansi, t. iv, col. 1211. Les textes patristiques, présentés et lus par le diacre Pierre d'Alexandrie, avaient sans doute été recueillis par Cyrille, puisque tous se rencontrent dans ses autres ouvrages. Comparer Mansi, t. iv, col. 1184 sq., avec *P. G.,* t. lxxvi, col. 324 sq., 341 sq , 381 sq. Les Orientaux arrivèrent quatre ou cinq jours après (26 ou 27juin); en apprenant ce qui venait de se passer, ils refusèrent de se joindre aux autres évêques et se formèrent en conciliabule sous la protection des agents impériaux : ils reprochaient à Cyrille et à ses partisans d'avoir condamné Neslorius avec trop de précipitation et d'avoir, en approuvant les *anathémalismes,* proclamé une doctrine apollinariste. Mansi, t. iv, col. 1372 sq. Ils lancèrent l'excommunication contre tous les membres du concile et prononcèrent la déposition de Cyrille et de son ami Memnon d'Éphèse. Par leurs faux rapports et par leurs intrigues auprès de l'empereur, ils réussirent même, au commencement du mois d août, à

faire emprisonner ces deux évêques. A partir de ce moment, le concile cessa d'avoir ses réunions; malgré les persécutions de ses adversaires, il en avait tenu sept. Cyrille resta étroitement gardé pendant prés de trois mois, jusqu'au milieu d'octobre. Il profita de ces loisirs forcés, pour composer une *Explication des anathéniatismes. P. G.,* t. i.xxvi, col. 293-312. C'était la troisième fois qu'il jusliliait cet écrit; il l'avait défendu déjà contre André de Samosate el les Orientaux, *ibid.,* col. 315-388, et contre Théodore! de Cyr. *Ibid.,* col. 389-452. Enfin l'empereur résolut d'appeler auprès de lui, à Chalcédoine, une députation des deux partis ; et les orthodoxes parvinrent à lui faire voir de quel côté était le bon droit. La déposition de Neslorius fut officiellement reconnue; on lui donna pour successeur un prêtre de Constantinople, nommé Maximien; et la dissolution du concile fut prononcée. Cyrille fut mis en liberté et put rentrer vers la fin d'octobre à Alexandrie. C'est de là qu'il répondit aux lettres de communion du nouveau patriarche de Constantinople, *P. G.,* t. lxxvii, col. 148 sq.,et qu'il envoya à Théodose un *Mémoire justificatif* pour expliquer sa conduite avant et pendant le concile. *P. G.,t.* i.xxvi.col. 453-488.

4" *Le différend avec les Orientaux et les dernières années de Cyrille,* 431-444. — Les Orientaux avaient eux aussi repris le chemin de leur pays; mais ils restaient opposés à toute entente avec Cyrille; dans deux conciliabules, tenus l'un à Tarse, l'autre à Antioche, ils décidèrent de ne communiquer avec lui qu'aprèsla condamnation de ses *anathéniatismes.* Cependant l'empereur, voyant les dommages causés à la foi des fidèles parces divisions des évêques, lit savoir aux deux partis qu'il voulait sans retard la réconciliation. Les Orientaux, par crainte de la disgrâce impériale, consentirent à envoyer à Cyrille des propositions de paix. « Le symbole de Nicée, écrivaient-ils, contient toute la doctrine évangélique et apostolique et n'a besoin d'aucune addition. La lettre d'Alhanase à Epictète en donne une explication claire et complète. Tout ce qui a été récemment ajouté en fait de lettres ou de chapitres, doit être retranché comme superllu... » Si le patriarche d'Alexandrie acceptait ces conditions, toute cause de mésintelligence disparaissait. Mansi, t. v, col. 829; *P. G.,* t. LXXVII, col. 157 sq., 161 sq. Mais Cyrille ne pouvait accepter : au lieu d'approuver nettement, comme il eut fallu, la déposition de Nestorius, on osait réclamer l'abandon des *anathéniatismes!* Il répondit qu'il était prêt à pardonner toutes les injures dont il avait été l'objet â Ephése, qu'il repoussait de toute l'énergie de son âme l'arianisme et l'apollinarisme, qu'il reconnaissait la valeur du symbole de Nicée et de la lettre à Epictete; mais il ne pouvait pas sacrifier ses *anathéniatismes,* car ce serait sacrifier la doctrine orthodoxe, condamner le concile d'Éphèse et justifier Neslorius. Que les Orientaux acceptent la déposition de l'hérétique, et toute la dispute sera terminée; les Églises pourront retrouver la paix dans le Christ. *P. G.,* t. lxxvii, col. 157 sq.

A ce moment, la division se mit dans le camp des Orientaux. Les uns, comme Alexandre d'Iliérapolis, li.axime d'Anazarbe, Helladius de Tarse, se déclarèrent obstinément opposés à toute relation avec « l'Egyptien » jusqu'à ce qu'il eût condamné tout ce qu'il avait fait et écrit contre Nestorius. D'autres, avec André de Samosate et Théodore! de Cyr, commençaient à regarder la doctrine de Cyrille comme orthodoxe (ils semblaient croire qu'il avait rétracté ses anathéniatismes); mais ils refusaient de souscrire à la déposition de Neslorius. Enfin la majorité, à la suite de .lean d'Antioche et d'Acace de Bérée, formait le parti de la paix immédiate. Ceux-ci. pour arriver plus vite à une entente, envoyèrent à Alexandrie un des leurs, l'évêque Paul d'Émèse; il devait remettre à Cyrille en leur nom une profession -'e foi qui prouverait leur orthodoxie. Abstraction faite du début et de la phrase finale, cette profession de foi n'était autre que le symbole présenté l'année précédei à l'empereur par les députés orientaux à Chalcédoine. *P. G.,* t. Lxxxtv, col.609. Malgré certaines incorrecti ri- de terminologie, *P. G.,* t. lxxvii, col. 197, 225.ee symbole parut acceptable à Cyrille, *ibid.,* col. 172. 176 t la réconciliation allait être faite, lorsque Paul présenta une lettre de.lean d'Antioche qui remit tout en question. On y remerciait Cyrille d'avoir bien voulu par ses explications améliorer les anathéniatismes; on prenait art·: de la promesse faite par lui deles éclaircir encore davantage; on était heureux surtout qu'il se fût contint· du symbole de Nicée et de la lettre d'Athanase à Épictète. Il n'y avait pas un mot sur la condamnation de Nestorius. Or c'était la première condition exigée par Cyrille. Paul d'hmése s'offrit à l'accepter et à la signer au nom de tous les Orientaux. Mais par prudence, le patriarche d'Alexandrie répondit qu'il lui fallait la signature de Jean d'Antioche lui-même. En attendant, Paul rédigea pour son propre compte un acte par lequel il reconnaissait Maximien comme évêque de Constantinople à la place de l'hérétique déposé; et il fut admis aussitôt à la communion (décembre 432). Puis il repartit pour Antioche avec le document, préparé à l'avance par Cyrille, que le patriarche Jean devait signer. Quelques mois plus tard (433), il était de nouveau à Alexandrie; cette fois la réponse de Jean était satisfaisante : à part quelques modifications insignifiantes, dont il s'excusait humblement, il souscrivait au formulaire de Cyrille. *P. G.,* t. lxxvii, col. 165 sq., 173; cf. *P. G.,* t. i.xxxiv, col. 826. La paix était rendue à l'Église : le schisme ne comptait plus qu'une petite minorité, Cyrille laisse éclater son allégresse dans sa réponse au patriarche d'Antioche : Εὐφραινέσθωσαν οἱ ουρανοί zaἰ ἀγαλ).·.άσθω ἡ γῆ (la lettre de Jean d'Antioche, *P. G.,* t. lxvxii, col. 172 sq., et la réponse de Cyrille, col. 176 sq., contiennent le *symbole d'union* dont il a été question tout à l'heure; nous l'étudierons, col. 2511 sq.. au point de vue de la doctrine). Et il s'empresse d'annoncer la bonne nouvelle au pape Sixte III, *P. G.,* t. lxxvii, col. 278sq . à Maximien de Constantinople, col. 254 sq.. à Rufus de Thessalonique, col. 222 sq., à Donatus de Nicopolis, col. 250 sq.

Cependant les préoccupations de Cyrille n'étaient pas encore à leur terme. Ceux des Orientaux restés insoumis n'étaient pas bien nombreux, mais ils étaient très remuants et ils continuaient à accuser d'apollinarisme les *anathématismes.* Les plus avancés du parti alexandrin, persuadés que leur patriarche, en acceptant le *symbole d'union,* avait fait des concessions défendues, l'accusaient d'avoir trahi la foi orthodoxe. Cf. S. Isidore de Péluse, *Epist.,* l. I, epist. cccxxiv. *P. G.,* t. i.xxvm, col. 369. Sa correspondance, pendanl les années qui vont suivre, n'a plus qu'un but; c'est de justifier la paix et de montrer l'orthodoxie du *symbole d'union.* Telles sont les lettres à Acace de Mélitêne, *P. G.,* t. lxxvii, col. 182. 202, à Succensus de Diocésarée. col. 227. à Valérien d'iconium, col. 255, au prêtre Eusèbe, col. 287; elles sont, on le comprend, de toute première importance au point de vue dogmatique. A tous ces correspondants, il répète qu'il n'a rien sacrifié de ses *anathéniatismes,* que les Orientaux, malgré certaines expressions moins correctes, sont parfaitement orthodoxes et qu'ils ont souscrit à la déposition de Nestorius. C'est pendant cette période que, pour se défendre dï favoriser le dualisme antiochien et pour mieux affirmer sa doctrine de l'union physique du Verbe avec l'humanité, il emploie et explique à plusieurs reprises la tormule célèbre μια φύσι τοῦ ΟεοΟ Λόγου σεσαρχωμινη.

De leur côté l'empereur et Jean d'Antioche travaillaient à la soumission des récalcitrants. Théodose avait recours aux mesures de rigueur : il allait choisir entre

lu paix ou l'exil, et personne ne pouvait plus parler des écrits de Nestorius qui étaient condamnés au feu. Cf. Code tliéodosien, XVI, v, 66, édit. Haenel, p. 1572. Par crainte, un certain nombre firent semblant de céder, tout en gardant au fond du cœur leurs sentiments hétérodoxes. L'excessive condescendance de Jean d'Antioche était de nature, il faut le dire, à augmenter le nombre de ces soumissions apparentes. Par un désir exagéré de voir le schisme cesser à tout prix, il se contentait de professions de foi très imprécises et de promesses vagues. Cyrille dut s'en plaindre et lui rappeler que, « si la paix est désirable, elle ne doit pourtant pas se faire au détriment de l'orthodoxie : tous doivent condamner Nestorius et ses impiétés. » *P. G.,* t. lxxvii, col. 325, 327.

Les Orientaux finirent en effet par abandonner Nestorius et ses écrits, en apparence du moins; c'est qu'ils avaient trouvé un moyen moins dangereux de propager les mêmes doctrines. On se mil à traduire et à répandre partout et jusque dans les provinces voisines les livres de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste. Cyrille en fut informé pendant un voyage à Jérusalem. *E'pist.,* t.xx. *P. G.,* t. lxxvii, col. 341. Ses amis lui demandaient de faire officiellement condamner les écrits de Diodore et de Théodore, comme on l'avait fait pour ceux de Nestorius. Avec beaucoup de calme, le patriarche d'Alexandrie sut modérer la fougue excessive des siens : il n'y avait pas lieu de condamner des évêques qui étaient morts dans ('Église. Cependant il ne se dissimulait pas les erreurs et les dangers de leurs écrits; et il s'indigne que Jean d'Antioche ait songéà comparer ces hommes à des Pères comme Athanase, Basile, Grégoire et Théophile. *P. G.,* t. LXXVII, col. 332, 336. Il approuve donc le *Tonie* de Proclus *aux Arméniens,* cf. *P. G.,* t. i.xv, col. 856 sq., et il écrit lui-même contre Diodore et Théodore des traités dont malheureusement nous n'avons que quelques extraits.

Jean d'Antioche était mort en 441; Domnus, qui lui succéda, semble avoir entretenu avec son collègue d'Alexandrie les meilleures relations. Cf. *P. G.,* t. LXXVII, col. 359. Cyrille mourut lui-même en 444.

Acta sanctorum, au 28 janvier, t. il, p. 843-854: reproduit dans *P. G.,* t. i.xvin, col. 9-40: Arnédée Thierry, *Nestorius et Eutychès,* 1879, p. 1-178: A. Largent, *Saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse,* dans les *Études d'histoire ecclésiastique,* Paris, 1892, extrait de la *Hevue des questions historiques,* juillet 1872, t. xn. p. 5-70; Schafer, *Cyril of Alexandria and the murder of Hypatia,* dans *The catholic university Bulletin,* Washington, 1902, t. vm, p. 441-453.

II. Écrits. — L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie fut considérable : ce qui nous reste de ses ouvrages remplit dix volumes de la collection de Migne. Cette édition (1859) qui reproduit celle du chanoine Aubert (1638) avec quelques additions empruntées au cardinal Mai, est la seule édition complète que nous ayons. Malgré ses défauts, c'est donc à elle que, jusqu'à nouvel ordre, il faudra recourir. Je prendrai soin cependant d'indiquer les références au travail plus scientifique de P. E. Pusey pour les écrits qu'il a réédités.

Les œuvres de Cyrille sont : 1» des œuvres exégétiques : 2« des traités dogmatiques et apologétiques; 3° des homélies ; 4° des lettres; 5° nous ajouterons quelques mots sur les ouvrages douteux ou apocryphes.

I. ŒUVRES EXÈGÈTIQUES —4" Le Περι τη *Ii* πνεύματι καὶ *al.rfisia* προσκυνήσεων, ou *De adoratione in spiritu el veritate, P. G.,* t. ι.χνιιι, col. 133-1125, est signalé par Cyrille lui-même, *P. G.,* t. i.xix, col. 16; t. lxxvii, col. 221, et par André de Samosate, cf. Anastase le Sinaïte, *llodcgos, P. G.,* t. i.xxxtx, col. 293; sans parler des attestations plus récentes. Photius, *Bibliotheca,* cod. 49, 229. *P. G.,* t. cm, col. 850, 997. Il parut pour ia premiere fois en lalin dans l'édition de Bâle en 1528, et en grec en I638 dans l'édition Aubert. C'est un dialogue entre Cyrille et son ami Palladius. Le but du traité, indiqué dès les premières lignes, col. 133. 136, est de chercher « ce qu'a voulu dire Notre-Seigneur par cette parole : *Je ne suis pas venu détruire la loi et les prophètes, mais (es perfectionner,* et ce qu'il faut entendre par l'adoration en esprit et en vérité dont il entretint la Samaritaine. » Les deux textes évangéliques, explique Cyrille, se complètent et s'éclairent mutuellement : la loi et les prophetes ne sont pas abolis, mais perfectionnés, précisément parce que les rites pratiqués matériellement par les Juifs se continuent dans l'adoration spirituelle rendue à Dieu par les chrétiens; les observances judaïques étaient l'ombre et la figure du culte nouveau. L'ouvrage se divise en 17 livres. Cyrille lui-même, selon une habitude fréquente chez lui, cf. *In Joa., præf., P. G.,* t. lxxiii, col. 160; Pusey, t. i, p. 7, nous donne en tête la table des matières : l. I, du péché et de la pénitence; comment l'esclavage du vice et la conversion à une vie meilleure sont figurés dans l'Ancien Testament, col. 133-209; l. Il et III, la justification ne pouvait être opérée que par les mérites de Jésus-Christ; la loi ne faisait que la préparer et la figurer, c. . 212-301 ; l. IV et V, générosité que leschrétiens rachetés etjustifiés par Dieu, doivent montrer à son service, col. 301-408; I. VI, amour de Dieu; la loi ancienne commandait d'aimer Dieu seul; à plus forte raison, la loi nouvelle qui est une loi d'amour, col. 408-477; l. VII et VIII, charité fraternelle et dévouement au prochain, col. 480-588; l. IX et X, le tabernacle de l'ancienne loi était le type de l'Église, col. 588-725; l. XI-XIII, le sacerdoce légal était la figure du sacerdoce chrétien, col. 725-885; I. XIV et XV, la pureté; les adorateurs du Christ doivent être purs et exempts de toute tache pour se présenter devant Dieu, col. 885-1009; l. XVI, des offrandes spirituelles; c'est nous-mêmes que nous devons offrir par la mort au péché, col. 1009-1061; l. XVII, les fêtes solennelles sont un avant-goût des réjouissances célestes, col. 1061-1125.

2' Les Γλαφυρὰ ou *Glaphyres, P. G.,* t. LXIX, col. 9-679. — Cyrille en parle dans une lettre â Rufus de Thessalonique. *P. G.,* t. lxxvii, col. 224. Ils furent publiés pour la première fois en latin dans l'édition de Paris 1605 (traduction du jésuite Schott); puis en 1618 en grec et en latin à Anvers. Le but de cet écrit, d'après le prologue, col. 13. est de prouver que « dans tous les livres de Moïse le mystère du Christ se trouve figuré ». C'est un complément de l'ouvrage précédent : on ne revient pas sur ce qui a été dit; on ne prend d'ailleurs dans l'œuvre mosaïque que les passages d'où la thèse ressort plus directement. C'est là ce qu'indique le titre Γλαφυρά (explication de *passages choisis):* Ἀρξόμεθα τοίνυν τῶν επὶ τῇ Γενέσει γλαφυρῶν *ἑρων* οὕτω τε λοιπόν εφεξῆ τα πέντε Μωσέω δραμόντε βιβλία, περιεργασδμεθα προ αὗτοῖ καὶ τα ἐκ τῆ ἑτέρα γραφῆ τῶ προκειμένω χρήσιμα σκοπῶ, lisons-nous dans la préface. *P. G.,* t. LXIX, col. 16. Les sept premiers livres, qui s'occupent de la Genèse, col. 13-385, expliquent comment tous les patriarches, Adam, Abel, Noé et ses fils, Abraham et Melchisédech, Isaac, Jacob et ses fils, sont des types de Notre-Seigneur. Dans les trois livres consacrés à l'Exode, col. 385-537, l'histoire de Moïse (buisson ardent, agneau pascal, manne, etc.), est interprétée comme figure des mystères du Christ. Les prescriptions du Lévitique, col. 540-589, figurent la passion du Christ et notre sanctification. Les Nombres, col. 589-641. nous offrent comme figures du Christ les éclaireurs envoyés pour explorer la terre promise, la vache rousse immolée hors du camp, le serpent d'airain. Enfin le Deutéronome, col. 644-677, fournit, lui aussi, ses sujets typiques : la génisse que l'on tue dans la vallée; la femme captive, à qui le vainqueur

fait couper la chevelure et les ongles; les pierres enduites de chaux; l'élection de Josué. Voir la table des matières, *P. G.,* t. t.xix. col. 9-12.

3° *Les commailaires proprement dits sur l'Ancien. et le Nouveau Testament.* — Ces commentaires se distinguent nettement des ouvrages précédents par leur but et leur caractère général. Ils montrent encore comment la loi ancienne préparait et figurait la loi nouvelle; mais ils visent avant tout à faire comprendre le texte sacré. L'allégorie subsiste, mais rejetée au second plan, après l'explication littérale.

1. *Commentaire sur Isaïe.* Ἐξήγησι ὑπομνηματιχη ει; τον προφήτην Ἠσχίαν. *P. G.,* t. LXX. col. 10-1449. — Cet ouvrage fut traduit en latin par Laurent Humfred et publié en 1566 à Bâle; la première édition grecque est celle d'Aubert. C'est à tort et sans raisons sérieuses que C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis,* t. », col. 1023, refuse d'y voir une œuvre de Cyrille.il comprend cinq livres, subdivisés chacun en *sections* ou *discours.* Le 1.1, qui a 6 sections, commente Is., t, t-x, 32, *P. G.,* t. i.xx, col. 13-304; le l. II. avec 5 sections, est l'explication d is., x, 33-XXiv, 23,col.304-556; le I. 111, avec 5 sections aussi, commente Is., xxv, 1-xl ii, 9, col. 556-857; le I. IV, avec 5 sections encore, après une courte préface, explique Js., xl ii, 10-t.i. 23, col. 857-1141; enfin le l. V, qui a 6 sections, explique les 15 derniers chapitres, l ii-i.v», col. 1144-1449. Les passages qui méritent une spéciale attention semblent être les suivants : *P. G.,* t. lxx. col. 65 sq., sur le c. n d'Isaïe ; Église et conversion des peuples ; col. 192 sq., et surtout 204, sur le c. vtt : la Vierge qui enfante ;col.556sq., sur c, xxv : faveurs dont Dieu comble les siens ; col. 797 sq., sur c. xl -xl i : grandeur et puissance du Très-Haut; confiance qu'il faut avoir en lui ; col. 1168sq., sur c. lui : les souffrances du serviteur de Dieu, qui est notre Sauveur Jésus-Christ.

2. *Commentaires sur les douze petits prophètes. P. G.,* t. lxx» ; t. lxxii, col. 9 364. — La première édition (latin et grec) fut publiée par le jésuite Pontanus à Ingolstadt en 1607. Après Aubert et .Vigne, Pusey en a donné une nouvelle édition à Oxford en 1868,2 in-8». Ici. comme dans l'explication d'Isaïe, les versets sont pris et interprétés les uns à la suite des autres. Les commentaires sur Abdias, Jonas, Nahum et Aggée n'ont d'autres points de repère que les chapitres et versets du texte sacré; les autres sont de plus, dans l'édition Pusey, divisés en *tomes :* Osée, 7; Joël, 2; Amos, 4; Michée, 3; llabacuc, 2; Sophonie, 2; Zacharie, 6; Malachie, 2. Oudin, *loc. cit.,* col. 1024, refuse encore à Cyrille la paternité de ces commentaires; mais sans plus de fondements que pour le commentaire sur Isaïe.

3. *Commentaire sur saint Jean.* Ερμηνεια η υπόμνημα ει το ζα-ά Ἰωάννην Εὐαγγέλιον, *P. G.,* t. I.XXIII; t. ι.χχιν, col. 9-756. — Ce commentaire parut pour la première fois en 1508 à Paris dans une traduction latine de Georges de Trébizonde; lesl. V-VIII manquaient. Mais en 1524, Jodoce Clichtove, dans une nouvelle édition, combla cette lacune au moyen d'emprunts à saint Jean Chrysostome et à saint Augustin. Et malheureusement ce travail de Clichtove a été parfois cité comme œuvre de Cyrille! En 1638, Aubert supprima ces additions fantaisistes et publia le véritable texte des l. V et VI avec des fragments des l. VII et VIII. Migne, ici comme pour le reste, a reproduit Aubert. En 1872, Pusey a réédité le commentaire sur saint Jean en 3 in-8»; il n'a, lui non plus, pour les l. VII et VIII, que des fragments; mais il a pris soin de rejeter tout ce qui dans Migne avait été accepté â tort comme faisant parlie du commentaire sur saint Jean. Des notes au bas des pages indiquent, la plupart du temps, la provenance des textes supprimés; beaucoup sont empruntés au *Thesaurus.* Un certain nombre de fragments nouveaux ont été ajoutés, soit en grec, soit en syriaque. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans le détail des n c : - cations, mais une remarque s'impose, c'est qu n n·. peut pour ces fragments se référera Migne qu'avec une extrême précaution.

Le commentaire sur saint Jean comprend douze livres. Son but est de donner une explication dogmatique de l'Evangile pour réfuter les fausses doctrines des hérétiques (Arius, Eunomius, Aélius, et leurs partisans). Voir préface, *P. G.,* t. Lxxtll, col. 16; Pusey. 1.1, p. 7. Le l. I, *P. G.,* t. lxxiii, col. 17-188; Pusey. t. i. p. 9-165, explique le prologue de saint Jean, », 1-28. et démontre que le Eilsest éternel, consubstantiel au Père. Dieu par nature, créateur, avec le Père, seul Eils par nature. Le l. II, *P. G., ibid.,* col. 189-397 ; Pusey. t. ». p. 167-362, à propos de Joa., », 29-v, 34, enseigne que le Fils n'est en rien inférieur au Père, qu'il ne reçoit pas le Saint-Esprit par simple participation, qu'il n'est pas au nombre des créatures, mais qu'il esl Dieu de Dieu, image parfaite du Père. Le l. Ill, *P. G., ibid.,* col. 400-528; Pusey, t. ». p. 363-481, qui interprète Joa., v, 35-vi, 37, est plus allégorique que les précédents. Après avoir indiqué comment le Christ est une lumière ardente et brillante, comment le Fils est l'image du Père et le « caractère de sa substance », il expose que la venue du Sauveur a été prédite au Deutéronome, que les différentes sorties du Seigneur hors de Jérusalem figurent l'abandon d'Israël et le transfert de la grâce aux nations; enfin que la manne est le type des bienfaits de la rédemption. Le l. IV, *P. G., ibid.,* col. 528-70-4 ; Pusey. t. i, p. 483-644, sur Joa., vi, 38-vn, 24, revient sur cette idée que le Fils n'est pas inférieur au Père; puis il explique que le corps du Christ est vivifiant, parce que le Fils est vie par nature et pas seulement par participation : admirables développements sur l'eucharistie, pain de vie. Et de nouveau ce sont des allégories : le tabernacle de l'ancienne loi, figure du Christ; la fête des tabernacles, figure de la résurrection et du triomphe final, etc. Le I. V, *P. G., ibid.,* col. 704-892; Pusey, t. t, p. 645; t. n, p. 90, sur Joa., vu, 25-vin, 43, traite de la liberté humaine, de ('inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes; le Christ est mort librement pour nous sauver; il est Fils par nature, la Sagesse du Père et son égal. Le l. VI, *P. G., ibid.,* col. 892-1056; Pusey, t. n, p. 91-241, sur Joa., viu, 44-x, 17, après avoir expliqué pourquoi Notre-Seigneur dit que les Juifs sont fils du diable et méconnaissent Abraham et le Dieu d'Israël, s'arrête sur Joa., tx, 2, 3, pour montrer que les maladies du corps ne sont pas les conséquences des péchés passés el que personne, aux yeux de Dieu, n'est responsable que de ses propres fautes. Les l. VII et VIII contenaient le commentaire de Joa.. x, 18-xn, 48. Les fragments se trouvent dans *P. G.,* t. t.xxtv, col. 9-104, et dans Pusey, t. n. p. 243-299 (l. VU. Joa., x, 18-xn, 2) et p. 301-334 (I. VIII, Joa., xn, 3-48). Le l. IX, *P. G., ibid.,* col. 104-288; Pusey. t. u. p. 335-488, sur Joa., xn, 49-xtv, 20, commente le lavement des pieds, la trahison de Judas, le discours de Notre-Seigneur à la dernière cène, el enseigne que. par suite de l'identité de nature, le Fils est dans le Père. Le l. X, *P. G., ibid.,* col. 281-444; Pusey, t. il, p. 489-629, sur Joa., xiv, 21-xv», 13, revient encore une fois sur l'égalité du Fils avec le Père; le Fils n'est pas d une autre nature que le Père, il lui est consubstantiel; il insiste en même temps sur l'importance, pour les disciples du Christ, de l'observation des commandements, et en particulier sur la grandeur du précepte de la charité fraternelle. Le l. XI, *P. G., ibid.,* col. 445-608; Pusey, t. n, p. 631-737; t. ni, p. 1-40, sur Joa., xvi. 14-XVlll. 23,est une démonstration de la divinité du Saint-Esprit il est consubstantiel au Père et au Fils: il est dans le Père et dans le Fils; la gloire que le Fils est lit recevoir du Saint-Esprit n'est pas différente i- sa propre gloire : même en tant que Verbe incarne, il ne fait

qu'un avec l'Esprit sanctificateur. Le l. XII, *P. G., ibid.,* col. 608-756; Pusey, t. ni, p. 41-171. sur .loa., xvm, 24-xxi,25, commence par un exposé de la passion de notre Sauveur, et quand il arrive à la résurrection, il attire encore une fois l'attention sur la divinité du Eils : « Le Eils est Dieu par nature, bien qu'à cause de nous, il nomme le Père son Dieu. »

A quelle date convient-il de placer la composition de ce commentaire sur saint Jean, après l'ouverture de la controverse nestorienne ou avant, c'est-à-dire après ou avant 428? Suivant l'opinion courante, ce serait après 428 : ainsi pensent Bardenhewer, *Patrologie,* p. ,'139; Batiffol, *La littérature grecque,* Paris, 1897, p. 310; A. Ehrhard, *Theol. Quarlalschrift,* 1888, p. 204, note I. On appuie cette façon de voir sur deux raisons principales : a) L'interprétation allégorique, qui caractérise les œuvres de la première période, a fait place aux explications littérales; *b* les allusions au nestorianisme sont ici très évidentes. Malgré l'autorité de ceux qui les proposent, ces raisons ne me paraissent pas convaincantes, *a)* D'abord, si l'allégorie est moins fréquente que dans le *De adoratione* ou les *Glaphyres,* il n'y a rien là qui puisse surprendre : le but même de l'auteur et la nature du sujet le veulent ainsi. Il faudrait d'ailleurs se bien garder de croire que l'allégorie fait complètement défaut dans notre commentaire : on peut voir, par exemple, le I. III et la fin du l. IV. b) Ensuite les allusions au nestorianisme ne sont pas plus évidentes que dans l'Ilomélie vm, qui est de 420. Ce qui au contraire me semble décisif en faveur d'une date antérieure à 428, c'est la terminologie cliristologique, dont l'imperfection ne s'expliquerait pas après les débuts de la controverse. Et de fait, si on veut bien y prêter un peu d'attention, on s'apercevra sans peine qu'ici, comme dans le *Thésaurus* et le *De Trinitate,* voir plus loin, col. 2488-2489, les vrais adversaires sont les ariens de toutes nuances; la doctrine spécialement développée et défendue est le dogme trinitaire. Voir J. Mahé, *Ladate du commentaire de saint Cyrille sur saint Jean,* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique,* février 1907, p. 41-45.

4. *Fragments de commentaires perdus.* — Quelques-uns sont très courts, comme ceux sur les *Livres des Rois, P. G.,* t, i.xix, col. 680-697 ; sur les *Livres sapientiaux, ibid.,* col. 1277-1293; sur *Jérémie, Baruch et Daniel,* t. lxx, col. 1451-1461, et ne peuvent être utilisés qu'avec la plus extrême réserve. D'autres sont plus considérables : sur les *Psaumes, P. G.,* t. i.xix, col. 699-1294; sur *Saint Matthieu, /'. G.,* t. lxxii, col. 365-471 ; sur les *Épitres de S. Paul, aux Romains, P. G.,* t. i.xxrv, col. 773-856; Pusey, t. m (à la suite du commentaire sur saint Jean), p. 173-248; *aux Corinthiens, P. G., ibid.,* col. 856-952; Pusey, t. m, p. 249-361 ; *aux Hébreux, P. G., ibid.,* col. 953-1005; Pusey, t. m, p. 362-440 (qui ajoute plusieurs fragments syriaques). Les fragments grecs sur *saint Luc,* publiés par Aligne, *P. G.,* t. lxxii, col. 475-950, doivent être contrôlés sur les éditions syriaques de R. Payne Smith, Oxford, 1858-1859, et de W. Wright, Londres, 1874. Pusey, t. m, p. 441-451, a montré que presque tous les fragments cités dans *P. G.,* t. i.xxiv, col. 757-773 et 1008-1024, comme fragments de *Commentaires sur les Actes des apôtres* et *sur les Épitres catholiques,* appartiennent en réalité à d'autres œuvres déjà connues de Cyrille.

Cyrille qui a commenté les Évangiles de saint Matthieu, de saint Luc, de saint Jean, a-t-il négligé celui de saint Marc? Ou bien faut-il admettre que la *Catena in Evangelium S. Marci,* publiée par Cramer, *Catenæ Græcorum Patrum,* t. i, p. 259-447, soit son œuvre? Les manuscrits l'attribuent tantôt au prêtre Victor d'Antioche, tantôt à saint Cyrille. Cramer, dans sa préface, incline pour Cyrille; mais il ne semble pas avoir été suivi par les critiques plus récents. Quoi qu'il en soit, cette chaîne renferme des passages publiés déjà comme œuvres authentiques de Cyrille. Comparer Cramer, p. 286, lig. 16 sq., avec *P. G.,* t. lxxii, col. 392; Cramer, p. 423, lig. 8 sq., avec *P. G., ibid.,* col. 909.

//. CEUVEES DOGMATIQUES ET APOLOGÉTIQUES. — Nous distinguerons celles qui ont précédé et celles qui ont suivi l'ouverture delà lutte contre Nestorius.

t" *Avant la controverse nestorienne, ou avant 4"J8.* — Ce sont des écrits sur la Trinité, contre l'arianisme et ses partisans de toutes nuances : le *Thesaurus,* et le *De consubstantiali Trinitate.*

1. Le *Thesaurus.* *Il βίβλο; τών θησαυρών περί τη; άγια; και όμοουσίου Τριάδο;. P. G.,* t. LXXV, col. 9-654. — Cyrille fait allusion à cet ouvrage dans son *Commentaire su»· saint Jean, P. G.,* t. i.xxm, col. 93; Pusey, t. I, p. 81, et dans la préface du *De Trinitate, G.,* t. lxxv, col. 657. Photius en faisait un très grand cas. *Bibliotheca,* cod. 136, *P. G.,* t. cm, col. 416. La première édition latine, traduction de Georges de Trébizonde. parut en 1513 à Paris; le texte grec ne fut pas publié avant Aubert (1638). D'après la préface, ce traité a été écrit à la demande d'un ami, du nom de Némésius, et lui est dédié. C'est un recueil, un *trésor,* d'assertions généralement assez brèves sur les points du dogme trinitaire attaqués par les hérétiques. Sous une forme sévèrement didactique et sobre, nous trouvons, dans cette série d'affirmations, l'exposé des croyances traditionnelles et la réponse aux objections ariennes. Cyrille ne me semble pas y avoir mis rien de personnel et de nouveau; il dépend des Cappadociens, d'Epiphane, d'Athanase surtout ; son mérite est d'avoir réuni ce qui était épars chez ses prédécesseurs et de l'avoir souvent présenté d'une façon plus vive et plus convaincante. Il a divisé son œuvre en 35 *chapitres* ou λόγοι (voir la table des matières, *P. G.,* t. lxxv, col. 13-21) : trois (i-iiitsurles termes αγέννητο; et γεννητό;, col. 9-36 ; un (iv) sur le fameux ήν ποτέ ότε ούζ ήν, col. 36-57; trois (v-vil) sur la génération éternelle et naturelle du Verbe, col. 57-101 : sept (vnt-xiv) sur όμοούσιο;, pour démontrer la consubstantialité parfaite du Eils et du Père, col. 101-245; quatre (xv-xvm) sont employés à démontrer que le Eils n'est pas une créature, col.245-313; quatorze (xix-xxxii) à démontrer que le Eils n'est inférieur en rien à son Père, qu'il est Dieu par nature, col. 313-565. Deux chapitres (xxxm-xxxiv) sont spécialement consacrés au Saint-Esprit, et prouvent qu'il est Dieu et de même nature que le Fils, col. 565-617. Le dernier chapitre (xxxv) est un recueil de textes scripturaires sur la génération éternelle du Fils, col. 617-656. D'ailleurs, comme le remarquait Photius, cod. 136, l'argument scripturaire joue un très grand rôle dans tout le traité. Dans son *Opusculum contra errores Græcorum,* saint Thomas d'Aquin reproduit, d'après l'ouvrage anonyme *Libellus de processione Spiritus Sancti,* un certain nombre de citations en faveur de la primauté romaine, et les donne comme empruntées au *Thesaurus.* Mais ces textes ne se trouvent pas chez Cyrille, et il est évident à première vue qu'ils ne peuvent être de lui. Cf. Reusch, *Die Fâlschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen,* dans *Abhandlungen der kgl. bayer. Akademie der Wissenscha/ten zu München,* 1889.

2. Le *De consubstantiali Trinitate.* Περί άγια; τε και όμοουσίου Τριάδοζ. *P. G.,* t. LXXV, col. 658-1124. — Ce livre, comme le précédent, est adressé à Némésius: il traite d'ailleurs exactement le même sujet; mais cette fois, sous forme de dialogue et d'une façon moins scolastique. On le cite souvent sous ce titre : *De Trinitate ad Hermiam,* parce que l'interlocuteur de Cyrille est désigné par le nom d'Ilermias. La table, en tête de l'ouvrage, nous indique la division en *sept dialogues :*

a) Le Fils est coéternel et consubstantiel au Père, Col. 600-712; *b)* il est engendré κατὰ φύσιν, col. 713-785; c) il est vrai Dieu comme le Père, col. 788-860; d) il n'est pas une créature, coi. 860-929; e) il a par nature tout ce qu'a le Père, même gloire et même puissance, col. 929-1000; *f)* tout ce qui est dit du l ils et ne convient pas à la divinité, doit être rapporté à son humanité ; et à ce propos, d'excellentes indications sur la christologie; le Saint-Esprit est Dieu par nature. Ce *De Trinitate* a été composé après le *Thésaurus,* dont il fait mention, *P. G.,* t. LXXV, col. 657; mais avant 426, du vivant d'Alticus de Constantinople; car c'est bien de ce traité que parle Cyrille dans sa *Première lettre à Nestorius, P. G.,* t. LXXVll, col. 41 : Καὶ περιόντο ετι τοῦ τῇ μακαρίᾳ μνήμῃ 'Αττικοῦ, συντέΘειταί μοι βιολίον περί τῇ ἁγίᾳ και ὁμοουσίου Τριάδο , ἐν ῳ καὶ λόγο περὶ τῇ ἐνανΘρωπήσεω . Cf. Etj'hard, *Theol. Quarlalschrifl,* 1888, p. 185, note 2. C'est dans le dialogue vt, qu'il est question de l'incarnation. Par conséquent Lequien fait erreur, lorsqu'il place la composition du *Thesaurus* et du *De Trinitate,* après 433. *Dissert. Damasc.,* I. *P. G.,* t. xc.iv, col. 199-200.

2" *Après 428, une fois la controverse commencée avec Nestorius,* l'attention de Cyrille est tout entière absorbée par la christologie. Voici, dans l'ordre chronologique. les principaux écrits qui s'y rapportent; nous omettons ici les *Lettres* dont plusieurs sont de vrais traités dogmatiques : 1. Les *Scholia de incarnatione Unigeniti;* 2. *De recta /ide ad Imperatorem ;* 3. *De recta /ide ad Principissas (ad Reginas* J); 4. *De recta /ide ad Augustas (ad Reginas II);* 5. *Adversus Nestorii blasphemias.G. les 12 anathémalismes:* 7. *Apologeticus pro 12 capitibus contra Orientales;* 8. Apologelicus *pro 12 capitibus contra Theodorelum ;* 9. *Explicatio' 12 capitum;* 10. *Apologelicus ad Theodosium ;* II. *Adversus nolentes con/iteri sanciam Virginem esse Deiparam;* 12. *Quod unus sil Christus;* 15. Cyrille av; i encore composé d'autres ouvrages sur la christologie; mais ils ne nous sont pas parvenus en entier: nous dirons un mot des fragments que nous possédons; 14. nous terminerons par l'œuvre apologétique *Adversus Julianum.*

1. Les *Scholia de incarnatione Unigeniti.* Περὶ τῇ ἐνανΘρωπήσεω τοῦ Μονογενοῦ . *P. G.,* t. t.xxv, col. '1369-1472; Pusey, p. 498 sq. — On regarde communément cet écrit comme l'un des premiers qui aient paru après l'ouverture de la controverse. Cf. Garnier, dans *P. G.,* t. LXXV, col, 1363 sq. Il avait pour but, croit-on, d'éclairer les lidéles, en leur expliquant les termes qu'il était le plus nécessaire de bien comprendre. C'est peut-être lui que mentionne Cyrille beaucoup plus tard, dans une lettre écrite après la paix de 433 : "Εχει δὲ ἐπ! τέλει το αὐτὸ βιδλίον καὶ συντόμου ἐκΘε'σει περὶ τῇ κατὰ Χριστὸν οικονομία σκόδρα καλὰ καὶ ὠφελῆσαι δυναμένα . *P. G.,* t. Lxxvn, col. 228. C'est un des ouvrages de Cyrille les plus fréquemment cités par les anciens. Théodoret lui-même en donne des extraits dans son *Eranistes. P. G.,* t. i.xxxtll, col. 212 sq. Cf. L. Sallet, *Les sources de* Γ'Ερανιστῇ; *de Théodoret,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain, avril 1905, p. 293. On s'est demandé récemment si « cet ouvrage de saint Cyrille, antérieur aux *analhématisnies,* n'avait pas joué un rôle important dans la concentration théologique qui a eu lieu à Chalcédoine entre Romains, Antiochiens et Alexandrins. » Saltet, *ibid.,* p. 301. Photius, *Bibliotheca,* cod. 169. *P. G.,* t. etn, col. 496, en donne un résumé qui correspond bien avec le texte que nous possédons ; « Les *Scholies sur l'incarnation du Verbe* traitent les questions suivantes: Que signifie Christ (Χριστὸ)? Comment faut-il entendre Emmanuel? Qu'est-ce que Jésus-Christ? Puis, pourquoi le Verbe de Dieu est-il appelé Homme? Pourquoi le Verbe de Dieu est-il dit s'être anéanti (κεκενῶσΘαι, s'être vidé)? Comment le Christ est-il un Comment l'Emmanuel est-il un? Comment expliquer l'union? Ensuite, il est question du charbon que Isaïe. Elil y a encore dix autres chapitres sembla!!, › Parmi les matières traitées dans ces *dix autres chapitres,* il convient de remarquer les suivantes Que le Christ n'est pas un *homme théophore;* que veut dire : *Et le Verbe s'est fait chair et il a habite part* i nous . comment la sainte Vierge est Θεοτὸκο ; que toute-ks paroles dites du Christ se rapportent à *un seul* et non à *deux,* » On n'a guère que la moitié du texte grec; .nais la traduction latine que nous possédons e-: très ancienne : elle est citée par saint Léon, *P. L.,* I. i.iv, col. 1186; Mansi, t. vi, col. 381 sq., et par Facundus d'Hermiane. *P. L.,* t. i.xvn, col. 816 sq. il est très vraisemblable, comme le croit Garnier, quelle fut faite par Marius Mercator, du vivant même de Cyrille.

2. *De recta /ide ad Theodosium Imperatorem.* Πρὸ τον εὐσε'οεστατον βασιλέα Θεοδόσιον πρασφωνητικὸ περὶ τῇ ορθῇ πίστεω τῇ ει τον Κύριον ἡμῶν Ἰησουν Χριστόν. *P. G.,* t. ι.χχνι, col. 1133-12Ü0; Pusey, p. 1-10, 12-152. — Ce traité fut composé dans le courant de 430, avant la convocation du concile d'Ephèse : l'empereur en parle dans la lettre d'indiction. Mansi, t. iv, col. 1109. Cyrille, lui aussi, y fait allusion plus tard dans son *Apologelicus ad Imperatorem. P. G.,* t. ι.χχνι, col. 456; Pusey, p. 427. La première traduction latine est due à .l. CEcolampade (1528); mais c'est une autre version, publiée en 1608 dans les *Acta concilii Ephesim,* qui a passé dans Mansi, et de là dans Migne. Le grec fut édité pour la première fois par Aubert. Cet ouvrage se trouve dans toutes les grandes collections conciliaires; Pusey en a donné une édition critique en 1877. Le but de Cyrille — le titre el la préface de son traité l'indiquent — a été d'exposer bien clairement « la vraie foi sur l'incarnation du Seigneur », alin de mettre l'empereur et la cour en garde contre les subtilités de Nestorius (t-iv). Il commence par rappeler brièvement les différentes erreurs christologiques : gnostiques et manichéens, Marcel et Photin, qui ne veulent accorder au Christ qu'un corps apparent et sans réalité (v-ix . ceux qui prétendent que le Verbe a été changé en une chair terrestre (x-xt) ; ceux qui disent que le Verbe a commencé d'exister par sa génération dans le sein de Marie (xn); ceux qui refusent au Verbe une existence réelle et personnelle (xiti-xv); les apollinaristes qui privent le Christ d'âme raisonnable (xvi-xxiv). Enlin. sans nommer Nestorius, il arrive à son hérésie : il est impie de diviser le Christ (xxv), qui est *un après comme avant l'incarnation* (xxvt), Dieu et homme tout ensemble (xxvn, xxvitt). C'est au seul el même Christ, tantôt considéré comme Dieu, tantôt considéré comme homme, qu'il faut rapporter les paroles de l'iLcriture (xxtx); c'est le même qui est à la fois *Fils unique* (μονογενῆ) et *premier-né* (πρωτότοκο) (xxx'. L'Emmanuel est adorable comme Dieu-homme (xxxi-xxxni). L'union entre le Verbe et son humanité est intime et indissoluble (x.xxtv), comme le prouve l'Écriture (xxxv-xlv); vrai Dieu et vrai homme, Jésus-Christ est médiateur. Dans le cours de ce traité, la sainte Vierge est très souvent désignée par le titre de δεοτὸκο .

Le dialogue publié dans *P. G.,* t. t.xxv, col. 1189 1253, et par Pusey. p. 11-153 : Περὶ τῇ ἐνανΘρωπήσεω τοὺ Μονογενοῦ , est, comme on l'a déjà plusieurs fois remarqué, une reproduction presque textuelle du *De recta /ide ad Imperatorem.* Pusey croit que c'est Cyrille lui-même qui aurait repris son premier travail : il lui aurait donné la forme dialoguée pour le rendre plus populaire el en faire une œuvre de propagande orthodoxe. Les differences entre les deux rédactions sont indiquées dans la préface de Pusey, p. ix.

3. Le *De recta /ide ad Principissas lad Reginas I* .

Προσφωνττικό ταἶ εὐσεβεστάται βασιλίσσαι . *P. G.,* t. lxxvi, col. 1201-1336; Pusey, p. 154-263. — Cette seconde apologie fut adressée aux princesses Arcadie et Marine, sœurs de Théodose (προ; τα αγία παρθένου , lit-on ailleurs, *P. G.,* t. lxxvi, col. 1341), vers le même temps on la précédente était envoyée à l'empereur. Mansi, t. IV. col. 1109; *P. G.,* t. LXXVI, col. 464. Après un mot de félicitations et de louanges à l'adresse des jeunes princesses (l), l'auteur annonce qu'il va leur expliquer la vraie doctrine de l'incarnation et leur rappeler comment l'Emmanuel est vraiment Dieu et la sainte Vierge vraiment Θεοτόκο (n). Le *symbole de Nicée* (m) enseigne que le Verbe s'est incarné (iv, v), qu'il n'y a pas deux Fils (vi); donc l'Emmanuel est Dieu et homme en même temps (vu) et la Vierge est bien Θεοτόκο (vin, ix). Telle est d'ailleurs *la doctrine des Pères;* suivent des textes patrisliques (x) : Pseudo-Atliana.se (Apollinaire), Atticus de Constantinople, Antiochus de Ptolémaïs, Amphilochius Tlconium, Ammon d'Adrianopolis, Jean Chrysostome, Sévérien de Gabala, Vital (évêque apollinariste), Théophile d'Alexandrie. Tous les Pères orthodoxes ont admis le Θεοτόκο et la divinité du Christ (xi). *L'Écriture* aussi enseigne la divinité du Chris! (xn, xm); suivent de nombreux textes empruntés aux Évangiles (pas à saint Marc), à saint Paul (écrits apostoliques), et aux Épltres catholiques (Jac., J et II Pet., et I Joa.; Jud.).

4. Le *De recta fide ad Augustas (ad Reginas 11).* Ιιροσφωνητικό ταἶ εὐσεβεστάται βασιλίσιν περί τή ορθῆ πϊστεω . *P. G.,* t. lxxvi, col. 1336-1425; Pusey, p. 263-334. — Ce traité fut écrit vers le même temps, mais après les deux autres, *P. G.,* I. LXXVI, col. 1341 ; il est adressé aux impératrices, Pulchérie, sœur aînée de Théodose, et Eudocie, sa femme, col. 1337. L'auteur veut ici, dit-il, pénétrer plus à fond dans l'étude du mystère, puisque ses augustes lectrices sont capables de cet effort (i-iv). il examine en effet successivement toutes les questions les plus délicates soulevées par le dogme de l'incarnation; et pour les expliquer et les résoudre, il fait appel à l'Écriture; en somme, tout le développement est un long commentaire dogmatique de textes scripturaires. Voici les grandes divisions : a) Le Christ s'est anéanti (vidé) par sa mort et sa passion : textes de saint Paul el des trois évangélistes Matthieu, Luc et Jean (v-xxi). *b)* Le Christ a été obéissant : textes de saint Paul et de saint Jean (xxil-xxvm). c) Le Christ est prêtre et sanctificateur : textes de saint Paul et des trois évangélistes (xxix-xi.vi). *d)* En quel sens Jésus-Christ a-t-il été glorifié par le Père? textes de saint Paul et de saint Jean (XLVII-L). *e)* 1l a été ressuscité par le Père: textes de saint Paul et de saint Jean (1i-lvii). *f)* Il est Dieu, bien que Fils de l'homme : textes de saint Luc et de saint Jean (ovin, l.1x).

5. *Adversus Nestorii blasphemias.* Κατὰ των Νεστορίου δυσφημιών πεντάβιβλο ἀντίρρησι . *P. G.,* t. LXXVI, col. 9-248; Pusey, p. 54-240. — Nestorius parle de ce traité écrit contre lui et reproche à son adversaire d'avoir faussé le sens de ses citations en les détachant de leurs contextes. Cf. *P. G.,* t. l.xxxiv, col. 588. Cyrille le signale lui-même dans deux de ses lettres. *Epist.,* xliv, xi.v, *P. G.,* t. i.xxvii, col. 228, 237. Il est difficile de préciser exactement la date de sa composition; ce fut en 430 certainement, à une époque sans doute où déjà tout espoir était perdu de gagner Nestorius par la persuasion, après les traités *De recta fide,* car, dans ces traités, il s'abstient encore de nommer Nestorius, tandis qu'ici il le nomme au moins deux fois : dans le titre, et dans la préface du l. II. *P. G.,* t. i.xxvi, col. 9, 60. Cet ouvrage parut pour la première fois en grec et en latin (traduction d'Agellius) dans l'édition romaine des conciles en 1608. Après Aubert et Aligne, Pusey le réédita en 1875. Dans cette réfutation, Cyrille procède, comme il fera plus tard contre les Orientaux, contre Théodoret, et contre Julien l'Apostat : il cite d'abord textuellement le passage répréhensible de son adversaire, puis il le critique. Nous devons à cette méthode la plus précieuse partie des textes de Nestorius qui nous soient parvenus. Comme l'indique le titre, l'ouvrage comprend cinq livres. L. I : la sainte Vierge est véritablement Θεοτόκο ; c'est la réfutation de onze passages de Nestorius. Photius, *Bibliotheca,* cod. 169. *P. G.,* t. cm, col. 493, dit seulement dix. Cf. Loofs, *Nestoriana,* p. 23-25, n. 34-43, 77. L. II : le Christ n'est pas simplement un homme théophore; treize textes réfutés (Photius dit quatorze). Cf. Loofs, p. 25-26, n. 44-56. L. III : il y a entre le Verbe et son humanité ἑνωσι καθ' ὑπόστασιν et pas seulement συνάφεια σχετική; six textes réfutés. Cf. Loofs, p. 27, n. 57-62. L. IV : la gloire dont le Fils est glorilié ne lui est pas quelque chose de surajouté; sa chair dans l'eucharistie est vivifiante ; sept citations. Cf. Loofs, p. 26-28, n. 63-69. L. V : le Verbe incarné a souffert, est mort, est ressuscité dans sa chair; sept citations. Cf. Loofs. p. 28-29, n. 70-76.

6. *Les anathématismes. P. G.,* t. i.xxvii. col. 120-121. — On a indiqué déjà leur origine et leur but. Voir col. 2480. Ces « chapitres «, selon le mot communément employé au temps de Cyrille (κεφάλαια), sontau nombre de douze. Les trois premiers posent les bases de la doctrine christologique. — 1. L'Emmanuel est Dieu el la sainte Vierge est Θεοτόκο . — 11. Il y a *union hypostatique* (ἑνωσι καθ' ὑπόστασιν) entre le Verbe et sa chair. — III. Cette union est une *union physique*(ἑνωσι φυσική) et pas seulement une *union morale* (συνάφεια); le Christ est vraiment un et ne doit pas être divisé en deux. — Les neuf autres anathématismes tirent les conséquences plus ou moins directes de ces principes. —îv. Donc toutes les paroles dites du Christ dans l'Écriture doivent être appliquées à une seule et même personne. — v. Donc le Christ n'est pas simplement un homme *théophore.* — vi. Donc on ne doit pas dire du Verbs qu'il est le Dieu ou Je Seigneur du Christ. — vu. Donc on ne doit pas dire que le Christ a reçu la gloire du Fils unique comme quelque chose de surajouté et qui ne lui appartenait pas. — vm. Donc l'Emmanuel. Dieu et homme, a droit à une adoration unique, et il n'est pas permis de dire que l'on coadore avec le Verbe l'homme qu'il s'est uni. — ix. Donc la gloire, dont le Christ est glorifié par le Saint-Esprit, n'est pas une gloire qui lui soit étrangère, car le Saint-Esprit est son propre Esprit. — x. Donc le Verbe incarné est notre pontife, et c'est lui qui s'est offert pour nous en odeur de suavité à son Père. — xi. Donc encore la chair du Christ, qui est la propre chair du Verbe vivilicateur, est vivifiante. — xn. Donc enfin le Verbe a souffert, a été crucifié, est mort dans sa chair.

7. *Apologelicus contra Orientales.* Ἀπολογητικό των δώδεκα κεφαλαίων προ τού τή Ἀνατολή ἐπισζόπου . *P. G.,* t. i.xxvi, col. 316-386; Pusey, p. 260-382. — André de Samosate avait, à la demande du patriarche Jean d'Antioche, publié une critique des *anathématismes;* c'est pour y répondre que Cyrille composa cette *Apologie,* au commencement de 431, avant la réunion du concile d'Éphèse. Chaque *anathématisme* est d'abord textuellement reproduit, puis la réfutation qu'en a prétendu faire André, et alors vient la réponse de Cyrille. Nos éditions actuelles ne fournissent rien sur les anathématismes II, v, vi. La défense de Cyrille consiste le plus souvent à montrer comment on l'a compris de travers. André avait surtout cherché à mettre les anathématismes en contradiction avec les autres écrits de son adversaire; Cyrille n'a pas de peine à faire voir que ces contradictions n'existent pas. Sa terminologie choquait les Orientaux; il s'applique â justifier les expressions les plus importantes : γεγέννηκε

σαρκικώ (I); ?νωσι φυσική (ill); fota τοϋ Λόγου σάρξ (χι); τον Λόγον παόόντα σαρκϊ (XII). On lit dans le texte de Cyrille un certain nombre de citations patristiques, empruntées à Pierre d'Alexandrie, Athanase, Amphilochius d'Iconium (i), à Atticus de Constantinople, pseudo-Jules (Apollinaire), pseudo-Félix (Apollinaire) (iv); pseudo-Alhanase (Apollinaire) (vin), à Athanase (xi), à Grégoire de Nysse, Basile, Athanase (xn). On y trouve aussi quelques citations de Nestorius; on en a compté neuf. *P. G.,* t. lxxvi, col. 320, 328, 336, 346, 349, 365, 373. Cf. Loofs, *Nesloriana,* p. 30-31, n 80-88, qui donne les références à l'édition Pusey. Cyrille fait mention de cet ouvrage ainsi que du suivant dans trois de ses lettres. *Epist.,* xliii-xi.v, *P. G.,* t. lxxvii, col. 224, 228, 237. Voir J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche,* dans la *flevue d'histoire ecclésiastique,* Louvain, juillet 1906, p. 505-542.

8. *Apologeticus contra Theodoretum.* Προ τὴν παρὰ θεοδώρητου κατὰ τών δώδεκα κεφαλαίων ἀντίρρησιν. *P. G.,* t. lxxvi, col. 385-452; Pusey, ρ. 382-498. — Dans nos éditions, cet *Apologeticus* est précédé de deux lettres : une de Théodoret à Jean d'Antioche, *P. G.,* t. lxxvi, col. 389-392; Pusey, p. 382-384, dans laquelle l'évêque de Cyr annonce à son patriarche l'envoi de la réfutation demandée; et une de Cyrille à Evoptius, *P. G.,* t. lxxvi, col. 385-388; Pusey, p. 384-388, dans laquelle l'évêque d'Alexandrie remercie son correspondant de lui avoir envoyé le factum de Théodoret et lui fait savoir qu'il y répond. Dans cette réponse, la méthode est la même que pour l'*Apologeticus contra Orientales* : d'abord le texte de l'anathématisme, puis la critique, et enfin la justilication. Théodoret avait multiplié contre Cyrille les accusations d'apollinarisme; il découvrait cette hérésie sous les expressions : σάρκα γεγονότα τὸν θεὸν Λόγον (i); ἑνωσι καΟ' ὑπόστασιν (il); ενωσι φυσική (ill); σάρξ (XI); παθεῖν σαρκϊ (XII). Il avail essayé de défendre la légitimité de συνάφεια (m); d'avΟρωπο Οεοφόρο (v). Cyrille s'applique à montrer le bien fondé de sa terminologie; les termes incriminés ne sont pas apollinaristes, mais ils ont l'avantage de fortement exprimer l'unité du Verbe incarné. Les expressions préconisées par l'évêque de Cyr ont au contraire le grave inconvénient de faire du Christ un homme semblable aux prophètes et de favoriser l'hérésie nestorienne. Nestorius est cité trois fois, *P. G.,* t. lxxvi, col. 424, 433, 444. Cf. Loofs, p. 31, n. 89-91 (avec références à Pusey). Il n'y a pas de citations patristiques; Cyrille se contente d'écrire en terminant : χαλεπόν δέ οὐδέν ἠν και τὰ τών ἁγιων πατέρων παραὐειναι χρήσει , col. 452.

9. *Explicatioduodecim capitum.* Ἐπίλυσι τών δώδεκα κεφαλαίων ρηΟεἰσα ἐν Ἐφέσω. *P· G.,* lxxvi, col. 293-312; Pusey, ρ. 210 260. — Cette *Explication des analhématismes* fut rédigée pendant la captivité de Cyrille à Éphèse, Mansi, t. iv, col. 1419 ; elle est par conséquent postérieure aux deux autres. Elle semble faite pour éclairer des amis plutôt que pour convaincre des adversaires : le ton n'est pas celui de la polémique. « Il est possible, dit l'auteur dans sa préface, que quelques personnes, trompées par les hérétiques, ne comprennent pas comment et de quelle façon les analhématismes ont été faits. Aussi j'ai pensé qu'il était bon de les expliquer brièvement et d'en montrer la vraie portée. » *P. G.,* t. lxxvi, col. 296. A propos de chaque *analhématisme,* il commence par exposer avec précision et clarté le sens de sa formule; et il achève en disant quelle erreur, quelle parole de Nestorius l'a provoquée. « Puisque Nestorius et ses partisans détruisent follement la vertu de ce mystère, dit-il à propos du xi« chapitre, c'est avec raison que cet anathématisme a été fait. » Une conclusion semblable termine chacun de ses développements.

10. *Apologeticus ad Theodosium.* Λόγο απολογητικό προ τον εὐσεόέστατον βασιλέα Θεοδόσιον. *P. G.,* t. lxxvi, col. 453-488; Pusey. p. 425-456. — Cyrille écrivit cette *Apologie* quelque temps après son retour en Égypte, à la fin de 431 ou au début de 432. Il voulait apaiser Théodose et se justifier des accusations portées contre lui, col. 456. En écrivant au début des controverses à l'empereur et aux impératrices, explique-t-il, il obéissait à son devoir d'évêque et ne songeait nullement à semer la discorde à la cour, col. 456. S'il a dénoncé et poursuivi Nestorius, c'est dans l'intérêt de l'Église et pour défendre la foi; d'ailleurs, il a conscience d'avoir agi sans passion et avec autant de modération qu'il a pu, col. 460 sq., 477. Puis, pour montrer qu'à Éphèse, les torts n'étaient pas de son côté, il raconte ce qui s'y est passé, col. 465 sq.: la condamnation de Nestorius. les agissements de Jean d'Antioche, etc. Enfin il prie l'empereur de vouloir bien constater que sa doctrine est orthodoxe, col. 481 ; et il le remercie de l'avoir laissé rentrer à Alexandrie, col. 485.

11. *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam.* Λόγο κατὰ τών μὴ βουλομένων ὁμολογεἰν Θεοτόκον τὴν αγίαν Ιίαρθένον. *P. G.,* t. LXXVI, col. 259-292.— Ce traité a été édité pour la première fois par le cardinal Mai dans sa *Biblioth. nova Patrum,* t. II, p. 75 sq., et dans sa *Scriptorum veterum nova collectio,* t. vm *b,* p. 108-131. Il est cité deux fois par Justinien dans son *Contra monophysitas, P. G.,* t. lxxxvi, col. 1132 (= *P. G.,* t. lxxvi, col. 269-272), et une fois par Eulogius d'Alexandrie, *P. G.,* t. cm, col. 1049 (= *P. G.,* t. lxxvi. col. 272). Le but de Cyrille est de montrer qu'on ne peut rejeter le Οεοτόκο sans aller contre l'Écriture. Les écrits évangéliques et apostoliques, par exemple Joa., i, 14; Heb., n, 14, ne connaissent qu'un seul Fils et pas deux; celui que la sainte Vierge a enfanté est vraiment Dieu, et pas seulement un homme uni à Dieu à la façon des prophètes; donc elle est Οεοτόκο . Les textes scripturaires dont abusaient les hérétiques sont expliqués : I Tim., H, 5, col. 269; Joa., vm, 40, col. 273; Act., n, 22, col. 277. Jésus-Christ est homme sans doute, comme le disent ces textes, mais en même temps il est Dieu ; et sa mère est Οεοτόκο . Si l'Écriture n'emploie pas expressément ce mot, elle a l'équivalent : μήτηρ τοϋ Κυρίου. Luc., I, 43; II, 11,12; Act., x, 36. col. 284 sq. Après cela, de nouveaux témoignages scripturaires sont invoqués pour montrer que Dieu le Verbe s'est vraiment fait homme et qu'il est né de Marie. Conclusion *.donc Marie est* Οεοτόκο , col. 285-288. Cyrille, dans une lettre qui nous est parvenue en latin seulement, écrit : *Librum brevem scripsi de incarnatione unigeniti, ut in Iribus capitulis redigens omnem de fide sermonem.Et* primum *quidem est, quod sancta Virgo sit Dei genitrix; secundum, quia unus est Christus et non duo ; tertium vero, quia manens impassibilis Dei Sermo pertulit propria carne pro nobis. P. G.,* t. lxxvii, coi. 330. Notre traité *Adversus nolentes confiteri... Deiparam* est-il le premier chapitre de ce travail sur l'incarnation? Dans ce cas, il aurait été écrit entre 435 et 440, au moment ou les Orientaux récalcitrants suscitaient toutes sortes de difficultés à ceux qui avaient accepté la paix de 433. Mais Alb. Ehrhard pense que cet écrit *De incarnatione unigeniti* avec ses trois chapitres n'est autre que le dialogue "Οτι εἱ ὁ Χριστό , que nous allons examiner. Cf. *Theol. Quartalschrift,* 1888, p. 185, note 2.

12. *Le dialogue* "Οτι εἱ ὁ Χριστό . *P. G.,* t. lxxv, col. 1253-1362; Pusey, p. 394-425. — A la suile du commentaire sur saint Jean, Pusey, p. 452-459, a édité des fragments d'une homélie *Quod unus est Christus,* distincte du dialogue. Cet ouvrage est cité par Eulogius d'Alexandrie, *P. G.,* I. cm, col. 1044 (= *P. G.,* t. lxxv, col. 735) et par Léonce de Byzance, Galland, *Bibl. vet. Pair.,* t. xn, p. 653, 673 (= *P. G.,* t. lxxv, col. 760,

735). Aubert, par erreur, l'avait publié à la suite du *De Trinitate* comme 0' *dialogue avec JJermias.* La dernière édition, celle de Pusey. est de 1877. Voici les idées principales du dialogue; on verra qu elles répondent assez bien à la description du *De incarnatione,* rapportée tout à l'heure. Cf. *P. G.,* t. lxxvii, col. 330. — a) L'Emmanuel est l>ieu avec nous; il a fallu que le Verbe s'incarnât réellement, se fil homme; autrement la rédemption serait vaine, col. 1257-1268. Le Verbe a une double génération, éternelle comme Dieu, temporelle comme homme. La Vierge Marie, de qui il tient cette génération, esl donc bien mère de Dieu, Θεοτόκο , col. 1272-1273. Les hérétiques montrent qu'ils n'ont pas compris la grandeur de ce mystère, quand ils parlent d'une simple union morale entre le Verbe et son humanité, col. 1277-1285. — *b)* Il ne faut pas diviser en deux l'Emmanuel, col. 1289. Évidemment la divinité n'est pas l'humanité, et elles ne sont pas fondues l'une avec l'autre, maiselles *se sont unies indissolublement dans le Christ un.* de la même façon que le corps et l'àme s'unissent pour former un homme, col. 1289-1292. II n'y a qu'un seul Fils, qui est Fils par nature, et non par grâce et par adoption, col. 1296, et c'est à lui que s'appliquent toutes les paroles dites dans l'ÉCriture sur le Christ, col. 1316 sq. — *c)* C'est lui, ce Fils de Dieu, Verbe incarné, qui a souffert dans sa chair, tout en demeurant impassible dans sa divinité; c'est lui qui est mort en croix et est ressuscité, col. 1341-1350, 1356-1357. C'est dans sa mort que nous sommes baptisés, et c'est par sa chair que nous sommes vivifiés, col. 1360.

13. *Fragments d'ouvrages dogmatiques qui ne sont pas parvenus complets jusqu'à nous. — a)* Le *Liber contra Synousiastas,* Κατὰ Συνουσιαστώ» Λόγο , attesté par r-phrem d'Antioche, *P. G.,* t. cm, col. 981, et par le moine Eustathius, *P. G.,* t. lxxxix, col. 940, et cité par Justinien, *P. G.,* t. lxxxvi, col. 1109, 1124; Pusey, p. 486. 479-480. Les fragments que nous avons ont été découverts dans une version syriaque par le cardinal Mai, qui les a traduits et publiés dans sa *Bibliotheca nova Patrum,* t. n, p. 445-451. Migne a reproduit cette traduction latine. *P. G.,* t. lxxvi, col. 1427-1435. Pusey, à la suite du *Commentaire sur saint Jean,* p. 476-491, a publié le texte grec de ces mêmes fragments, quinze; et en a ajouté deux autres en syriaque. Ce livre attaquait une secte d'apolliuaristes exagérés qui parait avoir été assez florissante en Egypte.

b) *Libri adversus Diodorum Tarsensem et Theodorum Mopsueslenum.* Λόγο κατὰ Διοδώρου επισκόπου Ταρσών. Προ τὰ Θεόδωρόν λόγοι (2ou 3?). — Ces écrits sontattestés par Cyrille lui-même, *Epist.,* lxix, *P. G.,* t. lxxvii, col. 340. qui dit les avoir composés au moment où les Orientaux se mirent à propager lesouvrages de Diodore et de Théodore. Nous en avons quelques extraits en latin dans *P. G.,* t. lxxvi, col. 1437-1452, d'après Mansi, t. ix, col. 230 sq. Pusey, p. 492-538, en a donné un plus grand nombre, les uns en grec, d'autres en syriaque et d'autres en latin. Il semble que dans ces traités, comme dans ceux contre Nestorius, Cyrille commençait par citer textuellement son adversaire avant de le réfuter.

c) Le *Liber textuum,* cité par Léonce de Byzance. *P. G.,* t. lxxxvi, col. 1832. Il s'agit sans doute d'un recueil de textes patristiques, comme celui dont parle Cyrille dans ses lettres. *P. G.,* t. lxxvii, col. 85, 296. C'est là qu'il puisait les citations qui furent lues à Ephèse et celles que l'on trouve dans ses propres œuvres. Outre le passage indiqué par Léonce de Byzance, on a quelques fragments insignifiants dans *P. G.,* t. lxxvi, col. 145.

d) Le *De synagogæ defectu,* signalé par Gennadius, *P. L.,* t. lviii, col. 1092, et dont Migne fournit un fragment, *P. G.,* t. lxxvi, col. 1421-1422, se confond probablement avec le *De adoratione* ou les *Glaphyres.*

e) Les écrits *Contra pelagianos,* dont parle Photius, *Bibliotheca,* cod. 54, *P. G.,* t. cm, col. 93, ont complètement disparu.

14. Le *Contra Julianum imperatorem.* Υπέρ τη τών Χριστιανών εὐαγοϋ θρησκεία προ τὰ τού ἐν ἀθεοι Ἰουλιανοϋ. *P. G.,* t. lxxvi, col. 503-1064, et Neumann-Nestle. p. 42-63, 64-87. Cf. Paul Allard, *Julien l'Apostat,* t. m, p. 107-123. — L'empereur Julien avait écrit « trois livres *contre les Evangiles et les chrétiens s ;* ils avaient encore, parait-il. de l'inlluence au v· siècle; et Cyrille croit nécessaire de les réfuter. *P. G.,* t. lxxvi, col. 508. Malheureusement, son œuvre ne nous est parvenue qu'en partie : les dix livres que nous possédons ne s'occupent que du ler livre de Julien. Cf. Neumann, p. 102 sq.

Selon son habitude, déjà plusieurs fois signalée, Cyrille commence par donner textuellement le passage de son adversaire (j'ai compté soixante-dix extraits), puis il le réfute longuement. Par ses nombreuses citations d'auteurs païens, le *Contra Julianum* prouve que son auteur était très au courant de l'antiquité grecque : on rencontre à chaque instant les noms d'Aristote, Platon, Alexandre d'Aphrodisias, Porphyre, Hermès Trisrnégiste, Plotin, Pythagore. Xénophon, Plutarque, Homère. Hésiode, Pindare, Sophocle, Euripide, Hérodote, etc. C'est après la paix de 433 que cet ouvrage fut composé, cf. Théodoret, *Epist.,* i.xxxm, *P. G.,* t. LXXXllt, col. 1273; il fut dédié à l'empereur Théodose. *P. G.,* t. lxxvi, col. 504 sq. Notons les idées principales. L. I. Moïse est plus ancien que tous les sages de la Grèce; ce que ceux-ci ont dit de bon sur Dieu et sur la création, ils l'ont emprunté à Moïse ; par eux-mêmes, par les seules forces de leur raison, ils n'auraient pu le découvrir. — L. IL Pourquoi les chrétiens ont-ils préféré la doctrine des Hébreux à celle des Grecs? Les Hébreux adoraient le vrai Dieu ; les Grecs n'ont su inventer que des fables monstrueuses. — L. III. Histoire de la création; la conversation d'Eve avec le serpent, et la chute; Dieu a permis cette faute pour exécuter l'incarnation. — L. IV. Dieu tout seul, sans aucun aide, gouverne l'univers qu'il a créé. L'homine n'est pas nécessité au bien ou au mal par sa nature ou par Dieu. La Trinité est indiquée dans la Genèse : « Faisons l'homme à notre image ». — L. V. Le décalogue : c'est à Moïse que les législateurs ont pris leurs bonnes lois; par elle-même, la nature de l'homme n'est pas capable de connaître le bien. — L. VI. Les plus sages entre les païens étaient adonnés au vice. Les miracles de Jésus prouvent sa divinité; l'efficacité du signe de croix. Nous adorons le Verbe fait homme; nous n'accordons pas le même culte aux martyrs. Saint Jean n'est pas le seul ni le premier à parler de la divinité du Christ. — L. VIL Les Hébreux ont des hommes célèbres de toutes catégories, au moins comparables à ceux des Grecs. Pourquoi les chrétiens ont-ils modifié la doctrine des Juifs? Parce que la loi ancienne est imparfaite; elle n'était qu'une préparation de la loi nouvelle; elle était un acheminement vers un culte plus spirituel. Le baptême n'est pas institué pour guérir les corps, mais les âmes. — L. VIlI. Les chrétiens justifiés par la foi au Christ sont les seuls vrais enfants d'Abraham. La divinité du Verbe n'a pas souffert, n'a pas été diminuée par son incarnation. — L. IX. Moïse, en plusieurs endroits, annonce le Fils de Dieu : c'était la figure autrefois, aujourd'hui les chrétiens ont la réalité. — L. X. Saint Jean proclame la divinité du Christ, comme l'admet Julien, mais il ne se contredit pas en l'appelant homme, puisque le Verbe incarné esl à la fois Dieu et homme.

m. homélies. — Elles sont de deux sortes : 1" les homélies pascales; 2° les homélies diverses.

1° *Homélies pascales.* Λόγοι ἑορταστικοί. *P. G.,* t. lxxvii, col. 391-981. — Elles sont au nombre de vingt-neuf, une pour chacune des années 414-442; on ne

possède pas celles des deux dernières années (443 et 444). Celle de 414 doit être la première composée par Cyrille; il y parle de son prédécesseur et de son élection. On a cru, mais à tort, ne pas avoir la troisième : c'est par cette erreur que s'explique la numérotation actuelle où de *l'homil. II,* on passe à *l'homil. iv.* Cf. *F. G.,* t. lxxvii, col. 452. La date pascale, indiquée à la tin de chaque lettre, permet d'en fixer l'année à coup sûr. Ces homélies furent publiées en 1618 par Saurnaise. Schott en avait aussi préparé une traduction latine, qui est restée en manuscrit. Cf. Sommervogel, *Hibliothèque de la C'' de Jésus,* t. vu, p. 894-895. Dans les grandes lignes, elles se ressemblent toutes; le plan est toujours le même : *a)* Exorde où l'évêque explique pourquoi il s'adresse à son peuple : c'est par devoir pastoral, pour obéir aux usages de son Église, b) Exhortations à profiter de ce temps sacré, pour se purifier et faire pénitence; il faut mortifier ses passions, jeûner, et pratiquer la vertu, afin d'avoir part à la rédemption qui nous a été préparée par le Christ Jésus, c) A cette occasion, Cyrille fait un bref exposé du dogme de la rédemption et de l'incarnation : c'est un commentaire du symbole, article par article, *d)* Comme conclusion, il fixe le temps du jeûne, la fête de Pâques el celle de la Pentecôte, par une formule stéréotypée, où les dates seules varient.

Parmi ces homélies, les plus dignes d'attention sont la vu·, *homil. Vlll,* pour 420, col. 568-576, à cause de ses développements très caractéristiques sur l'incarnation; on la dirait écrite contre Nestorius; la ix*, *honiil. x,* pour 422, col. 605-633, qui renferme quelques passages intéressants sur l'incarnation, col. 609, mais surtout sur l'eucharistie, col. 617, et sur la sanctification, col. 621 sq. ; la xvie, *honiil. xvn,* pour 429, col. 768-800, la plus célèbre de toutes : c'est le premier écrit contre Nestorius, avant la *Lettre aux moines;* la sainte Vierge y est appelée μήτηρ Κυρίου καὶ Θεοῦ, col. 776, mais pas Θεοτόκο ; ce mot se trouve dans la xviii'· homélie, *honiil. xix,* pour 431, col. 829.

2° *Homélies diverses.* — Elles ont dû être très nombreuses, si l'on en croit Gennadius. *De viris ill.,* 58, *P. L.,* t. Lviii, col. 1092. Il nous en reste fort peu de chose; et encore dans un état de mutilation telle qu'il est bien difficile d'y reconnaître d'une façon certaine la marque de Cyrille. Migne, *P. G.,* t. lxxvii, col. 981-1116, donne 17 homélies diverses, plus cinq fragments; Pusey. à la suite du *Commentaire sur saint Jean,* t. m, p. 452-476, 538-545, a publié lui aussi des *Ilomiliarum fragmenta.* Les fragments de Pusey ont grande chance d'être authentiques; mais pour les homélies de Migne, il y aurait besoin de faire un triage très soigneux.Sont probablement de Cyrille *: l'homil. m* prononcée devant Paul d'Émése à Alexandrie, col. 989 sq.; ce n'est qu'un fragment; *l'homil. Xli,* qui est faite de morceaux déjà imprimés comme *Commentaire sur saint Luc* (comparer *P. G.,* t. lxxvii, col. 1041-1044, avec *P. G.,* t. lxxii, col. 496-497 ; *P. G.,* t. lxxvii, col. 1044-1045, avec *P. G.,* t. lxxii, col. 500 501 ; *P. G.,* t. lxxvii, col. 1045-1048, avec *P. G.,* t. lxxii, col. 504; *P. G.,* t. lxxvii, col. 1048-1049, avec *P. G.,* t. lxxii, col. 505, etc.); *l'homil. xx,* contre l'expression Θεοφόρο ἄνθρωπο , Pusey, p. 459-■460; *l'homil. xxi, Ad Alexandrinos de fide.* Pusey, p. 460. Sont certainement apocryphes *l'homil. x,* col. 1016-1029 : ει το μυστικόν δεῖπνον, écrite à une date bien postérieure, contre les moines acémètes, col. 1028, an temps des discussions sur ὁ εἱ τῇ ἁγια; Τριάδο , col. 1028, 1029; *l'homil. XI,* col. 1029-1040 : *Encomium in sanctam Mariam Deiparam,* cf. Ehrhard. dans *lliimisehe Quarlalschrifl,* 1889. p. 97-113; *l'homil. xm,* co). 1049-1072, qui se fait remarquer par une christologie à tendance fortement antiochienne. Cf. col. 1060. 1061, 1064. Toutes les autres, même celles indiquées comme ayant été prononcées à Éphèse, même la IVe, *sur la Vierge* Θεοτὸκο , col. 992-996, seraient, â mon avis, à examiner de près et à discuter.

IV. Lettres. P. G., t. lxxvii, col. 9-390. — La correspondance de Cyrille, telle qu'elle a été recueillie dans Migne, compte en tout quatre-vingt-huit lettres. Mais il faut commencer par en retrancher deux, qui sont évidemment apocryphes : la LXXX' à Optimus est de saint Basile, cf. *P. G.,* t. xxxn, col. 953 sq. ; et la Lxxxvni' d'Hypatie â Cyrille, est un faux. Sur les 86 qui restent, 69 sont de Cyrille; les autres sont de ses correspondants: Nestorius *(Epist.,* lit, v); saint Celestin (xii); Jean d'Antioche (xxn, xxxv, xxxvt, xxxvm, XLVii, lxvi); Alypius (xxix); Maximien (xxx): saint Xyste (li, lu); Rabbulas (lxxiii); Atticus (lxxv). Quelques-unes ne nous sont parvenues que dans une traduction latine : xxxn-xxxiv; lix-lxii; lxiv. lxv, lxviii, lxxi, lxxiv, lxxxvi, i.xxxvn. Pusey a réédité en 1872. puis en 1875. sous le titre *Epislolæ très cecunienicæ,* la lle et la lit" lettres à Nestorius, *Epist.,* iv et xvn, et la lettre à Jean d'Antioche, *Epist.,* xxxix.

L'ordre chronologique des lettres est facile à déterminer jusqu'au moment de la paix de 433 : 1» *Avant 428 : Epist.,* lxxvi, lxxxv. — 2» *Entre 428 et 431 : Epist.,* t, n, iv, vi-χι, xm, xiv, xvi, xvm, xix, lxxxiv. — 3« /lu *temps du concile : Epist.,* xx. xxi, xxm, xxvm. — 4" *Après le retour à Alexandrie : Epist.,* xxxi-xxxn. — 5° *Pendant les pourparlers avec les Orientaux : Epist.,χχχιιι,* xxxiv, xxxix. — Mais il est extrêmement difficile de classer celles de la période suivante. Voici l'ordre préférable à mon avis : 6° *Aussitôt après la paix.* (433-435) : *Epist.,* xi.vm-L. XL, xliii-xlvi, liv, i.vii, lviil — 7° *Pendant les discussions sur Théodore de Mopsueste : Epist.,* lix, i.xiii-lxv, lxiv, lxvii, lv, i.xvm-Lxxn, lxxiv. — 8e *Sur divers sujets, dates incertaines : Epist.,* lxxvii (à Domnus après 441); i.vi (avant la mort de Proclus, 446), xli, lxxviii, lxxix. lxxxi-lxxxiii, lxxxvi.

Les plus importantes au point de vue dogmatique sont : *Epist.,* i, *ad monachos Ægypti, P. G.,* t. lxxvii. col. 9-40, qui explique comment le Christ est Dieu et homme et comment la sainte Vierge est Θεοτὸκο ; *Epist.,* iv, ou *deuxième lettre à Nestorius, P. G.,* t. lxxvii. col. 44-49; Pusey, p. 2-12, qui commente le symbole de Nicée pour montrer que le Verbe s'est fait chair réellement, sans modification de sa divinité, par union hypostatique avec l'humanité; elle fut lue et officiellement approuvée à Éphèse, Mansi, t. iv, col. 1137-1169; la col. 45 dans *P. G.,* t. lxxvii, est particulièrement remarquable; *Epist.,* xvn, ou *troisième lettre â Nestorius, P. G.,* t. lxxvii, col. 105-120; Pusey, p. 12-40; c'est la *lettre synodale* envoyée avec la sentence du pape; elle était faite pour préparer et donnera l'avance le vrai sens des *analhémalismes* qui la terminent; à elle seule, elle suffit à donner une idée complète delà christologie de Cyrille; elle fut lue à la première séance à Éphèse, Mansi, t. iv, col. 1180, et, bien qu'on n'en ait pas l'attestation formelle, elle dut y être approuvée : toute l'histoire de la dispute avec les Orientaux le suppose; *Epist.,* xxxtx : c'est la *Lettre à Jean d'Antioche,* où se trouve le *symbole d'union, P. G.,* t. lxxvii, col. 173-181 ; Pusey, p. 40-54; la doctrine est exactement la même que dans les autres lettres; le symbole seul, par sa terminologie, trahit une origine antiochienne; mais entendu comme l'entend et l'expliquera plus tard Cyrille, il est parfaitement orthodoxe; *Epist.,* XL : *lettre « Acace de Mélitène, P. G.,* t. lxxvii, col. 181-201; la première partie, toute historique, raconte comment la paix s'est faite ; la seconde partie, dogmatique, montre que l'orthodoxie n'a en aucune façon été sacrifiée; malgré une certaine imperfection dans leur manière de s'exprimer, les Orientaux admettent la vraie doctrine : le δὺο φὺσει du symbole n'est aucunement en contradiction avec la

μία φύσι τού Θεού Λόγου σεσαρκωμένη, col. 192-193; on trouverait les mêmes idées dans les epist. χι.ιν et !.. *P.* G., t. lxxvii, col. 221-228, 256-277; *Epist.,* xi.v, *première lettre à Succensus ile Diocésarée, P. G.,* t. lxxvii, col. 228-237; c'est une réponse à un mémoire envoyé par l'évéque de Diocésarée; Cyrille se justifie des accusations que fou colportait contre lui; il repousse surtout avec énergie l'apollinarisme, et il explique en quel sens l'expression δύο φύσει; est légitime; *Epist.,* xlvi, *deuxième lettre à Succensus, P. G.,* t. i.xxvn, col. 237-245; Cyrille répond à quatre objections que ses adversaires prétendent tirer de la fameuse expression μία φύσι τού Θεού Λόγου σεσαρκωμένη; c'est la lettre qu'il faut consulter pour avoir la véritable pensée de Cyrille sur cette formule qui lui a été si souvent reprochée. Cf. J. Mahé, *Les anathémalismes de saint Cyrille d'Alexandrie,* dans la *Revue d'histoire ecdesiaslit/ue,* juillet 1906, p. 540-541.

V. *oüvhages douteux ou apocryphes.* — 1° *Douteux :* le traité *Adversus anthropomorphitas, P. G.,* lxxvi, col. 1065-1'132. Il a été réédité par Pusey (1872) d'après un manuscrit de Florence, *cod. medic. Law. Plut. VI, cod. 17,* avec une autre disposition des chapitres et avec d'autres titres, p. 545-602. Il est divisé en deux parties ; 1. *De dogmatum solutione,* qui correspond aux c. i, n, v-ix, XVI. xm de Migne; 2. *Responsiones ad Tiberium diaconum,* qui reproduisent, après un chapitre en syriaque, les c. xvin, xix, xiv, xx, xxi, xv, x, xxn, m, xn, xi, xxm, iv, xvn de Migne; un tableau, Pusey, p. 545, donne la correspondance des deux textes. La *Lettre à Calosyrius,* mise par Migne en tête du traité, est considérée par Pusey comme indépendante, . 603-607. La critique hésite à se prononcer nettement sur l'authenticité de cet écrit. Bardenhewer, par exemple, après avoir dit dans la première édition de sa *Patrologie,* 1894, p. 338, qu'on n'avait aucune raison d'en douter, écrit dans sa seconde édition, 1901, p. 320, que le doute est très fondé*. Il faut évidemment retrancher du débat les cinq derniers chapitres imprimés dans Migne, c. xxiv-xxix, etqui se trouvent déjà parmi les *Spwia* de saint Grégoire de Nysse. *P. G.,* t. xlvi, col. 1129-1137. Pour le reste, surtout si on tient compte de l'ordre établi dans l'édition Pusey, je ne vois rien qui empêche d'y reconnaître une œuvre de Cyrille et qui permette de contester l'attribution qui lui en est faite par les manuscrits. Cf. Pusey, préf., p. vin. Le . xvt, *P. G.,* t. lxxvi, col. 1104 sq., ou c. vin, *De dogmatum solutione,* Pusey, p. 564, se trouve aussi dans *P. G.,* t. lxxii, col. 821.

La première partie, *De dogmatum solutione,* explique comment il faut entendre les textes de l'Écriture qui parlent des mains, des yeux, etc., de Dieu, c. I; quelle est la véritable interprétation du verset de la Genèse, II, 7 ; Καὶ ἐνεφύσησεν εἰ τὸ πρόσωπον αὐτοό πνοήν ζωή καὶ ἐγένετο ὁ ἀνθρωπο εἰ ψυχὴν ζῶσαν, c. 11? Y a-t-il une différence entre κατ'εικόνα el καθ'ὁμοίωσιν dans Gen., I, 26, c. lit, iv? L'ârne progresse-t-elle dans la vie fulure? Pourquoi sou lirons-nous de la faute d'Adam, c. vi? Suivent quelques mois sur la résurrection future, c. vu, sur la rétribution due à chacun, c. vin,et sur la toute-puissance divine, c. ix.

La deuxième partie, *Responsiones ad Uberium,* traite d'abord diverses questions se rapportant au Verbe incarné : en se faisant homme el en venant sur la terre, il n'a pas quitté le ciel ni son Père.c. H, Illjil n'a rien ignoré, c. iv; il faisait ses miraclesavec le concours de sa chair, c. v, ix, il est monté au ciel avec sa chair, c. vt; grandeur du bienfait de l'incarnation, c. vin; puis viennent des chapitres assez disparates sur la confection de l'eucharistie, c. XI, sur le soin de diminuer nos passions, c. xtl, sur l'impeccabilité du Christ, c.xm, sur les anges, c. xiv, sur les fils de Dieu et les filles des hommes, dont parle la Genèse, VI, 2, c. xvn.

2» *Apocryphes.* — Je ne m'occupe pas de ceux qui ont été faussement attribués à Cyrille dans les anciennes éditions; je ne parle que de ceux conservés dans l'édition de Migne.

1. Le Περί τη το0 Κυρίου ἐνανθρωπήσεω , *De incarnatione Domini, P. G.,* t. lxxv, coi. 1419-1478, a été publié pour la première fois par Mai sous le nom de saint Cyrille, sur la foi d'un manuscrit de la Vaticane. *Bibl. nova Pal.,* t. n. p. 32-74. Mais All>. Khrliard a démontré que ce traité n'était pas de Cyrille, que c'était une œuvre antiochienne, probablement de Théodoret de Cyr. Cf. *Theolog. Quarlalschrifl,* 1888, p. 179-243, 406-450, 623-653. De fait, une grande partie de ce Περί τή ... ἐνανθρωπήσεω se trouvait déjà imprimée parmi les œuvres de Théodoret sous le nom de *Pentalogium.* On peut comparer, par exemple, *G.,* t. lxxv, col. 1425, 1432-1433, 1437,1437-1444, 1444, 1445-1448, 1460-1461, 1461, avec P. *G.,* t. lxxxiv, col. 68, 77-85, 65-68, 72-73.

2. *Le De Trinitate,* Περί τή; αγία και ζωοποιού Τριάδο , *P. G.,* t. lxxv, col. 1148-1189, a été trouvé par Mai dans le même manuscrit *Vatican. 841,* qui avait fourni le Περί τή του Κυρίου ἐνανθρωπήσεω ; et il semble former avec lui un exposé complet de la doclrine chrétienne. *P. G.,* t. lxxv, col. 420. La méthode est la même dans les deux traités; et l'un comme l'autre semble plutôt destiné à l'instruction des fidèles qu'à la polémique contre les hérétiques. C'est peut-être de cet ouvrage que parle Théodoret dans une lettre à saint Léon ; "Εστι γάρ μοι... συγγεγραμμέ'να... ετερα δέ περί θεολογία και τή θεια ἐνανθρωπήσεω , *Epist.,* CXIII, *P. G.,* I. lxxxiii. col. 1317; il aurait en ce cas été composé entre 430 et 437, c'est-à-dire douze, quinze ou vingt ans avant la date de l'epist. cxm.

3. Le *De sancta Trinitate, P. G.,* t. lxxvii, col. 1119-1174, *inter dubia.* C'est le *De /ide orthodoxa* de saint Jean Damascene, reproduit textuellement, sauf quelques passages vers le milieu. Pour s'en rendre compte, il n'y à qu'à comparer *P. G.,* t. lxxvii, col. 1120-1145 (c. i-x), 1145 (c. xi-xn), 1164-1172 (c. xxtu-xxvi), 1172 (c. xxvii), 1173 (c. xxvm), avec *P. G.,* t. xciv, col. 789-833,836-841, 1181-1192, 997-1000, 1108-1109. Lèse, xin-xxii de *P. G.,* t. lxxvii, manquent dans *P. G.,* t. xciv.

4. Les *Collectanea,* imprimés dans *P. G.,* t. lxxvii, col. 1176-1289, sont impossibles à utiliser comme œuvre de Cyrille, car on ne peut distinguer à coup sûr ce qui est de lui, ce qui est de saint Maxime ou d'autres interprètes.

5. Le *De incarnatione Verbi Dei, P. G.,* t. lxxv, col. 1413-1420, et le *Dialogus cum Eeslorio, P. G.,* t. lxxvi, col. 247-256, sont des écrits insignifiants; ce sont probablement des compilations de date postérieure faites avec des phrases prises çà et là dans l'œuvre authentique de Cyrille.

I. Éditions complotes. — J. Aubert. 6 vol., Paris, 1638: Migne, Paris, 1869, reproduit l'édition d'Aubert, en y ajoutant les nouveaux écrits publiés par le cardinal Mai sous le nom de Cyrille, 10 vol,, *P. G.,* t. lxvhi-lxxvii.

II. Éditions partielles récentes. — Pusey avait commencé une édition plus scientifique que les précédentes, mais il n'a pas eu le temps de l'achever. Il a publié sept volumes à Oxford : S. P. *N. Cyrilli arch. Alexandrini in xn prophetas,* 2 vol., 1868; S. P. A'. *Cyrilli arch. Alex. in D. Joannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia (in Rom., in I, Il Cor.,* i» *Ileb., Cont. synous., Cont. Diodorum et Theodorum, neenon tractatus ad Tiberium diaconum duo),* 3 vol., 1872; S. *P. N. Cyrilli arch. Alex. Epistolæ lres œcumenieæ ; libri V contra Nestorium; xn capitum explanatio; xn capitum de/ensio utraque; Scholia de incarnatione Unigeniti,* 1875; *S. P.* A' *Cyrilli arch. Alex, de recta fide ad Imperatorem (De incarnatione Unigeniti dialogus); De recta fide ad Principissas; Derecta fide ad Augustas; Quod unus Christus dialogus. Apologeticus ad Imperatorem,* 1877. — R. Payne Smith a publié à Oxford en 1858 : *S. Cyrilli Alex, archiepisc. commentarii* in *Lucx Evangelium qux supersunt syriace.* L'année suivante (1859), il en donna une traduction anglaise en 2 vol. :

.1 commentary upon the Gospel according to S. Luke by S. Cyril, patriarch of Alexandria, now first translated into english from an a,.cient syriac version. — W. Wright, en 1874, a édité à Londres, /"rwÿmeeis *of the Homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of saint Luke, edited from a nictrianmanuscripl.* — M·· Lamy a préparé l'édition syriaque des homélies de saint Cyrille sur saint Lue popr le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum orientalium* de M. Chabot. Sa mort en retarde la publication.

Dans l'ouvrage de Neumann : *Juliani Imperatoris librorum contra Christianos quæ supersunt,* Leipzig, 1880, E. Nestle a édité: *Cyrilli Alex, librorum contra Julianum fragmenta syriaca,* p. 42-63, et Neumann lui-mème a donné une traduction lutine des fragments grecs et syriaques des l. XI-XX, p. 64-87.

A signaler encore Pitra, *Analecta sacra et classica,* Paris. 1888, p. 38-46: ce sont quelques extraits du *Thesaurus ;* J. H. Bernard, *On some fragments of an uncial ms. of saint Cyril of Alexandria, written on papyrus,* dans *Transactions of the royal irlsh Academy,* part. XVIII, Dublin. 1892. t. xxtx, p. 653-672 : ce sont des fragments des I. Vil et VIII du *De adoratione;* Mercati dans *Studi e Testi,* 1903, t. xi, *Varia sacra,* fasc. 1 ; Bouriunt, *Fragments copies sur le concile d'Éphése,* dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire,* Paris, 1892, t. vm; W. Kraatz, *Koptische Akten zum Ephesinischen Konzil vom Jahre*431 ; trad, allemande dans *Texte und Unlersuchungen,* nonv. série, t. xi, fasc. 1"; Fr. C. Conybeare, *The arménien version of revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter edited from the oldest ms., and englished,* Londres, 1907; Mercati, *Zur lateinischen Ueberselzung des Osterfeslbriefes xvu des h. Cyrill von Alexandria.* dans *Theolog. Revue.* Munster. 1907, t. xxvt, p. 385.

Une grande partie des œuvres de saint Cyrille se trouvent aussi dans les collections conciliaires de Labbe, t. t ; de Mansi, i. iv ; el de Hardouin, 1.1.

Pour le détail des éditions anciennes, consulter Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca,* L tx, p. 454-457.

HL Travaux. — Photius, *Bibliotheca,* cod. 49. 54, 136,169, 229, 230, *P. G.,* t. cm. col. 85, 93, 416, 493, 969,1024; A. Ehrhard, *Die Cyril von Alexandrie» zugesehriebene Scltrifl Πιρ «ο Kugio-, ἶνα-,Οοω-ήσϊο , ein Werk Theodoreis von Cyrus,* Tubinguo, 1888. dans *Theologische Quartalschrift,* p. 179-243, 406-450, 623-653; Id., *Eine unechte Marienhomilie des ht. Cyril von Alexandrien,* il s'agit de *l'Encomium in sanctam Mariam Deiparam (P. G.,* t. lxxvii, col. 1029-1040), dans *Riimische Quartalschrift fur christi. Altertumskunde und fur Ktrchengesch.,* 1889, t. m, p. 97-113; Hurler, *Nomenclator,* 3- édit., Inspruck, 1903, t. i. col. 350-360.

HT. Doctrine. — Cyrille d'Alexandrie est avant tout, et presque uniquement, un théologien : ses œuvres exégétiques elles-mêmes ont des visées dogmatiques. Dans ses volumineux écrits, il a eu occasion de loucher â toutes les grandes questions doctrinales; cependant il n'a traité systématiquement et *ex professo* que la *trinité* et *Vincarnation.* La trinité l'a occupé pendant les quinze premières années de son épiscopat, jusqu'au jour où Nestorius a commencé ses prédications hétérodoxes. A partir de ce moment, il a tourné son attention sur l'incarnation du Fils de Dieu. Les autres questions sont abordées dans la mesure de leurs relations avec ces deux mystères fondamentaux. Pour montrer, par exemple, le but et le résultat de l'incarnation, il reviendra souvent sur l'état misérable de l'homme depuis la chute, sur la rédemption par la croix, sur la sanctification. Pour prouver la divinité du Saint-Esprit, il expliquera son rôle dans la déification des âmes justes.

L'enchaînement de ses idées théologiques, tel qu'il nous apparaît en particulier dans les *Homélies pascales,* est très simple. Dieu à la fois un et trine, infiniment parfait el puissant, a tout créé, les anges, le monde visible et l'homme. L'homme, fait à l'image de Dieu et enrichi des dons les plus précieux, naturels et surnaturels. a succombé à la tentation et perdu la grâce et le bonheur. Mais Dieu, dans sa miséricorde, lui a préparé un moyen de salut ; et, dans les derniers temps, le Verbe s'est incarne dans le sein de Marie; il a sanctifié notre chair en s'unissant à elle; il nous a remis dans le chemin du ciel ; et il est mort pour nous tous. Par son sang divin, l'homme a été racheté et la grâce a été acquise pour purifier et sanctilier les âmes. L'Eglise, fondée par le Sauveur, fournit aux fideles b.-s moyens de s'approprier cette rédemption salutaire. Ces moyens sont le baptême et l'eucharistie. Enfants .e l'Église, sanctifiés par le Saint-Esprit, nous sommes par le fait fils de Dieu et héritiers du ciel. Si â la i nous unissons les bonnes œuvres, nous recevrons une récompense éternelle, pendant que les méchants seront éternellement punis en enfer.

L'exposé, souvent didactique comme une thèse scolastique, est toujours précis el clair. Au premier abord peut-être, le style semble pénible; la phrase surchargée et enchevêtrée; le vocabulaire, peu assuré. Mais cette impression passagère disparaîtra assez vite, si l'on veut bien se donner la peine de surmonter les premières difficultés; et l'on se trouvera amplement payé de ses efforts.

Rien de plus traditionnel que l'enseignement de Cyrille; il ne veut rien avancer que sur la foi de « l'Écriture inspirée » ou des « Pères orthodoxes ». Les textes scripturaires fourmillent dans son œuvre. A chaque instant aussi, il en appelle à la croyance des saints évêques qui ont défendu la foi avant lui; il a même constitué un dossier patristique, dont il sait faire bon usage dans les circonstances importantes. Si par aventure des textes apollinaristes (pseudo-Athanase. pseudo-.lules, pseudo-Félix) y ont été admis, il faut reconnaître d'abord que leur sens est pleinement orthodoxe et que d'ailleurs ils sont relativement peu nombreux.

i. dieu un et trine. — La *théodicée* de Cyrille d'Alexandrie se trouve dispersée dans presque tous ses ouvrages, mais c'est principalement dans le *Conlra Julianum* qu'il explique et justifie le monothéisme juif et chrétien. L'ordre et la beauté de la créalion, écrit-il après saint Paul, Rom., 1, 20-21, prouvent l'existence d'un Dieu créateur et maître de toutes choses. *Contra Julianum,* I. II et III, *P. G.,* t. lxxvi, col. 577,625, 654. Au reste, notre âme porte en quelque sorte en ellemême une connaissance innée de Dieu (νόμο ὁ ἐν ἡμῖν τῇ ἐμφύτου θεογνωσία) qui nous incline à l'honorer et à le servir. *Glaphyr. in Gen.,* I. I. *P. G.,* t. lxix, col. 36; cf. *Cont. Julian.,* I. IV, *P. G.,* t. lxxvi, col. 688. Il nous est difficile de parler de Dieu comme il convient, car la nature divine est bien au dessus de nos conceptions. *Cont. Julian.,* l. I, *P. G.,* t. lxxvi, col. 548-552. Nous sommes obligés de nous servir de notre langage humain, mais les mots que nous employons pour désigner Dieu « ne disent pas ce qu'il est par essence; ils indiquent plutôt ce qu'il n'est pas ou le rapport qu'il a à un terme différent de lui ». *Thésaurus,* ass. 31, G., t. lxxv, col. 452. Cf. *Cont. Julian.,* l. V, *P. G.,* t. lxxvi, col. 764. Nous ne pouvons arriver â pénétrer el â comprendre l'essence divine; cependant il ne faudrait pas en conclure que notre connaissance de Dieu est fausse; elle est imparfaite, c'est vrai, mais pas erronée. *Thesaurus,* ass. 31, *P. G.,* t. t.xxv, col. 452. El puisque noire raison est impuissante â nous fournir tout ce que nous voudrions savoir de Dieu, recourons aux Ecritures; elles nous apprendront qu'il est puissant, bon. juste, éternel, immortel, incorruptible. *In Joa.,* vm, 55, *P. G.,* t. LXXIH, col. 228; Pusey, t. II, p. 124 sq. Son domaine est universel. *In Amos,* v, 7, *P. G.,* t. lxxi, col. 493; Pusey, t. I, p. 458. Sa volonté règle tout.s choses; rien ne lui échappe, et rien ne peut lui résister. Sa providence s'étend â tout et dirige tout, même les plus minimes choses. *Cont. Julian.,* l. III, V, *P. G.,* t. lxxvi, col. 653, 764. Il sail toutes choses ?; αρχή:μέχρι τέλου ; lui seul peut savoir ainsi. *In Is.,* xliii, 9, *P. G.,* t. lxx, col. 893. De toute éternité, il connaît tout, les pensées les plus intimes et les événements futurs.

Thesaurus, ass. 15, *P.* G., t. lxxv, col. 292; cf. *Jn-Joa.,* vi, 72, *P. G.,* t. lxxiii, col. 632; Pusey, t. i, p. 578, sans avoir besoin de raisonnements ni de réflexions. *('.ont. Julian.,* l. I, *P. G.,* t. lxxvi, col. 536. Entre lui et la créature il y a une distance infinie; pourtant il n'y a pas d'intermédiaires : tout ce qui n'est pas Dieu est créaiure. *In Joa.,* I, 3; m, 31, *P. G.,* t. lxxiii, col. 80, 272; Pusey, t. i, p. 67, 244. Ses œuvres sont souvent mystérieuses pour nous; nous n'avons pas le droit de lui en demander raison. Pourquoi a-t-il créé Adam qu'il savait devoir pécher? Pourquoi a-t-il choisi •ludas qu'il savait devoir trahir ? Mystères de la volonté divine que nous devons adorer en silence. *7n Joa.,* xm, 18, *P. G.,* t. lxxiv, col. 128; Pusey, t. n, p. 357 sq.

La *doclrine trinitaire* avait déjà été précisée dans tousses détails; Cyrille n'eut qu'à recueillir les fruits des travaux antérieurs. Il dépend surtout de son prédécesseur Athanase, pour lequel il montre en toute circonstance la plus grande vénération. Il doit aussi beaucoup aux Cappadociens, spécialement pour le perfectionnement de son vocabulaire; par exemple, à la suite de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, il distingue nettement οὐσία et ὑπόστασι , qu'Athanase confondait encore. Cf. *De Trinit. dial.,* I, *P. G.,* t. lxxv, col. 697, 700. C'est dans le *Thésaurus* et dans le *De Trinitate,* qu'il faut chercher l'exposé complet et méthodique de la pensée cyrillienne sur la trinité.

Le dogme trinitaire est un mystère inaccessible à l'intelligence humaine. *De Trinil. dial.,* n, *P. G.,* t. lxxv, col. 756. Il ne saurait donc être question d'en apporter des explications rationnelles convaincantes; tout ce qu'on peut faire, c'est de croire fermement par la foi ce qui a été révélé et d'essayer d'en prendre quelque idée très imparfaite au moyen d'analogies à notre portée. *Thesaurus,* ass. 6, P. G., t. lxxv, col. 80sq.

Voici comment Cyrille résume sous forme de symbole sa croyance à la Trinité. *De recta /ide ad Reginas J, P. G.,* t. lxxvi, col. 1204; Pusey, p. 156-157.

Πιστεύομεν.... ει *ένα* Θεόν Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ορατών τε και αοράτων ποιητήν καί ει ένα Κύριον Ίησοΰντόν Χριστόν τον Υίόν αύτοΰ, γεννηθέντά κατά φύσιν έξ αύτοΰ προ παντό αίώνο και χρόνου' και γάρ έστι συνάναρχο κατά χρόνον καί συναίδιο τώ ιδίω γεννήτορι, σύνεδρό τε κα'ι ισοκλεή αύτώ, καί ισότητι κατεστεμμε'νο τή προ παν ότιοΰν, χαρακτήρ γάρ έστι καί άπαύγασμα τή ύποστάσεω αύτοΰ' πιστεύομεν δέ όμοίω καί ει το Πνεΰμα το "Αγιον, ούκ άλλότριον αυτό τή θεία φύσεω καταλογιζόμενοι'καί γάρ έστιν έκ Γ1ατρό φυσικώ προχεόμενον δε* Υίοϋ τή κτίσει. Νοείται γάρ ούτω μία τε καί όμοούσιο και έν ταυτότητι δόξτ ή αγία προσκυνουμενη Τρια .	Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant, créateur de toutes choses visibles et invisibles; et en un seul Seigneur Jésus-Christ, son Fils, engendré de lui par nature, avant tous les siècles et tous les temps, car il est, comme son Père, sans commencement dans le temps et éternel; assis sur le même trône et jouissant de la même gloire; égal à lui en tout, car il est le caractère et le reflet de son hypostase; nous croyons aussi semblablement au Saint-Esprit, ne le regardant pas lui-même comme étranger à la nature divine, car il procède naturellement du Père, rénandu par le Fils sur la créature. Et ainsi nous reconnaissons comme une et consubstantielle et dans l'identité de gloire, la sainte et adorable Trinité.

Le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont Dieu, et c'est pour cela que nous sommes baptisés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. *De Trinil. dial.,* n, *P. G.,* t. lxxv, col. 721 ; cf. P. G., t. lxxv, col. 1077. Cependant il n'y a pas trois dieux, il n'y a qu'une seule divinité dans ht Trinité, ού τί πού φαμεν ει τρει ότι θεού; ή πίστι , άλλ'εΐ μίαν θεότητα τήν έν Τριάδι προσκυνητήν, *De Trinil. dial.,* tn, *P. G.,* t. lxxv, col. 793; car il n'y a qu'une seule divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, μία γάρ Πατρό καί ΥΙοΰ καί 'Αγίου Πνεύματο ή Οεότη , *In Joa.,* χ, 34, *P. G.,* t. lxxiv, col. 29; Pusey, t. n, p. 260; il n'y a qu'une seule nature divine en trois hypostases, μία γάρ ή θεότητα φύσι έν τρισίν ϋποστάσεσιν ίδικαϊ νοούμενη. *Adv. Nestor.,* l. V, c. vι, *P. G.,* t. lxxvi, col. 240. Dans cette Trinité adorable, il n'y a d'autre distinction que celle des hypostases et des noms Père. Fils el Saint-Esprit. *De Trinil. dial.,* 1, vu, P. G-, t. lxxv, col. 712, 1092. Le Père est Père et non Fils; de même le Fils est Fils et non Père; et le Saint-Esprit est proprement Esprit. *InJoa.,* xiv, 11, *P. G.,* t. lxxiv, col. 216; Pusey, t. n, p. 431-432. Les noms sont relatifs, όνομα... τών προ τί έστι τό Ιιατήρ ϊσοτρόπω δέ τούτο, κα'ι το ϊ'ιό , *De Trinit. dial.,* ιν, *P. G.,* t. lxxv, col. 869; cf. *P. G.,* t. lxxv, col. 553. 732, et indiquent les caractères hypostatiques. *In Joa.,* xvn, 6-8, *P. G.,* t. lxxiv, col, 500; Pusey, t. n, p. 681 ; cf. *P. G.,* t. lxxv, col. 869. Par ailleurs tout est commun, même gloire, même volonté, même opération; le Père opère tout par le Fils dans le Saint-Esprit. *De Trinit. dial., vi,P. G.,* t. lxxv, col. 1053. Les trois hypostases sont consubstantielles. *De Trinil. dial.,* i, *P. G.,* t. lxxv, col. 669.

Parfois cette consubstantialité est expliquée par analogie avec la consubstantialitéqui existeentre leshommes en vertu de leur nature, mais il est évident que c'est là pour Cyrille une simple comparaison ; ailleurs l'identite, l'unité de nature en Dieu, ταυτότη ένότη φυσική, est expressément indiquée. *De Trinit. dial.,* vu, *P. G.,* t. lxxv, col. 1092; cf. *P. G.,* t. lxxvi, col. 949; *De Trinil. dial.,* i, *P. G.,* t. lxxv, col. 676.

Les hypostases sont distinctes, mais inséparables l'une de l'autre, *De Trinit. dial.,* i, *P. G.,* t. lxxv, col. 697; *In Joa.,* xiv, 11, 23, *P. G.,* t. lxxiv, col. 237, 289 sq.; Pusey, t. il, p. 451, 496 sq.; le Père est dans le Fils, et le Fils est dans le Père. *Thesaurus,* ass. 12, *P. G.,* t. lxxv, col. 181. La Trinité était déjà indiquée dans {'Ancien Testament, *In Joa.,* xvn, 6, 8, *P. G.,* t. lxxiv, col. 500; Pusey, t. n, p. 682 (à propos du texte : *Faisons* l'homme à *noire* image); cf. *P. G.,* t. lxxvi, col. 532 *(anges* visitant Abraham); *ibid.,* col. 533 (Moïse connaissait la Trinité).

1° *Le Père,* Πατήρ, ce nom est le meilleur, parce qu'il précise le caractère hypostatique, *Thesaurus,* ass. l, *P. G.,* t. lxxv, col. 25; cf. col. 712; il est préférable à Θεό , *In Joa.,* xvn, 6-8, *P· G.,* t. l.xxrv, col. 500; Pusey, t. II, p. 681 sq., à 'Αγέννητο . *Thesaurus,* ass. 1, *P. G.,* t. lxxv, col. 25. Le Père est appelé ό Θεό , 'Αρχή, Πηγή, parce qu'il est le principe, la source, la racine de la divinité. *In Joa.,* i, 1, P. *G.,* t. lxxiii, col. 25; Pusey, t. i, p. 18 sq. Cependant aucun de ces noms ne donne au Père une gloire spéciale, supérieure à celle du Fils ou du Saint-Esprit. *In Joa.,* xiv, 28, *P. G.,* t. lxxiv, col. 316-317; Pusey, t. n, p. 518sq.; cf. *P. G.,* t. lxxv, col. 98. Quand Notre-Seigneur dit : *le Père est plus grand que moi,* ou bien il faut entendre : le Père est plus grand que le Verbe incarné considéré comme homme; ou bien il faut comprendre : le Père est le principe du Fils qu'il engendre. *Thesaurus,* ass. 1, *P. G.,* t. lxxv, col. 141. Contrairement â ce que pense M. Turmel, *Ilisloirede lathéologiepositive,* Paris,1904, p.42-43, saint Cyrille a toujours admis simultanément les deux interprétations comme possibles.Cf. 7ndoa.,xiv,28,*P. G.,* t. lxxiv, col. 316 sq.; Pusey, t. il, p. 518 sq.; *In Heb.,* i, 4, *P. G.,* t. lxxiv, col. 957 ; Pusey, t. ni, p. 372. Si le Père est nommé avant le Fils et le Saint-Esprit, ce n'est pas pour indiquer une priorité d'origine dans le temps. *In Ilabac.,* m, 2, *P. G.,* t. lxxi, col. 897; Pusey, t. il, p. 120. Le Père est Père *ab æterno;* il engendre son Fils *ab æterno;* il est Père en même temps que Dieu. *De Trinit. dial.,* n, *P. G.,* t. lxxv, col. 780. Il est Père, non par une génération charnelle, mais par une génération spirituelle d'un caractère tout spécial et mjsté-

vieux. *Thesaurus,* ass. 5. *P. G.,* t. i.xxv, col. 76 sq.

2° *Le Fils,* Υἱό . — Le Fils est Dieu par nature, comme le Père, *De Trinit. dial., ni, P. G., t.* lxxv, col. 788 sq.; coéternel et consubstantiel au Père. *De Trinit. dial.,* I. *P. G.,* t. I.xxv, col. 660 sq.; *Thésaurus,* ass. 4, 5, 9-41, *P. G.,* t. lxxv, col. 37 sq., 109 sq. Entre lui et son Père, il y a égalité parfaite, parfaite identité, sauf qu'il n'est pas Père et qu'il n'engendre pas. *Thesaurus,* ass. 43, 44, *P. G.,* t. lxxv, col. 205 sq.; cf. *P. G.,* t. lxxiii, col. 37, 840. Tous les textes qui parlent d'une infériorité du Fils doivent être appliqués à l'incarnation. *Thesaurus,* ass. 45, 20-30, *P. G.,* t. lxxv, col. 245 sq., 328 sq.; *De Trinit. dial.,* vi, *ibid.,* col. 4001 sq.; *De recta fide ad Ueginas II, P. G.,* t. lxxvi, col. 4344 sq.; Pusey, p. 267 sq. Il est engendré de toute éternité par une génération naturelle, et passimplement volontaire. *Thesaurus,* ass. 7, *P. G.,* t. lxxv, col. 84 sq.; *De Trimi. dial.,* n, *ibid.,* col. 713 sq. Il a son hypostase propre, *In Joa.,* vi, 27, *P. G.,* t. lxxiii, col. 492; Pusey, t. i, p. 450; cf. *P. G.,* t. lxxiii, col. 493; mais sans être séparé du Père. Il est l'image (εἰκών), la puissance (δύναμι), la sagesse (σοφία) du Père, *Thesaurus,* ass. 4, 42, 32, 35, *P. G.,* t. lxxv, col. 44, 485, 553, 637; il est le Verbe (Λόγο) du Père. *De Trinit. dial.,* n, *P. G.,* t. lxxv, col. 768; cf. *P. G.,* t. lxxiii, col. 324, 844.

Il semble bien que Cyrille met sur le même pied tous ces différents noms, et qu'il ne voit pas dans le mot Λόγο un nom plus personnel que dans εἰκών, δύναμι , ou σοφία. Cf. de Régnon, *Études sur la Trinité,* 3e série, p. 400 sq. Quand il explique la génération du Fils par analogie avec la production de notre verbe humain, c'est au verbe externe (λόγο προφορικὀ) que toujours il pense; et par suite il ne s'agit plus que d'une imparfaite comparaison (ὑπόδειγμα, παράδειγμα), et nous sommes loin de la théorie augustinienne. Les textes principaux, sur lesquels on peut fonder son jugement à ce sujet, sont les suivants : *In Joa.,* i, 4, *P. G.,* t. lxxiii, col. 25; *Thesaurus,* ass. 4, 6, 16, 19,35, *P. G.,* t. lxxv, col. 56, 80, 297, 300, 313, 325, 621; *De Trinit. dial.,* n, *ibid.,* col. 768.

3° *Le Saint-Esprit* est Dieu par nature, lui aussi, *Thesaurus,* ass. 33, 34, *P. G.,* t. lxxv, col. 565; *De Trinil. dial.,* vit, *ibid.,* col. 1076 sq.; l'Écriture le déclare formellement. *P. G.,* t. lxxv, col. 573, 1080. Il est consubstantiel et égal au Père et au Fils. *Epist.,* LV, *P. G.,* t. lxxvii, col. 316; cf. *P. G.,* t. lxxiv, col. 261, 449. il a son hypostase distincte. *In Joa.,* xvi, 44, *P. G.,* t. lxxiv, col. 449; Pusey, t. n, p. 635; cf. *P. G.,* t. lxxvii, col. 417; mais il est dans le Père et dans le Fils par identité de nature. *In Joa.,* xiv, 11, *P. G.,* t. lxxiv, col. 216; Pusey, t. n, p. 431 sq. Il est l'image, l'énergie, la puissance du Fils, et, si l'on peut parler ainsi, sa qualité (ποιότη) . *P. G.,* t. lxxv, col. 572, 588, 604; t. lxxiv, col. 292, 541. Il est le complément (συμπλήρωμα) de la Trinité, *P. G.,* t. lxxv, col. 608; le fruit de l'essence divine. *Ibid.,* col. 617. Il procède (προχεῖται, ἐκπορεύεται...) substantiellement, *Epist., lv, P. G.,* t. lxxvii, col. 316; cf. *P.* G.,t. lxxv; col. 585; t. lxxiii, col. 244, de l'essence divine. *P. G.,* t. lxxv, col. 585, de l'essence ou de la nature du Père, ou simplement du Père, *ibid.,* col. 4417; de la nature du Fils; il est le propre Esprit du Fils et procède de lui. *P. G.,* t. lxxiv, col. 301, 444. 608; t. lxxv, col. 600, 608, 4420, 4093; cf. t. lxxvi, col. 308. Il procède du Père par le Fils. *P. G.,* t. lxxiv, col. 449, 709. Il procède de la même façon du Père et du Fils. *P.* G.,t. i.xxi, col. 377; t. lxxiii, col. 173; t. lxxiv, col. 417; t. lxxv, col. 1009; t. lxxvii, col. 417. Il procède du Père et du Fils, des deux. *P. G.,* t. lxxv. col. 585; t. lxxvi, col. 1408. Comme il procède du Père et du Fils, il est envoyé par le Père et par le Fils. *P. G.,* t. lxxvi, col. 173. Il est envoyé par le Fils, parce qu'il procède de lui. *Ibid.,* col. 1188-

Pour la procession du Saint-Esprit, comme pour toute la théologie trinitaire, Cyrille reste fidèle à la conception athanasienne : il considère le Saint-Esprit comme le terme de la Trinité et le Fils comme internédiaire entre le Père et le Saint-Esprit. *P. G.,* t. lxxv. col. 576 sq. Il emploie quelquefois l'expression ἐκ Πατρο καὶ Υἱοὺ, *ibid.,* col. 585; t. lxxvi, col. 4408; mais sa formule préférée est ἐκ Ιιατρὸ δε* Υἱοῦ; et quand il parle d'une façon spéciale de la mission du Saint-Esprit aux créatures, c'est toujours de cette dernière phrase qu'il se sert. *P. G.,* t. lxxiv, col. 257, 540, 921; t. lxxv, col. 576, 1017; t. lxxvii, col. 316. On a dit que Cyrille avait modifié sa doctrine sur la procession du Saint-Esprit : apres avoir, dans son ix" anathémalisme et ailleurs, écrit qu'il procédait du Fils, il aurait cessé d'enseigner qu'il « procédait du Fils ou par le Fils, pour l'appeler simplement le propre Esprit du Fils, comme lui étant consubstantiel ». C'est Théodoret de Cyr, qui, après avoir attaqué le ix· anathématisme, *P. G.,* t. Lxxxm, col. 1417; t. lxxvi, col. 432, se félicite d'avoir obtenu ce changement. *P. G.,* t. lxxxiii, col. 1484. Mais il calomnie en cela son adversaire; la doctrine de Cyrille n'a pas varié, comme on peut facilement en juger par les diverses défenses qu'il a faites des anathématismes, *P. G.,* t. lxxvi, col. 357. 433,308-309, et parles écrits postérieurs à la paix de 433.

Le Saint-Esprit est Dieu puisqu'il nous déifie en nous sanctifiant, *P. G.,* t. lxxiv, col. 257, 292; et puisqu'il est saint par nature. *P. G.,* t. lxxv, col. 593. Sur l'action du Saint-Esprit dans les âmes, voir plus bas au sujet de la sanctification, col. 2517.

il. création, ANGES et nosi.ME. — Cyrille parle de la *création* d'une façon détaillée en deux endroits de son œuvre, dans les *Glaphyres, P. G.,* t. lxix, col. 47 sq., et dans le *Contra Julianum. P. G.,* t. lxxvi. col. 584 sq. Il définit la création : ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντο ει το εἶναι παραγωγή. *P. G-,* t. lxix, col. 1097. C'est une opération que notre faible intelligence ne peut comprendre. *P. G.,* t. lxxvi, col. 584. Dieu seul la comprend, comme seul il peut l'accomplir. *P. G.,* t. lxix, col. 47. Créer est une œuvre si proprement divine, qu'il ne peut pas en communiquer la puissance à la créature. P. G., t. lxxvi, col. 596; t. lxxv, col. 305. Pour la création, il n'y a pas eu de matière éternelle préexistante. *P. G.,* t. lxxvi, col. 584. La seule volonté divine a donné naissance aux êtres : και νεύμα ἡ γένεσι . *P. G.,* t. LXIX, col. 20. Tout ce qui est créé a nécessairement commencé dans le temps. *P. G.,* t. lxxv, col. 496. Tout ce qui est sorti du néant peut retourner au néant. *P. G-,* t. lxxvi, col. 304. Par nature la créature est corruptible; cependant Dieu avait tout créé ἐν αφθαρσία par un effet de sa bonté; l'Esprit au commencement avait donné à toutes choses la vie et l'incorruptibilité, et si la mort et. la corruption sont entrées dans le monde, c'est par la malice du démon et par la faute du premier homme. *In Joa.,* I, 9, *P.* G., t. lxxiii, col. 445; Pusey. t. i, p. 426; *P. G.,* t. lxxvi, col. 584. Le Verbe, apnavoir donné l'existence à la créature, la conserve et la soutient, en se mêlant pour ainsi dire à elle; selon !.. parole de l'évangéliste, Joa., i, 40, il se fait vie pour les créatures, afin de les maintenir chacune dans sa nature propre. *P. G.,* t. lxxiii, col. 85; Pusey. t i. p. 74 sq.

Dieu a créé les *anges* en très grand nombre et ies a groupés en ordres distincts. *Homil. pas·..* xn. *P* t. lxxvii, col.673; cf. *P.* G.,t. lxix ,col.21.Cyrille nom . "Αγγελοι, Αρχάγγελοι, Θρόνοι. Ἐ ουσ-.α:. Δ·.ι: . Ἀρχαί. Σεραφίμ, Χερυδὶμ. Les anges sont aiscrr.n .» création. *P. G.,* I. lxxiii, col. 805. Il- <τ.'· r.: -;· · et n'ont pas besoin de nourriture matérielle Jn .':*a* vi, 48, *P. G.,* t. lxxiii, col. 561; Pusey. t_ i. p. 5!'‹· Plus exactement, ils n'ont pas de chair ecmnoe mais ils ont des corps ténus, spirituels, qtae n·.-s u-.

pouvons nous figurer : ἴξω σαρκ'ο λεπτοϊ τε καί νοητοί: καί τοϊ υπέρ νουν τον ανθρώπινον κεχρημένοι σώμασιν, Pusey, t. Ill, p. 283, sur I Cor., xi, 4 sq. (ce texte ne se trouve pas dans Migne); cf. *P. G.*, t. lxxiv, col. 910; car de toutes les créatures, il est vrai de dire qu'elles ont des corps. *In Joa.*, xiv, 11, *P. G.*, t. lxxiv, col. 221; Pusey, t. il, p. 436. Les anges ont pour mission de louer et d'adorer Dieu et d'exécuter ses ordres auprès des autres créatures. *Homil. pasc.*, xvn, *P. G.*, t. lxxvii, col. 776; cf. t. lxxiii, col. 105; t. lxxvi, col. 1345. Ils sont chargés du soin des dillérentes parties de la terre, *P. G.*, t. lxix, col. 1077, des diverses Eglises, *P. G.*, t. lxxiii, col. 1021; t. lxxiv, col. 884; de chaque individu. *P. G.*, t. lxix, col. 888, 1224. Les bons anges aiment le bien et leur volonté est fixée dans la vertu; ils connaissent aussi le mal, mais pas par expérience et pour y avoir succombé. *P. G.*, t. lxxvi, col. 641. Le mystère de l'incarnation ne leur fut pas manifesté à tous, mais à ceux-là seulement qui y furent employés, comme Gabriel. *P. G.*, t. lxix, col. 845, 1169. Le Christ n'est pas mort pour eux en victime expiatoire; puisqu'ils n'avaient pas péché, ils n'avaient pas besoin de victime expiatoire, *P. G.*, t. lxxii, col. 805; cependant c'est par le sang du Christ que les anges et les archanges ont été sanctifiés. *P.* G.,t. lxviii,col. 625; t. lxix, col. 549. Les démons sont des anges rebelles qui se sont révoltés par orgueil contre leur créateur; Satan est à leur tête. *P. G.*, t. lxxvii, col. 676; t. lxxvi, col. 688; t. lxix, col. 21. Ils ont trompé les hommes et se sont fait adorer comme des dieux. *P. G.*, t. lxix, col. 1077; t. lxxvi, col. 685. Ils ne cessent de nous tendre des embûches et de nous pousser au mal, *P. G.*, t. lxix, col. 784; leur but est de multiplier le nombre des méchants qui sont leurs au xi liai res sur la terre. *P. G.*, t. lxxvi, col. 484. Mais les âmes pures sont à l'abri de leurs assauts. Leur puissance a commencé de décroître à l'arrivée du Sauveur. *P. G.*, t. lxxiii, col. 893.

Apiès avoir préparé le domaine où il voulait le placer, Dieu créa *i'/iomme,* le chef-d'œuvre de tout ce qui se voit dans l'univers. *P. G.*, t. lxix, col. 20; t. i.xxv, col. 281 ; t. lxviii, col. 148. Il lui donna un corps matériel et une âme spirituelle. *P. G.*, t. lxviii, col. 876; t. lxxiii, col. 160, 744. Il le fit raisonnable, pour qu'il fût capable de comprendre la beauté du monde et de connaître son créateur. *P. G.*, t. lxix, col. 20; t. lxxvi, col. 636. Il le fit libre et maître de sa volonté, afin qu'il pût mériter et se rendre digne de récompense. *P. G.*, t. lxix, col. 24; t. i.xvin, col. 145. Il le créa parfait, heureux, sans concupiscence, connaissant tout sans avoir besoin de l'apprendre peu â peu. *P. G.*, t. lxxvi, col. 636, 641. Il le créa à son image et à sa ressemblance, intelligent, vertueux, maître de l'univers; et il le dota de privilèges surnaturels. *P. G.*, t. lxix, col. 20; t. lxxvi, coi. 1081 sq.; t. lxxiii, col. 204. Par nature, l'homme, comme toute créature, était corruptible, mais il reçut l'Esprit divin qui le vivifia et lui donna l'incorruptibilité. P. G.,t. lxix, col.20; t. lxxvi, col. 637; t. lxxiii,col. 160. L'àmeestincomparablementsupériev.re au corps, *P. G.*, t. lxxvii, col. 804; elle n'est pas le souffle divin qui fut insufflé â l'homme au premier jour, lequel n'est autre que le Saint-Esprit lui-même, *P. G.*, t. lxviii, col. 148; t. lxxiv, col. 277; elle n'est pas engendrée comme le corps, mais unie par Dieu au corps que la mère a engendré, *P. G.*, t. lxxvii, col. 22; elle n'a pas préexisté dans le ciel, comme le voulait Origène, *P. G.*, t. lxxiii, col. 132-145; t. lxxvii, col. 373; t. lxxiv, col. 796; elle n'a pas péché avant d'être unie au corps. *P. G.*, t. lxxiii, col. 956.

III. chute de l'homme ; péché originel. — Cf. spécialement *In Joa.*, i, 32-33, *P. G.*, t. lxxiii, col. 205; Pusey, t. i, p. 182 sq.; *In Rom.*, v, 12 sq., *P. G.*, t. lxxiv, col. 784; Pusey, t. III, p. 182 sq. Pour bien montrer à l'homme qu'il n'était pas indépendant et qu'il devait obéissance â son créateur, Dieu lui avait imposé un commandement. *P. G.*, t. lxix, col. 20; t. lxviii, col. 148. Mais Adam, dont la nature n'était pas encore fixée dans le bien, *P. G.*, t. lxxv, col. 336, se laissa tromper par le tentateur, abusa de sa liberté et transgressa l'ordre qu'il avait reçu. *P. G.*, t. lxxiv, col. 275, 908. Aussitôt le péché détruisit en lui l'image de Dieu; le Saint-Esprit s'en alla, et avec lui disparurent les vertus et les privilèges gracieusement accordés par le créateur. *P. G.*, t. lxxiii, col. 205; t. lxviii, col. 149,244. La mort et la corruption firent leur entrée dans le monde. *P. G.*, t. lxxiv, col. 813; t. lxxvii, col. 209. Le règne du démon et du péché commença. P. G.,l. LXXIV, col. 329; t. lxxvii, col. 448, 888. Par suite de la faute du premier homme, tous ses descendants furent pécheurs, *P. G.*, t. lxxiv, col. 656, et dominés par la concupiscence. *Ibid.*, col. 789. Saint Cyrille dislingue toujours : την έν Ἀδάμ παράβαοιν (péché originel) et τήν κατά πάντων ημών τυραννήσασαν άμαρτίαν (la concupiscence qui en est la suite). *P. G.*, t. lxviii, col. 657, 672, 908, etc. Cependant notre nature n'a pas été viciée dans ses parties essentielles. *P. G.*, t. lxxv, col. 676. La liberté particulièrement, malgré la force des passions, n'a pas été supprimée. *P. G.*, t. lxxiv, col. 808; t. lxxiii, col. 632. Comment expliquer que nous soyons devenus pécheurs par la faute d'Adam? Il semble qu'on ne doive être responsable que de ses propres péchés? Cyrille répond : « Lorsqu'Adam fut tombé sous l'empire du péché et eut été soumis à la corruption, aussitôt les passions impures s'emparèrent de la nature de la chair... Notre nature devint malade de la maladie du péché par la désobéissance d'un seul, c'est-à-dire d'Adam. Et ainsi plusieurs ont été constitués pécheurs, non pas qu'ils aient péché avec Adam, puisqu'ils n'existaient pas encore, mais parce qu'ils ont cette même nature qui est soumise à la loi du péché. » *P. G.*, t. lxxiv, col. 788. Cf. *Adversus anlhropomorph.*, t. lxxvi, col. 1092; Pusey, t. m, p. 560.

iv. l'incarnation. — Aussitôt après la chute du premier homme, Dieu, dans sa miséricorde infinie, décida de restaurer sa créature dans son état primitif, *P. G.*, t. lxxiii, col. 205; t. lxxiv, col. 280; ou plutôt, Dieu, qui avait prévu de toute éternité la faute d'Adam, avait de toute éternité résolu de le sauver. *P. G.*, t. lxxv, coi. 292, 296; t. lxix, col. 28. Ce plan de restauration, annoncé à l'avance par les prophètes, *P. G.*, t. lxx, col. 937, fut exécuté quand le monde sentit bien sa misère et son impuissance. *P. G.*, t. lxix, col. 156; t. lxxiv, col. 789, 817. C'était là de la part de Dieu une faveur toute gratuite; rien ne l'obligeait à la faire, sinon sa bonté infinie. *P. G.*, t. lxxvi. col. 925 sq.; t. LXXII, col. 908. Pour restaurer l'homme, pour le rétablir dans son état primitif (άνακομίσαι πάλιν καί άναλαβεϊν ει οπερ ήν έν αρχή τά προ άνόμοιον έκπεπτωκότα τέλο), *P. G.*, t. LXXIV, col. 273, pour expier le péché, *P. G.*, t. lxxvi, col. 21, 1292, e| pour réconcilier le monde avec Dieu, *P. G.*, *t.* lxxiv. col. 925, il ne suffisait pas de la mort d'un homme ordinaire, *P. G.*, t. lxxvi, coi. 1292, même de la mort des apôtres, *P. G.*, t. lxxiv, col. 585; t. lxxv, col. 1057. il fallait l'incarnation et la mort du Fils de Dieu. *P. G.*, t. lxxv, col. 1352; t. lxxvi, col. 1292. Par ce moyen, par ce moyen seul, la nature humaine pouvait retrouver son état naturel primitif et la possession du Saint-Esprit. *P. G.*, t. lxxiv, col. 273, 160. Sans le péché, il n'y aurait pas eu d'incarnation : εΐ μή γά: ήμάρτομεν, ούκ αν γέγονε καΟ'ήμά - καί εί μή γέγονε καΟ'ήμά , ούδ' αν ϋπέμεινε τον σταυρόν. *P. G.*, t. lxxv. col. 968; cf. col. 289, 296.

Le symbole que nous avons cité plus haut, à propode la Trinité, résume ainsi la doctrine de Cyrille sur l'incarnation. *De recta fide ad reginas I, P. G.*, t. lxxvi, col. 1205; Pusey, p. 157.

Φαμεν δέ ότι αύτδ ό έκ τή ουσία τού Θεού καί Πατρό άπορρήτω γεγεννημένο μονογενή αύτού Λόγο, των αιώνων ποιητή, ό δι' ου τα πάντα καί έν ω τα πάντα, τδ φώ τδ αληθινόν, ή πάντα ζωογονούσα φύσι,... έν έσχάτοι τού αίώνο καιροι, εύδοκήσαντο τού Πατρό, ινα σώσνι τδ έπι γη γένο πεπτωκδ ει άράν καί δια τή αμαρτία κατα κομισθέν ει θάνατον και φθοράν, σπέρματο 'Αβραάμ έπελάβετο, κατά τα Γραφα, καί κεκοινώνηκεν αίματο κα'ι σαρκύ, τουτέστι, γέγονεν άνθρωπο, καί σάρκα λαβών καί ιδίαν αυτήν ποιησάμένο, έγεννήθη σαρκικώ δια τή άγια καί Θεοτόκου Μαρία. Άλλα καίτοι καθ' ημά γεγονώ καί τήν τού δούλου μορφήν οικονομικέ ύποού, μεμένηκεν έν τή κατά φύσιν θεότητι καί κυριότητι* ου γαρ πεπαυται τού είναι Θεό εί καί γέγονε σάρξ, τουτέστι καθ' ήμά τε καί άνθρωπο, επειδή δέ άτρεπτο κατά φύσιν ώ θεδε, μεμενηκώ δπερ ήν άεϊ καϊ εστι καί εσται, κεχρημάτικεν και Γίδ ανθρώπου.

Et nous disons que c'est le Logos lui-même, le Fils unique engendre d'une façon ineffable de l'essence de Dieu le Père, l'auteur des siècles, celui par qui et en qui tout existe, la lumière véritable, la nature qui vivifie tout,. . qui dans les derniers temps, par la bonne volonté du Père, pour sauver la race humaine tombée dans la malédiction et soumise â cause du péché à la mort et à la corruption, a pris la semence d'Abraham, selon les écritures, et a communiqué au sung et à la chair, c'est-à-dire est devenu homme. Ayant pris la chair et l'ayant faite sienne, il a été engendré selon la chair par la sainte et Θεοτόκος Marie. Mais bien qu'il fût devenu semblable à nous et qu'il eût *économiquement* revêtu la forme d'esclave, il demeura dans la divinité et la majesté qu'il avait par nature; car il n'a pas cessé d'être Dieu, en se faisant chair, c'est-à-dire homme semblable à nous. Immuable par nature en tant que Dieu, il est resté ce qu'il a toujours été, ce qu'il est, ce qu'il sera toujours, et en même temps il a été appelé Fils de l'homme.

Il est utile de distinguer ici trois questions : 4° la christologie; 2° la sotériologie; 3° la mariologie.

I° *La christologie.* — De toute la théologie cyrillienne, c'est la question la plus délicate à bien exposer, sans tomber dans aucun excès. Si, parmi les protestants el les rationalistes, on a exagéré comme à plaisir la tendance monophysite du patriarche d'Alexandrie, il faut avouer que beaucoup de catholiques n'ont pas su voir et faire remarquer ses conceptions et sa terminologie très spéciales. Evidemment les limites de cet article ne permettent pas une étude complète, où rien no soit omis; tout ce qu'on peut faire, c'est de dire l'essentiel et de le dire avec méthode et précision.

1. *Les textes.* — Les ouvrages christologiques de Cyrille sont très nombreux, comme nous l'avons vu; et tous mériteraient d'etre examinés avec soin dans leurs plus minimes détails. S'il fallait indiquer des préférences, les *Scholia* et le *De recta fide ad Théodosium* semblent se signaler par la simplicité et la clarté de l'exposition. Les *anathématismes* et le *symbole d'union* de 433 sont les deux textes qui ont valu â leur auteur les plus vives critiques de son vivant et jusqu'à nos jours; et ils ont l'avantage de caractériser très nettement les deux extrêmes de la pensée cyrillienne : les *anathématismes* nous mènent jusqu'aux contins du monophysisme; le *symbole d'union* nous montre les concessions permises faites au dualisme antiochien. Nous les reproduisons ici, à cause de leur importance et pour la facilité de l'exposé qui va suivre.

Les anathématismes, *P. G.*, t. LXXVII, col. 420-121.

I. Et τι ούχ ομολογεί Θεόν είναι κατά αλήθειαν τον 'Εμμανουήλ, καί δια τούτο Θεοτόκον τήν άγίαν Παρθένον, γεγέννηκε γαρ σαρκικώ σάρκα γεγονότα τδν έκ Θεού Πατρδ Λόγον' ανάθεμα έστω.

1. Si quelqu'un ne confesse pas que l'Emmanuel est Dieu en toute vérité, el que, par suite, la sainte Vierge est mère de Dieu, puisqu'elle a er/ n*.? selon la chair le Logos incarné de Dieu le Père, qu'il soit anathème.

2. Εί' τι ούχ ὁμολογεί σαρκικαθ' ύπόστασιν ήνώσθαι τδν έκ Θεού Ιίατρδ Λόγον, ενα τε είναι Χριστόν μετά τή ίδια σαρκδ, τδν αυτόν δηλονότι Θεόν τε όμού καϊ άνθρωπον* Α. Ε.

2. Si quelqu'un ne c nfe<~e pas que le Logos de Dieu ;: Père est uni hypoetatiquemei ! à la chair et est un seul Christ avec sa propre chair, le tnè n.e. Dieu et homme tout ensemble Q. S. A.

3. Εί τι έπ\ τού ένδ Χριστού διαιρεί τα υποστάσει μετά τήν ένωσιν, μόνη συναπτών αυτα συνάφεια τή κατά τήν αξίαν ήγουν αυθεντίαν ή δυναστείαν και ούχί δή μάλλον συνόδω τή καθ' ένωσιν φυσικήν* Α. Ε.

3. Si quelqu'un, dans le Christ un, divise les hypostases après l'union, les associant par une simple association de dignité, ou d'autorité et de puissance, au lieu d'admettre entre elles une union physique, Q. S. A.

4. Et τι προσώποι δυσίν ήγουν ύποστάσεσι, τα τε έν τοί εύαγγελικοΐ κα'ι άποστολικοι συγγράμμασι διανέμει φωνα, ή έπ'ι Χριστώ παρά των αγίων λεγομένα, ή παρ' αύτού περί εαυτού* καί τα μέν ώ άνΟρώπω παρά τδν έκ Θεού Πατρδ Λόγον ίδικώ νοουμένω προσάπτει, τα δέ ώ θεοπρεπεΐ μόνω τώ έκ Θεού Πατρδ Λόγω* Λ. Ε.

4. Si quelqu'un divise entre deux personnes ou hypostases les expressions employées au sujet du Christ dans les écrits évangéliques et apostoliques, par les saints ou par le Christ lui-même, et attribue les unes à l'homme considéré à part du Logos de Dieu le Père, et les autres au seul Logos de Dieu le Père, Q. S. A.

5. ΕΤ τι τολμά λεγειν θεοφόρον άνθρωπον τδν Χριστόν, καί ούχ'ι δή μάλλον Θεόν είναι κατά αλήθειαν, κα'ι ΥΙδν ένα και φύσει, καθδ γέγονε σαρξ ό Λόγο καί κεκοινώνηκε παραπλησίω ήμϊν αίματο καί σαρκό * Λ. Ε.

5. Si quelqu'un ose dire que le Christ est un homme tbêophore (qui porte Dieu), au lieu de reconnaître qu'il est Dieu en vérité, qu'il est Fils un et par nature, même en tant que Logos fait chair et participant comme nous au sang e: a la chair, Q. S. A.

6. Εί τι τολμά λεγειν Θεόν ή Δεσπότην είναι τού Χριστού τδν έκ Θεού Πατρδ Λόγον, και ούχί δή μάλλον τδν αύτδν ὁμολογεί όμού τε Θεόν και άνθρωπον, ώ γεγονότο σαρκδ τού Λόγου κατά τα Γραφά * Α. Ε.

6. Si quelqu'un ose dire que le Logos de Dieu le Pi re est le Dieu et le Seigneur du Christ, au lieu de reconnaître que le Christ lui-même est Dieu et homme tout ensemble, le Logos s'étant fait chair, selon les Écritures, Q. S. A.

7. Εί τί φησιν ώ άνθρωπον ένηργήσθαι παράτού Θεού Λόγου τδν Ίησοΰν, καί τήν τού Μονογενού ευδοξίαν περιήφθαι ώ έτέρω παρ' αύτδν ύπάρχοντι'Α.Ε.

7. Si quelqu'un affirme que Jésus est mû comme un homme (distinct) par le Dieu Logos et que la gloire du Fils unique l'a investi comme une personne distincte du L'iis unique. Q. S. A.

8. ΕΓ τι τολμά λέγειν τδν άναληφθέντα άνθρωπον συμπροσκυνεϊσθαι δείν τώ Θεω Λόγω καί συνδοξάζεσ0αι καί συγχρηματίζεινΘεδν, ώ έ'τερον ετέρω [τό γαρ συν άει προστιθέμενον τούτο νοειν αναγκάζει]* καί ούχί δή μάλλον μια προσκυνήσει τιμά τδν 'Εμμανουήλ καί μίαν αύτω τήν δοξολογίαν άναπέμπει, καθδ γέγονε σαρξ ό Λόγο * Α. Ε.

8. Si quelqu'un ose dire que l'homme pris (par le Verbe) doit être coadoré et conglorifié et connommé Dieu avec le Dieu Logos, comme un autre avec un autre (la particule (συν) suggère en effet cette idée de dualité), au lieu d'honorer l'Emmanuel d'une seule adoration et de lui accorder une seule glorification, en tant que Logos fait chair, Q. S. A.

9. Εί τί φησι τδν ένα Κύριον Ίησούν Χριστόν δε-

9. Si quelqu'un dit que Tunique Seigneur Jé^us-Chris.

δοξάσύαι παρά τοῦ Πνεύματο , ὡ ἀλλοτρία δυνάμει τῆ δ:' αὐτου [τῆ ιδία αυτού : Ο.,ΐ.ι.χχνι,οοίνριθίχρώμευον, και παρ' αὐτοῦλαδόντα τδ ἐνεργεῖν δύνασΟαι κατὰ πνευμάτων ακαθάρτων καὶ τδ πληρούν ει ανθρώπου τά Οεοσημεία , καὶ οὐχὶ δὴ μάλλον ἴδιον αυτού τδ Πνεύμα φησι δε* ου καὶ ἐνήργηκε τά βεοσημεία · Α. Ε.

est glorifié par l'Esprit, qu'en se servant de la puissance du Saint-Esprit, il se sert d'une puissance étrangère et qu'il a reçu du Saint-Esprit le pouvoir contre les esprits impurs et la possibilité d'opérer des miracles en faveur des hommes, au lieu de reconnaître que l'Esprit par lequel il a fait ses miracles est son propre Esprit, Q. S. A.

10. 'Αρχιερέα καὶ απόστολον τῆ ὁμολογία ημών γεγενήσβαι Χριστδν ἡ θεία λέγει Γραφή, προσκεκομιζέναι ὑπέρ ημών έαυτδν ει οσμήν ευωδία τὼ Θεω καὶ Πατρί· Εἴ τι τοίνυν αρχιερέα καὶ ἀποστολον ἡμῶν γεγενήσύαί φησιν, οὐκ αὐτδν τδν ἐκ Θεού Λόγον, δτε γέγονε σαρξ καὶ καθ' ἡμᾶ ἄνθρωπο , ἀλλ' ὡ έτερον παρ' αὐτδν ιδικὼ ἄνθρωπον ἐκ γυναικο' ' ἡ εἰ τι λέγει καὶ ὑπέρ εαυτού προσενεγκεῖν αὐτδν τὴν προσφοράν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ὑπέρ μόνων ἡμῶν (οὐ γὰρ ἀν ἐδεήΟη προσφορά; ὁ μὴ είδώ αμαρτίαν)· Λ. Ε.

10. La sainte Écriture dit que le Christ est devenu le pontife et l'apôtre de notre confession, et qu'il s'est offert pour nous en odeur de suavité à Dieu le Père. Si donc quelqu'un dit que notre pontife et notre apôtre, ce n'est pas le Logos de Dieu lui-méme, fait chair, mais un autre distinct de lui, l'homme né de la femme ; ou bien, si quelqu'un dit qu'il offre le sacrifice pour lui-méme et non pour nous seuls (celui-là n'a pas besoin d'offrir de sacrifice, qui n'a pas connu le péché), Q. S. A.

11. Εἰ τι οὐχ ομολογεί τὴν τοῦ Κυρίου σάρκα ζωοποιόν είναι, καὶ ιδίαν αυτού ἐκ Θεού Πατρὸ Λόγου, ἀλλ' ὡ ἑτέρου τίνο παρ' αὐτδν, συνημμένου μέν αὐτὼ κατὰ τὴν αξίαν, ἤγουν ὡ μόνην Οεῖαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότο;- καὶ οὐχὶ δὴ μάλλον ζωοποιόν, ὡ ἐφημεν, οτι γέγονεν ιδία τού Λόγου τοῦ τά πάντα ζωογονειν ισχύοντο ' Α. Ε.

11. Si quelqu'un refuse de confesser que la chair du Seigneur esl vivifiante et est la propre chair du Logos de Dieu le Père, mais prétend que c'est la chair de quelque autre distinct de lui et uni â lui seulement par la dignité, la chair de quelqu'un en qui habiterait simplement la divinité; au lieu de reconnaître qu'elle est vivifiante, comme nous avons dit, parce qu'elle est la propre chair du Logos, lequel peut tout vivifier, Q. S. A.

12. Ευ τι οὐχ ομολογεί τον τοῦ Θεού Λόγον παθόντα σαρκι, καῖ ἐσταυρωμένον σαρκι, καῖ θανάτου γευσάμενον σαρκι, γεγονότα τε πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρών, καθδ ζωή τέ ἐστι καὶ ζωοποιό ὡ Θεό ' Λ. Ε.

12. Si quelqu'un ne confesse pas que le Logos de Dieu a souffert dans sa chair, a été crucifié dans sa chair, et est devenu le premier-né d'entre les morts, lui qui esl vie et vivifiant en tant que Dieu, Q. S. A.

Le symbole d'union de 433, *P. G.,* t. lxxvii, col. 176-177.

Ὁμολογοῦμεν... τδν Κύριον ἡμών Ἰησοϋν Χριστόν, τδν Τιδν τοῦ Θεού τδν μονογενή, Θεόν τέλειον, καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχή λογική καὶ σώματο · προ αιώνων μέν ἐκ τοῦ Πατρὸ γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, επ' ἐσχατων δε τῶν ἡμερων τδν αὐτδν δι' ἡμᾶ καὶ διά τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ἐκ Μαρία τῆ παρθένου κατὰ τὴν ανθρωπότητα' ὁμοούσιον τὼ Πατρί τον αὐτδν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ την ἀνθρωπότητα. Δύο γάρ φύσεων ενωσι γέγονε' διδ ἕνα Χριστόν, ἕνα Τιδν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆ ἀσυγχυτου ἑνώσεω ἔννοιαν, ὁμολογοῦμεν τὴν αγίαν Παρθένον Θεοτόκον, διὰ τδ τδν Θεόν Λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αυτῆ τῆ συλλήψεω , ἑνώσαι ἑαυτὼ τδν ἐξ αὐτῆ ληφθέντα ναόν. Τὰ δὲ εὐαγγελικα καὶ ἀποστολικὰ περῒ τοῦ Κυρίου φωνά , ἴσμεν τού θεολόγου ἄνδρα τὰ μέν κοινοποιοῦντα , ὡ ἐφ' ενό προσώπου, τά δε διαιρουντά , ὡ ἐπῒ δύο φύσεων' καῖ τά μέν Οεοπρεπεῖ κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστού, τὰ δὲ ταπεινά κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντα .

Nous confessons... Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, Dieu parfait et homme parfait composé d'une âme raisonnable et d'un corps, engendré avant les siècles par son Père selon la divinité, et dans les derniers jours, le même à cause de nous et pour notre salut, engendré de la Vierge Marie selon l'humanité; le même, consubstantiel au Père par sa divinité et consubstantiel à nous par son humanité. Car l'union des deux natures a eu lieu: et c'est pourquoi nous confessons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. Dans cette même pensée de l'union sans mélange, nous confessons la sainte Vierge mère de Dieu, parce que le Dieu Logos s'est incarné, s'est fait homme, et s'est uni, dès le moment de la conception, le temple qu'il a pris dans son sein. Quant aux paroles évangéliques et apostoliques sur le Seigneur, nous savons que les théologiens appliquent les unes, sans faire de distinction, à la personne unique, et divisent au contraire les autres suivant les deux natures, entendant de la divinité du Christ celles qui conviennent à la divinité et de son humanité celles qui marquent l'abaissement.

2. *Résumé de la doctrine.* — Cyrille repousse de toutes ses forces le *dualisme neslorien* et ses conséquences hétérodoxes, cf. *Epist.,* xvn, P. *G.,* I. lxxvii, col. 109; il n'y a pas deux Fils, deux Christs, deux Seigneurs; il n'est pas permis d'appeler le Verbe incarné *homme théophore,* ce n'est pas un homme que le Verbe a pris; mais c'est lui-méme qui s'est fait homme; il n'y a pas entre le Verbe et son humanité une simple *union de relation,* de dignité, de volonté (ενωσι σχετική, συνάφεια); ce n'est pas non plus une pure *inhabitation* (ἐνοίκησι) de la divinité, comme chez les prophètes et les saints. Cyrille repousse avec la même énergie *Vapollinarisme* de toutes nuances, cf. *Epist.,* xliv, *P. G.,* t. lxxvii, col. 225; la nature humaine du Christ n'est pas une nature incomplète; elle a une âme raisonnable ; elle est en tout semblable à la nôtre; pour sauver toute notre nature, le Verbe l'a prise tout entière, *In Joa.,* vu, 8, *P. G.,* t. i.xxiv, col. 89; on ne peut admettre aucune fusion, aucun mélange, aucune modification de la divinité el de l'humanité. Les deux natures sont vraiment unies, mais ἀσυγχύτω , ἀτρέπτω , ἀναλλοιώτω , ἀμεταβλήτω . Cf. Harnack, *Dogmengeschichte,* 3e édit., t. n, p. 359, note. L'enseignement de Cyrille est que le Verbe s'est fait chair, selon le texte évangélique : γέγονεν ἄνθρωπο , οὐκ ἄνθρωπον ἀνέλαβε; cela veut dire qu'après l'incarnation, il est vraiment Dieu et vraiment homme, Dieu parfait n'ayant rien perdu de ce qu'il était, et homme parfait avec une âme raisonnable, en tout semblable â nous, sauf le péché. Celte nature humaine que le Verbe a prise, sans l'absorber, il l'a élevée à l'unilé de son être; bien que le Christ possède tousles éléments essentiels de la nature humaine, il n'y a pas dans le Christ un homme individuel subsistant par lui-méme; en d'autres termes, la nature humaine du Christ, tout en étant complète, n'a pas par elle-même une existence autonome et indépendante, mais elle subsiste dans le Dieu Logos. Cf. Harnack, *loc. cil.,* p. 332, 333, et note. De la sorte l'union entre le Verbe et l'humanité esl devenue aussi intime que possible; Cyrille l'appelle ενωσι , ενωσι αληθή ου κατ' αλήθειαν, ενωσι τῶν οὐσῐῶν, ενωσι ἐν ται ὑποστάσεσι, ενωσι καθ' ὑπόστασιν, ἑνωσι κατά φύσιν, ενωσι φυσική. Cf. Ehrhard, *Iheol. Quarlalschrift,* 1888, p. 208. Pour la justification des dernières formules qui choquaient les évêques du patriarcat d'Antioche, on peut consulter ce

qu'en dit Cyrille dans ses réponses à André de Sainosate et à Tliéodoret de Cyr, *P. G.,* t. lxxv, col. 401, 332, 405 : ἑνοισι κ»0' ὑπόστασιν, κατὰ φύσιν ou φυσική, c'est la même chose que ενωσι αληθή, le contraire de ενωσι σχετική. Cf. J. Mahé, *Les analhématismes de saint Cyrille d'Alexandrie,* dans la *Bevue d'histoire ecclésiastique,* juillet 1906, p. 509-512, 538. Le résultat de cette union (ενωσι) est une unité parfaite, physique (ἑνότη φυσική) du Verbe avec son humanité. *P. G.,* t. lxxvii, col. 784. Le Verbe incarné est ει , ει μετὰ τή Ιδία σαρκό , ει ἐξ ἀμφοῖν, εἱ ἐξ ἀμφοτέρων ουσιών, ει ἐκ δύο διαφόρων πραγμάτων, ει ἐκ δυοῖν τελείοιν, εἱ καὶ προ τή καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν. Il n'y a qu'une seule hypostase, une seule nature du Verbe incarnée, μια ὑπόστασι τοὺ Θεοὺ Λόγου σεσαρκωμένη, μια φύσι Ι'ioὺ σεσαρκωμένου τε και ἐνηνΟρωπηκότο . A propos de cette dernière formule, il importe de remarquer que le texte de Aligne, *P. G.,* t. lxxv, col. 1292, ajoute une négation absolument injustifiable: ουδὲ μια πρὸ ἡμὼν ὡμολόγητο φύσι σεσαρκωμένου τε καὶ ἐνηνΟρωπηκότο . Loofs, dans *Texte und Vntersuchungen,* t. nt, *Leontius von Byzanz,* p. 46; *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* p. 294, s'est laissé induire en erreur par cette fausse lecture. Il faut rétablir avec Pusey, p. 366 : περιττοεπή ὁ λέγων φυρμόν γενέσθαι και σύγκρασιν, εἴ δὴ μια πρὸ ἡμὼν ὡμολόγητο φύσι Ποὺ σεσαρκωμένου τε και ἐνηνΟρωπηκότο .

La formule μια φύσι τοὺ Θεοὺ σεσαρκωμένη a été fréquemment employée par Cyrille. Voici les passages principaux : *Adv. Nestor.,* t, *P. G.,* t. lxxvi, coi. 60, 93; vld *reginas I,* 9, *ibid.,* col. 1212; *Epist.,* xvii, *P. G.,* t. lxxvii, col. 116; *Adv. Orient., P. G.,* t. LXXVI, col. 340. 349; *Epist.,* XL, *ad Acacium Melilin., P. G.,* t. lxxvii, col. 192, 193; xliv-xlvi, col. 225,232,240 sq. ; *Quodunus Christus, P. G.,* t. lxxv col. 1289, 1292. Il croyait remprunter à saint Athanase^ *P. G.,* t. lxxvi, col. 1212, 349; en réalité il répétait une phrase apoilinariste. Cf. Voisin, *L'apollinarisme,* p. 155. 182 sq.; Drâseke, dans *Texte und Vntersuchungen,* t. vu, fasc. 3 et 4, *Apollinarias von Laodicea,* p. 341 ; mais il y mettait un sens très orthodoxe, comme on s'en convaincra, si l'on veut bien lire l'explication qu'il en donne dans sa F* *lellre à Succensus de Diocesarée. Epist.,* xlvi, *P. G.,* t. lxxvii, col. 240 sq. Pour lui, μια φύσι τοὺ Θεοὺ Λόγου σεσαρκωμένη équivaut à ει ὁ Λόγο σαρκωθει , εἱ ὁ Λόγο μετὰ τή ιδία σαρκό ; le mot σεσαρκωμένη indique l'humanité que le Verbe s'est unie. Cf. Loofs, *Texte, loc. cit.,* p. 41-42; J. Mahé, dans la *Bevue d'histoire ecclésiastique,* 4906, p. 540-541.

Saint Cyrille revient de temps en temps sur la κένωσι , dont saint Paul avait parlé, Phil., II, 5-8; il y trouve une preuve irrécusable de la réalité de l'incarnation. Si le Verbe au lieu de se faire homme a pris un homme comme veut Nestorius, pour l'élever à la dignité de Fils de Dieu, où donc est la κένωσι ? ποὺ δὲ ἡ κένωσι ; *Quod unus Christus, P. G.,* t. lxxv, coi. 1308; Pusey, p. 378 sq. En quoi consiste-t-elle au juste? En ce que le Verbe s'est approprié tout ce qui appartient à son humanité: naissance, croissance, ignorance, faim et soif, fatigue, souffrances de toutes sortes, mort, résurrection. .-Idt>. *Theodoret., P. G.,* t. lxxv, col. 440. Il est vrai de dire du Verbe incarné qu'il a pris naissance dans le sein de Marie, qu'il a grandi en âge et en sagesse, qu'il a eu faim et soif, qu'il est mort dans sa chair, qu'il est ressuscité, tout comme il est vrai de dire du même Verbe incarné qu'il est le créateur de toutes choses, qu'il fait des miracles. *P. G.,* t. lxxvi, col. 340, 380; t. lxxvii, col. 788. Cyrille reconnaît la *réalité* de la croissance corporelle des fatigues, des souffrances, etc. ; mais il ne veut admettre qu'une augmentation *apparente* de science et de sagesse : le Verbe incarné n'a jamais pu rien ignorer: il a *fait semblant* d'ignorer en raison de son humanité, ou bien il a proportionné à son .ige !.i *manifestation* de sa science. Cf. Bruce, *The humih ilion of Christ,* p. 50 sq. Les textes caractéristiques se trouvent recueillis en appendice dans Bruce, p. 366-372. Ce sont : *Adv. anthropomorph.,* c. Xiv, *P. G.,*t. lxxvi. col. 1100; .-li/u. *Orient., ibid.,* col. 340; *Quad* umts *Christus, P. G.,* t. lxxv, col. 1332; *Adv. Nestor.. P. G* t. lxxvi, col. 153; *Ad Beg. Il,* 16, *ibid.,* col. 1353; 77.— *saurus, P. G.,* t. lxxv, col. 421, 368-380; Adt·. T/.e, *ret., P. G.,* t. lxxvi, col. 416. On peut y ajouter les suivants *P. G.,* t. L.xvm, col. 428; t. lxxii, col. 2.52; t. lxxiii, col. 165, 301, 337sq.; t.lxxv, col. 1072, 1073. 1388; t. lxxvii, col. 776, 780.

Saint Cyrille a-t-il à un moment donné modifié sa doctrine christologique? On sait qu'il a eu à s'en défendre de son vivant. André de Samosate croyait voir des contradictions entre les *anathémalismes* et les ouvrages précédents du patriarche d'Alexandrie. *P. G..* t. lxxvi, col. 325, 332. Après la paix de 433, plusieurs de ses amis l'accusèrent d'avoir sacrifié l'orthodoxie par des concessions illégitimes. *Epist.,* XL, *P. G.,* t. lxxvii, col. 184 sq. Dans l'un et l'autre cas, il ne lui fut pas dillicile de se justifier. Plus tard, Justinien, dans son traité *Contra monophysitas,* affirme avec raison que Cyrille a toujours enseigné la même doctrine, avant et après la condamnation de Nestorius. *P. G.,* t. lxxxvi. col. 4136. El en effet, si l'on compare entre eux l. < écrits des diverses périodes de sa vie, on constatera que son enseignement n'a subi aucune variation dogmatique. On peut lire, par exemple, dans ce but, le I. VI du *Üe Trinitate,* l'IIomélie pascale vm, l'IIomélie pascale xvii, ou la Lettre aux moines, la Lettre xvn avec les anathémalismes, la Lettre xxxix et le symbole d'union, les Lettres xlv et xlvi à Succensus. Toujours, avant comme après l'ouverture de la controverse nestorienne, Cyrille a professé que le Christ est Dieu parfait et homme parfait; toujours il a insisté sur l'union véritable, intime, substantielle du Verbe et de son humanité; toujours, pour bien marquer que, dans le Christ, la nature humaine est subordonnée à la nature divine et ne subsiste que dans le Verbe, il a employé aux cas directs les termes qui désignent le Verbe, et aux cas obliques, quand il n'en a pas fait des adjectifs, ceux qui désignent la nature humaine, par exemple, ὁ .Λόγο μετὰ τή ιδία σαρκό , ὁ Λόγο ἐν σαρκί, δ Λόγο σαρκωθει , etc.

Pourtant il faut reconnaître qu'au moins à premiere vue, il y a un point sur lequel Cyrille semble avoir changé; la dernière phrase du symbole d'union parait contredire le 4e anathéinatisme; ici on refuse de « diviser » les paroles appliquées par l'Ecriture à Noire-Seigneur; là, on distingue diverses sortes de paroles. Mais il faut y regarder de plus près et écouter les explications fournies par notre auteur lui-méme. *P. G.,* t. lxxvii, col. 193, 196. Ce qu'interdit l'anathématisme, c'est de diviser les paroles, de façon à appliquer les unes au Verbe, les autres à *l'homme considéré comme distinct du Verbe* (ιδικώ νοουμένω); mais il ne nie pas les différences entre la divinité et l'humanité, ni que, parmi les textes sacrés, certains conviennent au Christ en raison de sa divinité, et certains en raison de son humanité. Quant au symbole, il professe que, parmi les paroles de l'Ecriture, quelques-unes conviennent à la divinité, d'autres à l'humanité, et d'autres enfin indiquent à la fois les deux natures. Il n'y a donc aucune contradiction entre l'anathématisme et le symbole. Et par suite, il n'y a pas eu, même sur ©e:te question, de changement doctrinal chez Cyrille.

Mais il y a eu quelques changements dans le vocabulaire. Certaines expressions, employées d'abord, ont été ensuite abandonnées : par exemple, τὺαα πεφσετι·, *P. G.,* t. Lxviit, col. 293; . .
φημὶ δὲ τὸ ανθρώπινον σώμα, *P. G.,* t. lxxiii, col. 484

περιεβάλετο σώμα, *ibid.,* col. 164; τήν ἐκ τή σαρκο περιβολήν, *ibid.,* col. 188; το φορούμενον, *ibid.,* col. 161 ; τα περί σώματο περιβλήματα, *ibid.,* col. 518; d'autres ont été formellement rejetées : κρδσι et ses dérivés. *P. G.,* t. lxxv, col. 561; t. lxxvi. col. 33, 401, 413; t. lxxvii, col. 232, 1112; μίξι et ses dérivés, *P. G.,* t. lxxiv, col. 557; t. lxxv, col. 397 ; t. lxxvii, col. 1113; ἐνοίκησι et ses dérivés, *P. G.,* t. lxviii, col. 597; t. l.xxm. col. 565; t. lxxvi, col. 421 ; t. lxxvii, col. 24: des expressions nouvelles ont été introduites au courant de la controverse, pour mieux affirmer l'union hypostatique; ce sont en particulier ενωσι καθ' ὑπόστασιν, ενωσι φυσική OU κατὰ φύσιν, et μια φῦσι τοϋ θ«οῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

2° *La sotériologie.* — Gomme l'a remarqué M. Rivière, *Le dogme de* (a rédemption, Paris. 1905, p. 189, la sotériologie de saint Cyrille se base principalement sur deux textes de saint Paul ; Heb., Il, 14, ou il voit la guérison de notre corps mortel; et Rom., vm, 3. qui lui révèle la délivrance de notre âme pécheresse. Un troisième texte est aussi très souvent cité; c'est II Cor., v, 15, d'où ressort la surabondance des mérites de la croix et la nécessité de nous les appliquer par notre vie. Le rédempteur, nous dit saint Cyrille, avait pour mission de ramener toutes choses à l'état primitif, ou Dieu les avait créées; et pour tout restaurer ainsi, il devait condamner le péché dans sa chair, détruire la mort par sa propre mort et nous faire enfants de Dieu. *In Joa.,* xtv, 20, *P. G.,* t. lxxiv, col. 273; Pusey, t. Il, p. 481 sq.

il ne lui suffisait donc pas de s'incarner et de passer quelques années sur la terre; cela eût suffi, s'il n'avait dû être que notre modèle et notre docteur. *P. G.,* t. lxxiv ,col. 273; cf. t. lxxvi, col.724; t. lxxh, col. 686. Mais puisqu'il devait expier le péché, détruire la mort et nous réconcilier avec Dieu, il fallait qu'il mourût. *In Joa.,* χ·ι. 23; xv, 12, *P. G.,* t. lxxiv, col. 84, 384; Pusey, t. n. p. 311, 577. Paramour pour nous et selon la volonté de son Père, mais librement, le Verbe incarné a accepté les souffrances de la passion et la mort sur la croix. *Quod unus Christus, P. G.,* t. lxxv, col. 1352, Pusey, p. 415; *P. G.,* t. lxxh, col. 921-924. Il s'est olfert en victime expiatoire pour noire rançon, *P. G.,* t. i.xxv, col. 1337; il a souffert à cause de nous et pour nous, δι' ἡμά καί υπέρ ἡμών. *P. G.,* t. lxix, col. 424; t. l.xxm, col. 565. Les mérites infinis du sang précieux de notre Sauveur ont largement compensé nos fautes. *P. G.,* t. lxxiv, col. 656. Lui seul est mort pour tous, et sa mort a été une satisfaction surabondante. *P. G.,* t. LXIX, col. 548. Non seulement les hommes, mais encore les anges, doivent leur sainteté aux mérites du Verbe incarné. *Ibid·,* col. 549; t. lxviii, col. 625. Par son incarnation et par sa mort surtout, le Christ est devenu le second Adam, la racine et le principe de l'humanité régénérée, 7'. *G.,* t. lxviii, col. 617, le médiateur entre Dieu et les hommes, *P. G.,* L. l.xxm, col. 1045, la source de toute sainteté et de toute vie surnaturelle. *Ibid.,* col. 773 sq., 1029 sq. La résurrection a mis le sceau à l'œuvre rédemptrice; elle nous a prouvé que le Sauveur est réellement Dieu et nous donne la ferme espérance que nos corps ressusciteront aussi au dernier jour. *P. G.,* t. lxxiv, col. 705, 769 sq.

Saint Cyrille ne s'est jamais représenté la rédemption sous forme de *rachat au diable;* les textes cités en ce sens par M. Rivière, p. 426-429, sont empruntés au Ιιερί τή ἐνανΟρωπήσεω , qui n'est pas une œuvre authentique.

3° La *mariologie.* — Le sujet est traité très longuement dans le *Liber adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam, P. G.,* t. lxxvi, coi. 256-292. La sainte Vierge Marie est véritablement mère de Dieu, Οεοτόκο , *Epist.,* i, *ad monach., P. G.,* t. lxxvii, col. 13; non qu'elle ait donné commencement à la divinité, *P. G.,* t. lxxvii, col. 21, mais parce qu'elle a engendré le corps auquel le Verbe s'est uni substantiellement. *P. G.,* t. lxxvii. col. 48; t. lxxv, col. 1220. Telle est la doctrine traditionnelle, enseignée par tous les Pères et évêques orthodoxes de l'Orient et de l'Occident. *Epist.,* xt, *ad Cœlest., P. G.,* t. LXXH, col. 84. Si le concile de Nicée n'a pas employé cette expression, c'est qu'alors elle n'était pas nécessaire; dans son symbole, il a proclamé en termes équivalents la maternité divine de Marie. *P. G.,* t. lxxvii,coi. 64. L'Écriture ne dit pas non plus Οεοτόκο . mais elle dit μήτηρ Κυρίου, qui signifie la même chose. *P. G.,* t. lxxvi, col. 284. Refuser ce titre de Οεοτόκο à la sainte Vierge, nier sa maternité divine, c'est détruire le mystère de l'incarnation. *Ibid.,* col. 24. Si Marie n'est pas Θεοτόκο , elle n'est pas non plus χριστοτόκ.ο; ni Οεοδόχο , comme le prétend Nestorius. *P. G.,* t. lxxvi, col. 265; t. lxxvii, col. 68. Il est inutile de l'appeler χριστοτόκο et ἀνθρωποτόκο , car ces titres ne lui sont pas spéciaux ; ils conviennent à d'autres mères. *P. G.,* t. lxxvii, col. 20, 276. La vierge Marie est toute pure et toute sainte, *P. G.,* t. lxxvi. col. 17: le Christ est né d'une souche saine. *P. G.,* t. lxix, col. 353. Elle a conçu d'une façon virginale et par miracle sous l'inlluence du Saint-Esprit, *In Joa.,* vm, 39, *P. G.,* I. l.xxm, col. 876; Pusey, t. il, p. 77 ; Joseph ne fut que le père putatif et le gardien de l'Enfant-Dieu. *P. G.,* t. LXXVI, col. 900. Elle est restée vierge après l'enfantement. *Ibid.,* col. 260, 321. Elle n'avait pas besoin de purification; elle était dispensée de la loi. *P. G.,* t. lxviii, col. 1005. Le miracle de Cana prouve la puissance de Marie sur son Fils, puisqu'elle a obtenu par sa demande ce qu'il voulait d'abord ne pas faire. *In Joa.,* vil, 30. *P. G.,* t. l.xxm. col. 225, 729; Pusey, t. i, p. 202, 671. Au moment de mourir sur la croix, Jésus a pris soin de confier sa mère à saint Jean, afin de montrer par ce dernier acte le respect que l'on doit avoir pour les parents et la sollicitude avec laquelle on doit pourvoir à leur avenir. Il voulait en même temps donner à sa pauvre mère un protecteur qui pût la consoler et la soutenir dans ses angoisses et ses doutes, *In Joa.,* xix, 26-27, *P. G.,* t. lxxiv, col. 664-665; Pusey, t. m, p. 91 sq., car sur le Calvaire, en voyant expirer son Fils, Marie eut le cœur transpercé d'un glaive, comme l'avait prédit Siméon, c'est-à-dire qu'elle douta de sa divinité. *P. G., ibid.,* col. 661-665; Pusey, t. m, p. 89-93; *P. G.,* t. lxxvii, col. 1049; Smith, t. i. p. 27-28.

Cette opinion, que Cyrille émet en deux endroits très authentiques de ses écrits, nous parait aujourd'hui fort choquante; mais il faut se rappeler qu'elle ne lui est pas particulière : à la suite d'Origène, *Homil.,* xvn, *in Luc., P. G.,* I. xm, col. 1845. d'autres écrivains chrétiens avaient cru à ces doutes de la sainte Vierge au pied de la croix, cf. Rasile, *Epist.,* I. II. epist. cci.x, *P. G.,* t. xxxil, col. 965; Amphiloque d'Iconium. *P. G.,* t. xxxix, col. 57; pseudo-Chrysostome, *In Ps. xm, P. G.,* t. i.v, col. 555; ils ne voyaient pas quelle autre interprétation satisfaisante on eût pu donner de la parole du vieillard Siméon.

v. *La grace et la sanctification.*— La sanctification est appelée par Cyrille d'Alexandrie une transformation de l'âme, *P. G., t.* lxx, col.965; t. lxxh, col.205; un passage de l'état de mort et de corruption à l'état devie, *P. G.,* t. lxviii, col. 1073; t. lxxvi, col. 1164, de la servitude à la liberté, *P. G.,* t. lxxh, col. 676; Smith, t. i, p. 308; une purification de l'âme, *P. G.,* t. lxix, col. 508; une réconciliation avec Dieu, *In Joa.,* xvn, 18-19, *P. G.,* t. lxxiv, col. 544; Pusey, t. il, p. 722; une rénovation, une renaissance, une nouvelle création. *P. G.,* t. lxxvi, col. 880; un retour à l'état primitif où l'homme avait été créé, et même une élévation à un état meilleur que l'état primitif. *In Joa.,* i, 32-33, *P. G.,* t. i.xxiii, col. 205; Pusey. t. i. p. 183; *P. G.,* t. lxviii, col. 1076. Bref, c'est l'élévation à l'ordre surnaturel avec tous les privilèges qui en découlent : l'adoption divine

qui nous fait fils de Dieu et frères du Christ, *P. G.*, t. ι.χιχ, col. 48; l. lxxvii, col. 897; fils par grâce sans doute, mais réellement semblables au Fils par nature, *P. G.*, t. Lxxv, col. 749; une participation à la nature divine, qui nous déifie au plus intime de notre être. *Ibid.*, col. 905. Comme nous l'avons vu en parlant de la rédemption, c'est le Christ qui nous a valu par sa mort cette sanctification surnaturelle. Il est donc notre justification et c'est de sa plénitude que tous nous recevons. *P. G.*, t. lxix, col. 552; *In Joa.*, i, 16, *P. G.*, t. Lxxni, col. 169; Pusey, t. i, p. 148. Le Saint-Esprit, vertu sanctificatrice du Fils, opère la transformation des justes et fixe sa demeure dans leurs âmes. *P. G.*, t. t.xxv. col. 1088, 801. Cette inhabitation du Saint-Esprit a, sous la nouvelle loi, un caractère tout spécial : les prophètes de l'Ancien Testament, bien qu'ils fussent inspirés par le Saint-Esprit, ne le possédaient pas comme nous le possédons depuis la venue du Christ. *Jn Joa.*, vu, 39, *P. G.*, t. i.xxiii, col. 749; Pusey, t. i, p. 690 sq.; cf. *P. G.*, t. lxxix, col. 233. Avec le Saint-Esprit, toute la Trinité opère el habite dans les âmes justifiées, mais le Saint-Esprit est par son caractère hyposlatique le sanctificateur par excellence. *In Joa.*, xiv, 16-17, */'. G.*, t. r.xxiv, col. 257; Pusey, t. il, p. 468 sq.

Cyrille parle souvent de la *grâce* (χάρι), qui embellit l'âme sainte et lui rend ce qui lui avait été enlevé par le péché. *P. G.*, t. lxviii, col. 268, 272. 273, 752; t. i.xxi, col. 65, 321; t. lxxii, col. 401, 445; t. i.xxiii, col. 153, 205; t. t.xxiv, col. 264; 572; t. lxxv. col. 1088; t. i.xxvi, col. 1384; t. lxxvii, col. 617. En quoi consiste exactement cette grâce? Est-elle quelque chose de créé? Quel est son rôle dans la sanctification? Quelles sont ses relations avec le Saint-Esprit? Ce sont lâ des questions difficiles à trancher. Certains passages l'appellent une *qualité*, ποιότη , *P. G.*, t. lxxvii, col. 617; d'autres la décrivent métaphoriquement, comme l'ornement, le vêtement, *P. G.*, t. I.XXIII, col. 153, le sceau, *P. G.*, t. i.xxvi, col. 1384, la force, *P. G.*, t. i.xxn, col. 401, la richesse, G., t. lxviii, col. 272. de l'âme. Tout cela fait penser â *une qualité créée, déposée dans l'âme pour la transformer.* Mais ailleurs, *P. G.*, t. t.xxv, col. 1888, nous lisons : « Si ce n'est pas le Saint-Esprit lui-mèine, mais *sa grâce qui* est imprimée dans nos âmes, il faudrait appeler l'homme *image de la grâce* »; et un peu plus bas : « Si la grâce est quelque chose de distinct (séparé, détaché = οιεσχοινισμένη) de l'essence du Saint-Esprit. pourquoi le bienheureux Moïse n'a-t-il pas dit clairement qu'aprés avoir fait l'homme, le créateur lui insuffla la *grâce'?* Et de même, pourquoi le Christ n'a-t-il pas dit : Recevez la *grâce* que le Saint-Esprit communique? » Et encore, col. 1089 ; « Le Saint-Esprit est donc Dieu, lui qui transforme les âmes à l'image de Dieu, non par une *grâce qui lui serve d'instrument* (διὰ χάριτο υπουργική), mais en se donnant lui-même comme participation de la nature divine. »

La sanctification produit des effets admirables dans l'homme justifié. Elle atteint non seulement son âme, mais son corps, tout son être. *In Joa.*, xv, 1, *P. G.*, t. lxxiv, col. 341; Pusey, t. n, p. 542; *P. G.*, I. lxxii, col. -452. Elle diminue la concupiscence et la force des passions, *In Hom.*, vm, 3-5, *P. G.*, t. lxxiv, col. 817; Pusey, t. m, p. 212 sq.; elle fortifie contre les tentafions et rend la pratique du bien plus facile, *P. G.*, t. i.xviii, col. 273; elle engendre les vertus, */'. G.*, t. I.XXVI. col. 128; t. lxxvii, col. 621 ; et elle donne droit à l'héritage éternel du ciel. *P. G.*, t. i.xviii, col. 1076.

VI. l'église, les sacrements, la vie chrétienne. — 1° *L'Église,* la mère des croyants, la véritable épouse du Christ, *P. G.*, t. i.xxi, col. 120; 92 sq., la nouvelle Jérusalem, le vrai bercail du Christ, *ibid.*, col. 389. 209; un navire qui vogue sur les Ilots du monde et transporte les fidèles dans la patrie des saints, sans avoir rien â redouter des tempêtes qui peuvent l'assaillir. *P.* «... t. lxix. col. 1264. Elle a été établie par le Christ, qui en est la pierre angulaire. *P. G.*, t. i.xx, col. 968. Elle · - fondée sur la foi de Pierre, *P. G.*, t. t.xxv. col. 865. qui a été constitué le pasteur des fidèles. *P.* G.,t- t X' col. 424. Les apôtres sont les pierres fondamentales sur lesquelles sont édifiés les croyants, *P. G.*, t. l.xx, col. 344, 940; c'est par leurs prédications qu'elle s -t répandue dans le monde, *ibid.*, col. 1368. parmi les Juifs d'abord et surtout parmi les gentils plus dociles. G., t. lxix. col. 208; t. i.xxiii, col. 864. Elle commencé modestement. mais elle s'est développ· ı très vite. *P. G.*, t. LXVIII. col. 293. Les persécutions ne lui ont pas manqué de la pari des hommes et île la part du démon, *P. G.*, t. i.xxi, col. 760; mais loin d- lui être fatales, elles ont servi â son accroissement. *P. G.*, t. l.xx. col. 1372. Quels que soient ses ennemis, elle triomphera toujours; elle ne peut périr, car te Christ lui a promis que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle. *P. G.*, t. i.xxi, col. 405; t. l.xx. col. 569. L'Eglise est *une;* comme il n'y a qu'un seul Christ, il n'y a qu'une seule foi et un seul baptême. Tous les fidèles doivent rester unis dans cette foi. c'est pour leur perte que les hérétiques s'en séparent. */'. G.*, t. i.xtx, col. 552; Quod *unus Christus*, t. lxxv. col. 1256; Pusey, p. 335. Elle est *apostoliq*> ı ses ministres sont tes successeurs des apôtres et ils prêchent la même doctrine que les apôtres. *P. G.*. t. i.xviii, col. 848; t. i.xx. col. 805. Elle est *calholiq* ···: ses sanctuaires sont répandus par toute la terre. *P.* ‹ı' . t. l.xx, col. 1193; tous les peuples sont appelés a y entrer; personne cependant ne doit y être contraint par la force. *Ibid.*, col. 1336; *In U Cor.*, x, 1, *P. G.*. t. l.xxtv, col. 948; Pusey, t. m. p. 357. Elle est *saint-* . *P. G.*, t. l.xx, col. 1369, 1373; elle est la source d- toutes les grâces, G., t. i.xxi, col. 405, nécessaire au salut. *P. G.*, t. L.xx, col. 1336. Il faut en référer a *l'évêque de Home* pour toutes les affaires important--. G., t. lxxvii, col. 80, 84.Toute la conduite de Cyrill- dans la conlroverse neslorienneest une preuve indiscutable de sa croyance à la primauté du pape.

2° *Les sacrements.* — Evidemment il ne saurait ı tr·· question de retrouver chez saint Cyrille une théorie des sacrements; mais il est intéressant de recueillir ce qu'il a écrit sur chacun des rites désignés aujourd'hui sous ce nom. Il ne parte qu'en passant de *l'ordre,* du *mariage,* de *l'extrême-onction,* de la *confirmation*; au contraire, il s'étend longuement et â plusieurs r · prises sur le *baptême, l'eucharistie* et la *penita* ‖

1. *L'ordre.* — La hiérarchie ecclésiastique compr-ml les évêques, les prêtres, les diacres. *P. G.*, t. lxviii. col. 848. Ceux qui sont honorés du sacerdoce doive; : veiller à ce que le culte rendu â Dieu soit digne de lu: *P. G.*, t. lxxii, col. 272. Leur mission est de prêcher les mystères divins à tous tes fidèles, aux femmes bien qu'aux hommes, *P. G.*, t. i.xxiii, col. 317: r. n n doit les en détourner. *P. G.*, t. lxx, col. 805. Le sacerdoce ne doit pas être conféré aux néophytes. *P. G* . t. LXXIII, col. 240, 316. Avant d'imposer les mains quelqu'un, l'évêque doit faire une enquêtes : n'ordonner que des hommes vraiment dignes. / ... t. lxxvii, col. 365.

2. *Le mariage.* — Notre-Seigneur a honoré te r riage par sa présence à Cana. *In J-a* . i:. 1-4 ! t. i.xxiii, col. 224; Pusey, t. i. p. 201. Le mariage est bon. l'union de l'homme et de la femme est _ Un - elle a pour but de procréer des enfants. / . : ·, col. 1092 ; mais le célibat et la contin- ; c- < - ı - *P. G.*, t. lxviii, col. 690 Ce qui fait k vtiiiaWe Bariage, c'est le consentement légitime et l ur.:·;- - - - t. i.xxiii, col. 301. Le mariage est i*£ssoM4e du vivant des époux: le divorce es: interdit ssi chhtets

bien qu'il fût toléré dans l'ancienne loi. *P. G.*, t. lxxiv, col. 876. Mais après la mort de l'un, l'autre peut se remarier. *Ibid.*, col. 800. Les chrétiens solides dans leur foi ne redoutent pas les mariages avec les infidèles. *Ibid.*, col. 876.

3. *L'extrême-onction.* — Un seul passage y fait une rapide allusion en citant h· texte de saint Jacques, v, 14. *P. G.*, t. lxviii, col. 472.

4. *La confirmation* est indiquée deux fois très clairement sous le nom de χρίσμα τῆ τελειώσεω, *In Joa.*, xi. 26, *P. G.*, t. lxxiv, col. 49: Pusey, t. it, p. 276; *In Joel.*, etc., *P. G.*, t. lxxi, col. 373; il y est fait allusion aussi *P. G.*, t. lxix, col. 1160; t. i.xx, col. 561. Elle apparaît comme le complément du baptême, et se confond avec lui dans une seule cérémonie.

5. *Le baptême* est la porte d'entrée du royaume des cieux, l'instrument de la sanctification; il lave toutes les souillures de l'âme, sans qu'il soit besoin de s'humilier par les exercices de la pénitence. *P. G.*, t. lxviii, col. 504,853. Il unit les néophytes avec Dieu et tous les fidèles entre eux. *P. G.*, t. i.xxi, col. 145,804. Il donne au plus humble néophyte une dignité incomparable qui le met au-dessus de Jean-Baptiste, le plus grand prophète pourtant de l'ancienne loi. *P. G.*, t. lxxiii, col. 757. Il n'est pas fait pour guérir les maladies du corps, mais celles de l'âme. P. *G.*, t. lxxvi. col. 877. Il ne peut être réitéré; pour ceux qui tombent après le baptême, il n'y a pas un second baptême. *P. G.*, t. lxviii. col. 413. C'est de l'eau baptismale que vient la sanctification, *P. G.*, I. lxx. col. 96; sous l'influence du Saint-Esprit, elle a acquis une vertu ineffable et divine. *P. G.*, t. lxxiii, col. 245. Selon la recommandation du Seigneur, c'est au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit que le baptême est administré; mais quand on parle du baptême au nom du Christ, ce n'est pas d'un autre baptême que l'on parle. *In Rom.*, vt. 3. *P. G.*, t. lxxiv. col. 792; Pusey. t. m. p. 188. Les ministres du baptême sont les apôtres et leurs successeurs, tous ceux qui ont reçu le Saint-Esprit avec le pouvoir de remettre les péchés. *In Joa.*, xx. 22-23, *P. G.*, t. lxxiv, col. 721 ; Pusey, t. ni. p. 140 sq. Baptiser faisait partie de la mission de saint Paul, mais pour réserver plus de temps à la prédication, il laissait ce soin aux évêques. *Jn I Cor.*, i, 17, *J'. G.*, t. lxxiv, col. 860; Pusey, p. 252. Bien que l'institution du catéchuinénat fût encore en pleine vigueur, *P. G.*, t. lxviii, col. 836; t. lxxii, col. 217, on conférait cependant le baptême aux nouveau-nés. *In Joa.*, xi, 26, *P. G.*, t. lxxiv, col, 49; Pusey, t. n, p. 276. Il arrivait souvent qu'on devait aussi le donner aux moribonds, *P. G.*, t. lxxiv, col. 49; mais Cyrille recommande avec insistance de ne pas différer de recevoir l'initiation chrétienne. «Celui, disait-il, qui reçoit le baptême au dernier moment est sanctifié assurément. mais il n'obfient que la rémission de ses péchés; il remet au père de famille le talent qui lui avait été confié, sans y avoir ajouté aucun profit. *P. G.*, t. lxix, coi. 432. Le baptême était précédé par une triple profession de foi que devait faire le catéchumène. *P. G.*, t. lxxiii, col. 1008; voilà pourquoi, chez. Cyrille, le baptême est souvent désigné par l'hendiadys πίστι καὶ βάπτισμα. *P. G.*, t. lxx, col. 40, 573; t. LXXIV, col. 696.

6. *La pénitence.* — Ceux qui pèchent après avoir été sanctifiés, perdent tout ce qu'ils avaient pu acquérir jusque-là; cependant ils ne doivent pas désespérer : leurs souillures peuvent être encore lavées dans le Christ. *P. G.*, t. t.xvni, col. 1048. Dieu est bon et miséricordieux; il pardonne el oublie les fautes, si on les confesse avec humilité et si on prend la résolution de les éviter à l'avenir. *P. G.*, t. LXX, col. 1268; t. i.xxi, col. 669. Il n'y a pas de péché que Dieu ne remette, si on en a le repentir sincère, même le poché contre le Saint-Esprit. *P. G.*, t. lxxii, col. 409. H ne faut donc pas cacher ses fautes au fond de sa conscience; mais il faut les révéler au médecin des âmes, bien qu'il les connaisse déjà toutes. *P. G.*, t. lxix, col. 956. Dieu seul peut remettre les péchés, puisque c'est lui qui a été offensé; mais il a donné ce pouvoir aux apôtres et â leurs successeurs. *In Joa.*, xx, 23, *P. G.*, t. lxxiv, col. 720; Pusey, t. m. p. 140. « Nous aussi, dit Cyrille, nous avons le pouvoir de remettre les péchés. » *P. G.*, I. lxxii, col. 569; Smith, t. I, p. 84. Le pardon que procure la pénitence est-il de même nature que celui accordé par le baptême? Les textes de saint Cyrille ne sont pas clairs à ce sujet. A certains endroits, il semble distinguer et opposer Γἀφεσι obtenue par le baptême et Γἐπικάλυψι; ou αμνηστία obtenues par la pénitence. *P. G.*, t. lxix, col. 865; t. lxx, col. 884. Ailleurs, tous ces mots αφεσι, αμνηστία, ἱπικάλυψι, etc., semblent être employés comme équivalents. *De recta fide ad Theodosium, P. G.*, t. lxxvi, col. 4185, 1188; Pusey, p. 116, 120; *P. G.*, t. lxviii, col. 717. Enfin un passage, *P. G.*, t. lxxiv, col. 721, dit expressément que, par la pénilence, les péchés sonl *remis* (ἀφιᾶσι) et que les pécheurs sont *purifiés* et *lavés* (διασμήχονται) dans le Christ.

7. *L'eucharistie.* — Saint Cyrille insiste beaucoup sur les effets de I'« eulogie mystique » dans ceux qui la reçoivent. On peut consulter spécialement : *In Matlh.*, x.xvi, 26-27; *In Luc.*, xxn, 14 sq., *P. G.*, t. lxxii, ■452 sq.. 905 sq. ; *In Joa.*, VI, 48 sq., t. lxxiii. col. 560-585; Pusey, t. i, p. 514 sq.; *Adv. Nesi.*, l. IV, c. IV, *P. G.*, t. lxxvi, col. 189-208; cf. *Anath.*, xi, t. lxxvii, col. 121. Voir J. Mahé, *L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* octobre 1907, p. 677 sq., où tous les textes sont indiqués et étudiés. La chair du Christ nous vivifie, nous sanctifie, corps et âmes. *P. G.*, t. lxxiii, col. 481 ; Pusey, t. i. p. 440. Elle nous rend forts contre le démon et contre la corruption. *P. G.*, t. lxviii, col. 285; t. lxix, col. 428. Par la communion, nous sommes unis avec le Christ aussi intimement que deux morceaux de cire fondus ensemble. *P. G.*, t. lxxiii, col. 584; Pusey, t. i, p. 535; *P. G.*, t. lxxiv, col. 341. Nous sommes pénétrés et transformés par le Christ, comme la pâte est pénétrée et transformée par le levain. La plus petite parcelle *d'eulogie* suffit pour opérer cette transformation. *P. G.*, t. lxxiii, col. 584; c'est que Notre-Seigneur y est tout entier. Quand on partage *Veulogie* entre plusieurs, le Christ n'est pas divisé. *P. G.*, t. lxxiv, col. 660; Pusey, t. m, p. 88 sq. Puisque les effets de l'eucharistie sont si grands, il ne faut pas s'en éloigner par négligence ou par piété mal entendue. Il faut être pur assurément pour participer â l'eulogie sainte; mais ce serait mal de s'en laisser détourner par ses fautes et ses faiblesses ; on doit prendre la résolution de bien vivre et participera l'eucharistie. *P.* G.,t. lxxiii, col. 584. La communion, il est vrai, ne produira pas sur les âmes malades les mêmes effets que sur une âme sainte; mais elle leur donnera la force de s'abstenir du péché, de mortifier leurs passions et leur procurera la santé spirituelle. *P. G.*, t. lxviii, col. 793.

L'eucharislie produit tous ces effets, parce qu'elle est la chair du Verbe incarné; la chair d'un homme ordinaire en serait incapable. *P. G.*, t. lxxiii, col. 601 ; Pusey, t. i, p. 551; *P. G.*, t. lxxiv, col. 528; Pusey, l. n, p. 707. Le corps et le sang du Christ sont réellement présents sur les tables de nos églises. « Le Seigneur a dit d'une façon démonstrative (βεικτικῶ) : Ceci est mon corps, et : Ceci est mon sang; pour que nous ne considérions pas ce qui parait comme de simples figures, mais afin que nous sachions bien que les oblats ont été en toute vérité transformés au corps et au sang du Christ par la puissance ineffable du Dieu qui peut tout. » *P. G.*, t. lxxii, col. 452, 912. On peut conserver l'eulogie; elle garde toujours sa vertu sanctili-

catrice. *P. G.,* l. lxxvi, col. 1073; Pusey, t. m. p. 605.

L'eucharistie est un sacrifice, un sacrifice pur et non sanglant, où le Christ est immolé. *P. G.,* t. lxxii, col. 297, 905. Ce sacrifice ne doit être offert que dans les églises orthodoxes; les hérétiques n'ont pas le droit de l'offrir. *P. G.,* t. lxix, col. 552; t. lxxvi, col. 1097; Pusey, t. m, p. 595. On l'offre tous les jours, et il ne cessera jamais d'être offert jusqu'à la fin des temps. *P. G.,* t. lxvjii, col. 708. Et tous les huit jours, en souvenir de l'apparition de Notre-Seigneur aux apôtres le huitième jour, tous les fidèles ont une réunion solennelle pour le sacrifice, *P. G.,* t. lxxiv, col. 725; Pusey, t. m, p. 6sq., et ils communient en mangeant le corps du Christ qu'ils reçoivent dans leurs mains.

3" *La vie chrétienne.* — Cf. les *Homélies pascales, P. G.,* t. lxxvii, col. 401-981; et le *De adoratione,* t. i.xviii, col. 133-1125. La perfection de la vie chrétienne est de joindre à une foi droite et pure les mérites des bonnes œuvres. *P. G.,* t. lxxvi, col. 1201 ; t. lxxii, col. 776. La foi dans les œuvres est morte et ne suffit pas au salut. *P. G.,* t. lxxiv, col. 125; Pusey, t. Il, p. 355. Pour vivre d'une manière digne du Christ, il faut servir Pieu avec énergie et amour, mortifier ses passions, éviter le péché ou s'en purifier dès qu'on l'a commis. *P. G.,* t. lxxii, col. 801 sq. Dieu nous a fait libres, afin de nous permettre de mériter par nos bonnes actions; la vertu est au pouvoir de notre volonté. *P. G.,* t. lxxiv, col. 129; Pusey, t. il, p. 358; *P. G.,* t. lxxvi, col. 744. Nous devons toujours nous rappeler que pour bien vivre, nous avons besoin de faire des efforts généreux, mais que, sans le secours de la grâce divine, nous ne pouvons rien. *P. G.,* t. lxxii, col. 776; Smith, t. n, p. 462; *P. G.,* t. lxxiv, col. 524; Pusey, t. n, p. 703; *P. G.,* t. lxx, col. 1010. A ceux qui ont été sanctifiés, le Christ donne une grâce invincible de force spirituelle. *P. G.,* t. lxx, col. 1216. Ce n'est pas seulement par des paroles et des inspirations intérieures que Dieu nous pousse à éviter le péché, il nous y aide encore par un secours efficace. *P. G.,* t. lxviii, col. 173.

vu. *le salut éternel; la prédestinaγιον et la vie future.* — Dieu veut sauver tous les hommes. *P. G.,* t. lxxvi, col. 1345. Son appel s'adresse à tout le monde sans aucune exception : Dieu ne rejette et n'aveugle personne. *P. G.,* t. lxxii, col. 792; t. lxxiv, col. 973; Pusey, t. n, p. 328. Cet appel est gratuit; personne ne peut se flatter d'avoir rien fait pour le mériter. *P. G.,* t. lxxiii, col. 961 ; Pusey, t. u, p. 155 sq. Il est pressant, mais il ne force personne. *P. G.,* t. lxxii, col. 792; t. lxxiii, col. 553; Pusey, t, i. p. 507. Dieu respecte la liberté de ses créatures. *P. G.,* t. lxxiv, col. 128; Pusey. t. n, p, 357. Et voilà pourquoi tous ne répondent pas à l'appel. *P. G.,* t. lxxiv, col. 828; Pusey, t. ni, p. 220. Dieu a prévu de toute éternité l'usage que l'homme ferait de cetle liberté pour le bien et pour le mal. *P. G.,* t. lxxiv, col. 128. C'est parce qu'il a prévu que Jacob serait bon, qu'il l'a aimé et favorisé; parce qu'il a prévu qu'Ésaü serait méchant, qu'il l'a haï. L'élection gratuite, ἡ κατ' εκλογήν χάρι , est toujours accompagnée par la prescience (πρόγνωσι). *P. G.,* t. lxxiv, col. 833; Pusey, t. m, p. 227; *P. G.,* t. lxxi, col. 281. Cette prescience ne cause aucun dommage à notre liberté et nous laisse toute notre responsabilité. *P. G.,* t. lxxiv, col. 521; Pusey, t. il, p. 701 sq. Bien que Dieu eut prévu la chute d'Adam, Adam est coupable de la faute qu'il a commise librement. *P. G.,* t. lxxiv, col. 128. Bien que le Christ eût prédit la trahison de Judas et le reniement de Pierre, Judas et Pierre sont coupables, parce qu'ils pouvaient ne pas pécher. *P. G.,* t. lxxiv, col. 521 ; t. lxxii, col. 928.

Nous sommes faits pour une autre vie; sur cette terre nous sommes des pèlerins et des voyageurs de passage. *P. G.,* t. lxix, col. 409. La vie d'ici-bas est pour n ·;- le temps de l'épreuve et des bonnes œuvres, apres mort, c'est le temps du repos; on ne mérite plus / „ t. lxxiii, col. 960; Pusey, t. il, p. 152 sq. Quand « âmes des justes quittent leurs corps, elles ne restent pas à errer autour des tombeaux, comme prétend « superstition païenne; elles ne descendent plus aux -nfers, comme autrefois; mais elles sont reçues par !ıı Dieu de toute bonté et entrent dans les demeans .:·- lestes. Les âmes des pécheurs sont précipitées dans lieu des supplices. *P. G.,* t. lxxiv, col. 669; Pusey. t. ut. p. 96; *P. G.,* t. lxxvii, col. 405. Il convient de prier pour les morts et d'offrir pour eux le sacrifice mystique, afin de leur rendre Dieu propice. *P. G.,* t. lxxvi. col. 1424; Pusey, t. m, p. 541 sq. Un jour, au second avènement du Christ, nous ressusciterons tous dans la même chair dans laquelle nous avons vécu. *P. G.,* t. lxxiv, col. 904. Les corps des disciples du Christ, sanctifiés par le Saint-Esprit et l'eucharistie, ressusciteront les premiers. *P. G.,* t. lxxiv, col. 901; t. lxxiii, col. 696. Mais les infidèles ressusciteront aussi. *P. G.,* t. lxxiii, col. 285. Pour les bons, la résurrection sera glorieuse; pour les méchants, elle sera ignominieuse. *P. G.,* t. lxxiv, col. 913; t. lxxiii, col. 1032. Tous paraîtront devant le tribunal du souverain juge, *P. G.,* t. lxxii, col. 248; chacun sera jugé selon ses œuvres. *Ibid.,* col. 729. Ceux qui auront fait le mal seront punis pendant l'éternité dans le llammes de l'enfer; ceux qui auront pratiqué la vertu, seront heureux pour l'éternité dans le ciel. *P. G.,* t. lxxiii, col. 285, 385.

Quelques auteurs ont affirmé que Cyrille retardait la récompense des justes jusqu'après la résurrection générale. Cf. Schwane, *Dogmengeschichte,* t. n, p. 586. Us basent ce jugement sur un texte du traité *Adversus anthropomorphitas, P. G.,* t. lxxvi, col. 1104 ; Pusey, t. m, p. 564, reproduit dans le commentaire sur saint Luc. *P. G.,* t. lxxii, col. 820. S'il fallait accepter cette interprétation, Cyrille se serait mis en contradiction avec lui-même; car il affirme clairement ailleurs, nous venons de le voir, que les âmes justes entrent dans la gloire céleste aussitôt après la mort. Mais une autre explication semble plus vraie : dans le passage en question, Cyrille veut dire que la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche ne doit pas être prise à la lettre, puisqu'elle nous représente Lazare heureux en corps et en âme dans le sein d'Abraham; cette récompense totale, du corps et de l'âme, ne sera accordée qu'après la résurrection et le jugement généra) qui n'ont pas encore eu lieu.

Sur la théologie de saint Cyrille en général : Petau, *Dogmata theologica,* passim d après les tables, v· *Cyrillus Alexandrinus;* Tbomassîn, *Dogmata theologica,* passim d'après les tables; Harnack, *Dogmengeschichte,* 3· édit, surtout t. n, p. 322-3i5 : *Der nestorianische Streit;* Seeberg, *I.ehrbuch der Dogmengeschichte,* Leipzig, 1895, 1.1, p. 205 sq.. 212 s>q., 221 sq. ; Loofs, *Leit/aden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4e édit., Halle, 1906, p. 289-299; Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Degert, 1.1, surtout p. 506-530; Tunnel, *Histoire de la théologie positive jusqu'au concile de Trente,* Paris, 1904, passim, surtout p. 57-60.

Sur Dieu un et trine : Allatius, *Vindicte synodi ephesinse et sancti Cyi-itli Alexandrini,* Borne. 1661; Lequien, *Dissertationes Damascenicæ,* diss. I : *De processione Spiritus Sancti, P. G.,* t. xciv, col. 193 sq. ; Hergenrœther, *Photius.* t. t. p. 684 sq. ; de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité,* spécialement les deux volumes de la 3· série : *Théories grecques des processions divines;* Michaud, *Saint Basile de Césarée et saint Cyrille d'Alexandrie sur ta question trinitaire,* dans la *Revue internationale de théologie,* 1898, p. 354-371.

Sur le péché originel : Turmel, Le *dogme du péché originel dans l'Église grecque après saint Augustin,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* mai-juin 1904, p. 238 sq·

Sur la christologie . Justinien, *Adversus Origenem, P. G.,* t. lxxxvi, col. 967 sq., 999 sq., 1007.1029 sq. ; Adversus *Theodorum Mopsuestenum, ibid.,* col. 1037 sq., 1055 sq., 1067 sq..

1075 eq. ; *Contra monophysites, ibid.,* col. 1108 sq., 1124 sq., 1132 sq.; *Episl. dogmat. nd ZdUum,* col. 1148; Léonce de Byzance [ou •pseudo-LéoneeJ, *Contra NestoriumetEutychen, p. G.,* t. LXXXV1. col. 1356 sq. ; * *De seclis,* col. 1221 sq.. 1236 sq., 1252 eq., 1260 sq. : * *Contra monophysitas,* col. 1801), 1813 sq., 1817, 1820 sq., 1824 sq.. 1825 sq. ; **Adversus fraudes apoUinaristarum,* col. 1048-1976; Lequieu, *op. cit.,* diss. II. *P. G.,* t. xciv, col. 261 sq. ; Rehrmann. *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrie»,* Hildesheim, 1902 : Gengler, *Ueber die Verdammung des Nestorius,* dans *Tub. theologische Quartalschrift,* 1835. p. 213-299; Sporlein, *Die Gcgens&tze der Lehrs des hl. Cyrillus und des Nestorius von der Menschwerdung Gottes,* Bamberg, progr.,1852-1853; [Brugnier?], *Disputatio de •ntpposito, in qua plurima hactenus inaudita de Nestorio tanquum orthodoxo et de Cyrille aliisque in Ephesi synodum coactis tanquam hterelicis demonstrantur,* Francfort, 1645; Loofs, *Leontius van Bijzanz,* dans *Texte und Untersuchungen,* t. m. fasc. 1 et 2, p. 40-60 ; Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschiverdung Gottes in ihrer geschichtlichen Eutwickelung,* l" part., 1841, p.727 sq. ; Borner, *EnlwiCklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi,* l. n, p. 60-86; Bruce, *The humiliation of Christ,* Édimbourg, 1881. p. 46-58, 366-372. 425-426; Voisin, *L'apollinarisme,* Paris et Louvain, 1901 ; Gore, *Dissertations on subjects connected with the incarnation,* Londres, 1896, p. 149-154; Schwalm, *La science du Christ d'après les Pères grecs,* dans ia *lievue thomiste,* 1904. p. 281-297; Tixeront, *Des concepts de nature et de personne dans tes Pères et écrivains ecclésiastiques des* V *et vr siècles,* dans la *lievue d'histoire et de littérature religieuses,* 1903, p. 583 sq. ; Mahé, *Les anathématismcs de saint Cyrille d'Alexandrie,* dans la *lievue d'histoire ecclésiastique,* Louvain, juillet 1906, p. 505-542.

Sur la mariologie: Rehrmann. *op. cit.,* p. 383-390; Schweitzer, *Alter des Titels* Huvôxs;, dans *Kalholik,* février 1903, p. 97-103.

Sur la sotiriologie : Rivière, *Le dogme de la rédemption.* Paris, 1906, p. 187-201, 397 sq , 426-429: Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrie»,* Mayence, 1905, p. 45-125; Rehrmann. *op. cil.,* p. 390-399.

•Sur *la grâce et la sanctification :* Weigl, *op. cil.,* p. 125-325; Kohlliofer, S. *Cyrillus A lexandrinus de sanctificatione,* Wurzbourg, 1866; Oberdœrffer. *De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus justorum,* Tournai, 1890, p. 21 sq., 67 sq., 94 «q. ; Isaac Habert, *Theologiæ Græcorum Patrum de gratia... libri 1res,* Paris, 1646.

Sur les sacrements : Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiastics·,* t. tv (baptême); t. vi (eucharistie); t. vin (pénitence) ; Weigl, *op, cit.,* p. 166 sq. (baptême), p. 203 sq. (eucharistie). p. 171 sq. (pénitence); Kohlliofer, op. cit., p. 102 sq. (pénitence).

Spécialement sur l'eucharistie : Arnauld, *Perpétuité de la foi de l'Église catholique louchant l'eucharistie,* Paris, 1672-1674, t. il, p. 493-498, 515-540, 548-558, 649.650; t. Ill, p. 35-37, 444-445, 475; Michaud, *Saint Cyrille d'Alexandrie et l'eucharistie,* dans la *Revue internationale de théologie,* t. X, p. 599-614, 675-692; Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive,* 2' série : *l'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation,* Paris, 1905, p. 278-285 ; Renz, *Die Geschichte des Messovferbepriffs,* Freising, 1901-1902, t. t, p. 438-458; Steitz, *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche.* duns *Jahrbücher fur deutsche Théologie,* t. xn, p. 211-286; Watterich, *Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte,* Heidelberg, 1896, p. 65 sq., 248 sq. ; Mahé, *L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie,* dans la *lievue d'histoire ecclésiastique,* octobre 1907, p. 677-696.

Sur la prédestination et les fins dernières : Weigl, op. *cil.,* p. 302-310, 826-343.

IV. Influence et caractère général. — *I. influence.* — l» *Les héréliques.* — Les uns après les autres, les hérétiques ont essayé de mettre leurs erreurs sous le patronage de saint Cyrille. Cf. Maxime le Confesseur, *P. G.,* t. xct, col. 472.

1. *Les monophysites.* Cf. Rehrmann, *op. cil.,* p. 343. — Eutychés, interrogé sur sa foi au synode de Constantinople en 448, répond : « J'ai lu les écrits du bienheureux Cyrille et des saints Pères... Ils disent bien : *de deux natures avant l'union : i·/.* δύο φύσεων προ τῆ ενιόσεω ; *après l'union,* ils ne disent plus *deux natures, mais une seule.* » Mansi, t. vi, col. 745. Dioscore d Alexandrie, le protecteur d'Eutychès et le plus violent promoteur du monophysisme, prétend se justifier à Cbalcédoine en faisant appel à la doctrine de son prédécesseur : « J'ai de nombreux textes des saints Pères, Athanase, Grégoire, Cyrille, prouvant qu'aprés *l'union* il ne faut plus dire *deux natures,* mais *une seule nature du Verbe incarnée.* » Mansi, t. vi, col. 684. Plus tard (531) à la conférence de Constantinople sous Justinien, les sévériens refusent d'adhérer aux décisions de Chalcédoine et de professer les deux natures, parce que « Cyrille d'Alexandrie disait une seule nature du Dieu Verbe incarnée. » Mansi, t. VIH, col. 825 sq. De nos jours encore. « Cyrille d'Alexandrie est la grande autorité des monophysites. » Cf. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques,* p. 34.

2. Au viiIr siècle, les *monothdlites* essayèrent également de tourner à leur prolit la terminologie de Cyrille. Cf. Rehrmann, p. 296. Les monophysites abusaient de la formule μια φύσι τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαοκωμένη; les monothéliles voulurent à leur tour utiliser une phrase du commentaire sur saint Jean : μιαν τε ζαϊ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεiζνυσι τὴν ενέργειαν. *P.G.,* I. LXXIII, Col.577; Pusey, t. i, p. 530. C'est, par exemple, Sergius de Constantinople, le premier fondateur de la nouvelle hérésie, qui écrivait à Cyrus de Phase : « Nous savons qu'entre autres Pères illustres, le très saint Cyrille, archevêque d'Alexandrie, a parlé dans quelques-uns de ses ouvrages d'une seule énergie vivifiante du Christ, notre vrai Dieu. » Mansi, t. xi, col. 525. C'est Pyrrhus de Constantinople qui répondait à saint Maxime: « Comment donc Cyrille, cette lumière de l'Église, a-t-il pu enseigner le contraire de ce que nous voyons maintenant être la vérité, et dire, en parlant du Christ, qu'il a manifesté une seule et même énergie par ses deux natures : μιαν συγγενὴ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένον ενέργειαν. » *P. G.,* t. xci. col. 344; Mansi, t. x, col. 752. Un peu plus tard, Théodose, évêque de Césarée de Bithynie, discutant avec le même saint Maxime, se réclamera du même texte de Cyrille. Cf. Combefis, *Opera Maximi,* t. l, p. m. Le patriarche Paul de Constantinople, écrivant au pape Théodore, s'était appuyé sur la justification opposée par Cyrille à Théodore! à propos du iv« analhémalisme : il ne faut pas diviser entre deux personnes ou hypostases les expressions employées au sujet du Christ par l'Écriture. Mansi, t. x, col. 1025. Au VIe concile œcuménique, Macaire d'Antioche prétend montrer, par le début du *De recia fide ad Theodosium,* que Cyrille admet une seule volonté. Mansi, t. xi, col. 216 sq., 384.

2° Les *orthodoxes* de leur côté ont toujours attaché une très grande importance à la doctrine de saint Cyrille, malgré l'abus qu'en faisaient leurs adversaires. Dès l'origine du monophysisme, au moment où Eutychés se réclame de Cyrille, Flavien de Constantinople dénonce â Rome le novateur, parce qu'il « pervertit la vraie foi... que Cyrille a enseignée dans ses lettres à Nestorius et aux Orientaux. » *P. L.,* t. Liv, col. 725. Dans sa réponse, *Epist. dogmatica ad Flavianum, ibid.,* col. 755-781, le pape saint Léon ne nomme pas Cyrille; mais deux ans plus tard, en 450. il fait un recueil de textes patristiques et il en emprunte trois aux *Scholia de incarnatione. P. L.,* t. Liv, col. 1186. Cf. Saltet, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain, avril 1905. p. 293. Cette même année, envoyant aux évêques de Gaule sa lettre â Flavien, il leur fait bien remarquer qu'elle est en parfaite conformité de doctrine avec Cyrille d'Alexandrie. *P. L.,* t. l iv, col. 886. La même année toujours, il écrit à l'empereur Théodose II à propos du nouvel évêque de Constantinople, Anatolius : s Qu'il lise avec soin la lettre de Cyrille d'Alexandrie à Nestorius, où se trouve une explication claire du symbole de Nicée et il verra qu'elle s'accorde en tout avec l'enseignement des anciens Pères, » *ibid.,* col. 891 ; et à l'ulchérie, il ajoute: v Je demande une chose très simple, mais je l'exige. C'est qu'Anatolius accepte la lettre de Cyrille à Nestorius, dans laquelle se trouve l'explication du symbole de Nicée, ou ma propre lettre à l'évêque Flavien. » *Ibid.,*

col. 893. Si donc, en 451, dans une lettre à Paschasinus de Lilybée, il repousse la formule : *Unam Verbi naturam incarnatam, ibid.,* col. 927. c'est au sens que lui donnaient les monophysites ; le contexte d'ailleurs ne permet pas d'y voir une condamnation de la doctrine cyrillienne. En 452, après le concile de Chalcédoine, saint I.èon continuera encore à recommander les écrits du patriarche d'Alexandrie. *Ibid.,* col. 1079.

Comme l'avaient fait les évêques du synode de Constantinople en 448, Mansi, t. vt, col. 652. 657, 660-673, les Pères de Chalcédoine en appellent constamment à la foi de Cyrille, *ibid.,* col. 953, 956, 957; on insère dans les actes des extraits de ses œuvres, *ibid.,* col. 960, 971 : cf. Mansi, t. vu, col. 472, en les approuvant; on compare sa doctrine avec celle de saint Léon et on les déclare conformes entre elles et orthodoxes, col. 971. Enlin on approuve officiellenient « tout ce qui a été fait par Cyrille â Éphêse », t. vu, col. 9.

Pendant les lulles qui suivirent, entre les partisans de Chalcédoine et les monophysites opposants, les orthodoxes n'eurent jamais la tentation de sacrifier les écrits de Cyrille, malgré les objections qu'y puisaient leurs adversaires. Ainsi, à la conférence de 531, Mansi, t. vu. col. 821. aux sévériens qui demandent pourquoi le concile de Chalcédoine n'avait pas reçu les *analhëmatismes,* qui avaient déjà été approuvés à Ephèse, les catholiques répondent que « les Pères de Chalcédoine ont accepté et confirmé tout ce qui avait été réglé à Ephèse; si on n'a pas nommé expressément les anatliématismes, c'est une simple question d'opportunité. »

A la même époque, l'empereur Justinien citait et défendait Cvrille dans ses ouvrages dogmatiques, *P. G.,* I. lxxxvi, col. 967. 1007. 1037, 1067. 1108 sq., 1116, 1132; il justifiait en général toute sa doctrine, col. 1045 sq., et en particulier les *analhëmatismes* el le μία φύσι το*3 Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, col. 1055, 1112. Léonce de Byzance, lui aussi, se faisait le défenseur de la doclrine cyrillienne, *P. G.,* t. lxxxvi, coi. 1252, 1848, 1849,1852; il expliquait, lui aussi, le μία φύσι τού Θεσϋ Λόγου σεσαρκωμένη, *ibid.,* col. 1253 sq., 1796, 1804, 1813 sq., et pour bien montrer l'estime qu'il avait des écrits de l'évéque d'Alexandrie, il en citait de nombreux extraits. *Ibid., col.* 1260,1356 sq. Cf. Galland. I. xn, p. 673 sq., 684 sq.. 699), col. 1781, 1817. 1820. 1824, 1829, 1832.1833,1840, 1853,1856,1857,1860, 1861. 1876.

Le Ve concile œcuménique (553) qui condamne les *Trois-Chapitres,* devait, on le comprend facilement, s'appuyer sur saint Cvrille. Cf. Mansi, t. ix. col. 231 sq., 244-216, 255, 259, 266, 268. 269, 290 sq., 308, 321.

En face des monothélites, l'attitude des orthodoxes vis-à-vis de Cyrille ne changea pas. Maxime le Confesseur, l'un des plus illustres champions du dyothélisme, rappelle le véritable sens des formules μια τε και συγγενή fit' ἀμβοῖν ἐπιὸεδειγμενη ενέργεια, /'. *G.,* t. XCI, col. 84, 100-109, 253,341-345, et μία φύσι τού Ηεοϋ Λόγου σεσαρκωμένη, col. 477 sq., 481 sq., 501 sq., 524sq., 588; il base son argumentation sur saint Cyrille, *ibid.,* col. 81. 176, 224, 273, 496, 565, et cite de longs extraits de ses œuvres. *Ibid.,col.* 121,281,284,472. A leur tour, les Pères du VIe concile œcuménique (680-681) rectifient le sens des citations invoquées par les hérétiques. Mansi, t. xi, col. 216, 409, 412, 417, 428, 429, 432. Parmi les textes palrisliques auxquels on demande la doctrine traditionnelle, plusieurs sont empruntés à Cyrille. Mansi, *ibid.,* col. 260 sq., 265. L'édit, promulgué aussitôt après le concile par l'empereur Constantin Pogonat, se réfère également à la doctrine de Cyrille sur les deux volontés et les deux énergies, Mansi, *ibid.,* col. 704, 708.

Anastase le Sinaïte, qui se signala vers cette époque (fin du vit" siècle) par son zèle infatigable en faveur de l'orthodoxie, doit être aussi mentionné parmi les plus fermes partisans de la doctrine cyrillienne. *P. G.,* t. LXXXIX, col. 92, 112 sq., 136, 145, 149 sq., 173 sq., I89 sq., I93 sq., 292 sq.

On a écrit qu'en Occident la christologie de Cyrille n'avait d'abord été accueillie qu'avec réserve, et même avec défaveur. Les papes auraient à dessein évité de mentionner ses ouvrages, en particulier sa *Lettre synodale à Nestorius* et ses *anathémalismes.* Et la défiance n'aurait cessé qu'au bout d'un siècle, lorsque le pape Jean II (534) eut cité le *douzième anathëmalisme.* Cf. Schiifer, *Die Christologie des ht. Cyrillus von Alexandrien in der rômischen Kirche,* dans *Theolog. Quartalschrift,* 1895, p. 421 sq. ; Duchesne, *Autonomies ecclesiastiques,* p. 44. Il y a dans ces affirmations, me semble-t-il, quelque chose de trop systématique. D'abord le silence n'est pas aussi absolu qu'on le fait entendre. Le pape Hilaire (462) a approuvé « tout ce qui a été fait à Ephêse. » Le pape Gélase (492-496), à qui on reproche de ne pas avoir cité saint Cyrille dans son mémoire *De duabus naturis* (M. Sallet vient peut-être de donner le vrai motif de cette omission : le recueil patrisliquede Gélase serait la reproduction d'un dossier antiochien rédigé contre Cyrille, cf. *Rerued'histoire ecclesiastique,* 1905, Louvain, p. 513 sq.), indique les ouvrages de l'évéque d'Alexandrie parmi ceux que l'Église romaine accepte. Thiel, *Epistolæ Romanorum pontificum genuina·,* t. I, p. 457. D'ailleurs, ce silence prouverait-il nécessairement que la doctrine cyrillienne fût tenue en suspicion? Depuis le pape Vigile (553) jusqu'à Martin I" (649), pendant près d'un siècle, je ne trouve pas que les papes aient fait mention de Cyrille; on n'en conclura cependant pas qu'à cetle date, sa foi fût suspecte. La vérité est sans doute plus simple : Cyrille, comme les autres Pères grecs, a été relativement peu connu et peu utilisé chez les Latins; à part les nécessités de certains événements, on n'a pas été amené à penser â lui et à le citer. Le pape Vigile a parlé de Cyrille, Mansi, t. tx, col. 93, 99,100; comment eût-il pu s'occuper des *Trois-Chapitres* sans le nommer? La même observation vaut pour Vigile de Tapse, *P. L.,* t. i.xit, col. 104, 137, 148, 154, et pour Facundus d'Hermianc. *P. L.,* t. i.xvn, col. 529. 530, 552-554, 600-608. 631-633, 816-820. Au concile de Latran, sous Martin 1", on cite des extraits de Cyrille, Mansi, t. xi, col. 1010 sq., 1076 sq., 1080 sq., 1093 sq., 1105 sq.; la question traitée y conviait, puisqu'on s'occupait du monothélisme. Il était presque inévitable aussi que Cyrille fût appelé à témoigner dans la controverse du *iilioque;* il fut en effet cité par Alcuin, dont la documentation patristique semble d'ailleurs avoir été très étendue; il le fut encore plus par Hugues Étliérien, qui avait vécu plusieurs années à Constantinople. Etdin, saint Thomas, écrivant *contre les erreurs des Grecs,* rapporte un grand nombre d'extraits de saint Cyrille; mais il cite de seconde main; et parmi les textes allégués, plusieurs ne sont pas autîientiques. Cf. Beusch. op. *cit.* En somme, l'œuvre de Cyrille, qui a eu une si grande influence en Orient, paraît avoir été peu connue en Occident; mais nulle part on ne trouve que sa doctrine y ait été tenue en suspicion à un moment quelconque.

II. CAUACTEKE GÉNÉRAL OE SAINT CYRILLE ET ' O.V-CUISION. — Saint Cyrille d'Alexandrie est un des Pères de l'Église les plus importants, un des p'.us ardents défenseurs de l'orthodoxie. A part Allumas- en Orient et Augustin en Occident, on trouver.·:*. diê ment son pareil. Sa manière est fort bien caracl n- - par Arnauld, quand il dit, *Perpëtuil de la* <r, i V. c. xiv, 1672, t. U, p. 493, que ‹ Cyrille d'Alexaadne est le plus dogmatique et pour ainsi dire - p scolastique de tous les Pères. · Ajoutons · t» !- p .· traditionnel, » car nul plus que lui ne fait apfxd »ux . -.o- ments scripturaires et patriotiques. Il lu. reserve de clore les controverses triait ires et de :.. .;.-e ea ce point le sceau â la doctrine orthodoxe Anisiase le

Sinaïfe le nomme pour cela σφραγὶ τῶν πατέρων. Cependant son activité s'est surtout exercée sur le dogme de l'incarnation contre Nestorius; quand on parle de Cyrille, c'est avant tout vers sa christologie que l'attention se porte; et c'est avec juste raison, car tout le reste de sa doctrine rayonne autour de sa christologie et en dépend. Pourtant il ne faudrait pas oublier qu'il a parlé magnifiquement de la rédemption, de la sanctification, de l'action du Saint-Esprit dans les âmes, du baptême, de l'eucharistie. On le célèbre comme docteur de l'incarnation et comme défenseur de la maternité divine de Marie; on pourrait aussi lui donner le titre de docteur de la grâce sanctifiante.

Nous avons déjà indiqué à la tin de chaque paragraphe la bibliographie spéciale correspondante, li ne reste plus qn'à noter ici les ouvrages de caractère plus général.

I. Auteurs contemporains les plus nécessaires à une étude sur saint Cyrille d'Alexandrie : Marius Mercator, édit Baluze, Paris, 1684, ou édit. Garnier, Paris. 1673, nu *P. L.,* t. XLvm, col. 699-1241, qui reproduit le latin de l'édition Garnier: S. Célestin I", *P. L.,* t. i., col. 437-564; Nestorius, dans les *Opera* de Marius Mercator, ou mieux Loots, *Nestoriuna, Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben,* Halle, 1905. Consulter encore le *Synodicon adversus tragoediam /renxi,* dans Mansi, t. V, col. 731-1022, ou parmi les œuvres de Tiiéodoret, *P. G .* t. Lxxxiv, col. 551-864.

II. Travaux GÉNÉRAUX qui méritent d'être consultés : Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* Paris, 1709, t. XIv, p. 267-676, 747-795; Ceillier. *Histoire générale des auteurs sacrés,* t. xm, p. 241-407; O. Bardenhewer, *Patrologie,* Fribourg, 1894, p. 335-343; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ.t.* nb, p. 13-87 ; Hefele, *Λ'oηziliengeschichte,* 2' édit., Fribourg, 1875, t. 11, p. 141-288: trad. Leclercq, Paris, 1908, t. n. p. 219 sq. : Alb. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung seit 1880: Allgemeine Uebersicht und erster Literaturbericht,* 1880-1884, dans *Strassburgcr theologische Studien,* t. I, fasc. 4 et 5, p. 132-133.

Les dictionnaires encyclopédiques : *Dictionary of Christian biography* (W. Bright), p. 763-773: *Realencyclopàdie filr prot. Théologie und Kirche,* t. iv, p. 377-381 (Krüger); à compléter par l'article sur Nestorius, t. xm, p. 736-749 (Loofs); *Kirchenlexikon,* t. m, col. 1284-1290 (Scheeben).

III. Monographies spéciales : J. Kopallik, *Cyrillus von Alexandrian, eine Biographie nach den Quellen bearbeitet,* Mayence, 1881 ; Παγίδα , Κὐρὰχα ὁ 'Αλι ανδ^ιία ἀρχἳ-ισχοαα , Leipzig. 1884.

Voir enfin Ut. Chevalier, *Bépertoire. Bio-bibliographie,* 2* édit., Paris, 1904, t. I, col. 1094-1095.

J. Mahé.

2. **CYRILLE (SAINT), évêque de Jérusalem,** au IV· siècle, père et docteur de l'Eglise. — I. Notice biographique. II. Ecrits. III. Doctrine.

I. Notice biographique. — 1· *Cyrille avant son épiscopal.* — Rien de précis sur la vie du saint avant son ordination sacerdotale; les données communément reçues sont approximatives ou conjecturales. Il naquit à Jérusalem ou dans les environs, vers l'an 313 ou 315. Ses écrits témoignent de la connaissance personnelle qu'il eut de l'état des saints lieux avant leur restauration, en 326, par les soins de l'empereur Constantin, *Cal.,* xn, 20; xiv, 5, 9, *P. G.,* t. xxxiii, col. 752, 829. 833; de l'éducation libérale et variée qu'il reçut, en particulier de sa grande application à l'étude des divines Écritures; d'un genre et d'une méthode littéraire qui l'ont fait ranger parmi les théologiens de l'école d'Antioche. V. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie bei den Anliochenern Cyrillus von Jerusalem,* etc., p. 3. D'après un synaxaire grec, cité par dom Toultée, *P. G., loc. cil.,* col. 321, Cyrille fut d'abord moine; assertion qu'il semble confirmer lui-méme, *Cal.,* xn, 33, col. 768, si toutefois l'on entend le terme de μονχζόντων dans un sens large, pour désigner des ascètes qui, sans se renfermer dans des déserts ou des monastères, se consacraient à une vie de continence perpétuelle et de perfection. Qu'il ait été ordonné diacre, â l'âge d'environ vingt ans, par saint Macaire de Jérusalem, pure conjecture dont le point de départ est un récit de saint Jérôme justement contesté et qui, de plus, repose sur un raisonnement inefficace. Delacroix, p. 14. Mais il est certain qu'il reçut la consécration sacerdotale des mains de saint Maxime, son prédécesseur sur le siège de Jérusalem; à supposer qu'il eût alors l'âge normal de trente ans, l'ordination aurait eu lieu vers l'an 343 ou 345. Quelques années plus tard, en 318, au début ou â la veille de son épiscopat, il prêcha les Catéchèses qui ont immortalisé son nom.

2° *Cyrille évêque.* — Deux questions principales se rattachent â la promotion de saint Cyrille à l'épiscopat. D'abord, en quelle année se fit-elle'? La lettre, qu'il écrivit â l'empereur Constance au sujet d'une croix lumineuse apparue à Jérusalem le 7 mai 351, démontre qu'il était déjà évéque. D'après Tillemont et dom Touttée, dont l'opinion a été généralement suivie, la promotion était récente; elle avait eu lieu au début de cette même année ou sur la fin de 350, pas avant; car l'année précédente, saint Maxime avait encore présidé le synode ou saint Athanase, revenant du concile de Sardique célébré en 347, avait été admis à la communion ecclésiastique. La découverte des lettres pascales du grand patriarche d'Alexandrie a modifié ces calculs : le concile de Sardique se tint réellement en 343, et saint Athanase rentra dans sa ville épiscopale le 21 octobre 346, après avoir passé par la Palestine. Voir Arianisme, t. i, col. 1813, 1816. En outre, des corrections faites au texte de la Chronique de saint Jérôme, *Eusebii chronicorum libri* duo,édit. A. Schône, Berlin, 1875, t. n, p. 194, il semble résulter que saint Maxime mourut, non dans la douzième année du règne de Constance, mais dans la onzième (mai 347-mai 348). Appuyé sur ces données, le dernier historien de saint Cyrille, .l. Mader, a conclu, p. 11, que son élévation à l'épiscopat eut lieu dés 348. Le minimum d'âge requis étant de trente-cinq ans, il s'ensuivrait que la date approximative de sa naissance, habituellement fixée à l'année 315, devrait être reculée de deux ans. La lettre à Constance se rapporte, il est vrai, à l'année 351, mais rien ne prouve que Cyrille l'ait écrite au début de son pontificat; l'expression de *prémices épislolaires,* dont il se sert, η. 1 et 7, col. 1165, 1174, prouve seulement que jusqu'alors il n'avait pas écrit â l'empereur.

Beaucoup plus obscure et plus grave est la seconde question, relative â la façon dont saint Cyrille parvint à l'épiscopat. Documents recueillis par dom Touttée, col. 295 sq. D'après saint Jérôme, *Chronicon,* an. 349. Acace de Césarée, métropolitain de Palestine, et d'autres évêques ariens auraient, après la mort de saint Maxime, offert le siège épiscopal à Cyrille, à condition qu'il répudierait l'ordination sacerdotale qu'il avait reçue des mains de cet évêque; Cyrille aurait accepté et, après avoir administré pendant quelque temps comme diacre, il aurait reçu sa récompense, en obtenant par diverses manœuvres la destitution d'Héraclius que Maxime en mourant s'était donné pour successeur. Rufin, dans une phrase concise, semble insinuer la même chose : *Cyrillus posl Maximum sacerdotio confusa jam ordinatione suscepto. II. E.,* I. I, *c.* xxni. D'après Socrate, L II, c. xxxvm, et Sozomène, I. IV, c. xx, Acace et Palrophile de Scythopolis auraient chassé Maxime et mis Cyrille à sa place. Théodoret.au contraire, raconte, 1. II, c. xxvi, qu'après la mort de Maxime, Cyrille, vaillant défenseur de la doctrine apostolique, mérita d'être élevé à la dignité épiscopale. De leur côté, dans leur lettre au pape Damase, les évéques orientaux, réunis â Constantinople en 382, ne se contentent pas de reconnaître Cyrille pour évéque de Jérusalem; ils affirment qu'il fut jadis ordonné canoniquement par les évéques de sa province ecclésiastique, χανονιχῶ τε παρὰ τῶν επαρχία χειροτοντ,βέντα πάλαι. Sans aller avec G. Cave jusqu'à voir dans ces évêques orientaux des témoins cent fois plus dignes de foi que

saint Jérôme, *centum Hieronymis hàç in re lestes fide digniores,* leur témoignage n'en semble pas moins décisif. Du reste, les récits de saint Jérôme d'une part, de Socrate et de Sozomène d'autre part, sont discordants, et le docteur dalmale se trompe manifestement quand il range Cyrille et les divers intrus qu'on lui substitua, sous la même rubrique d'ariens qui envahirent le siège de Jérusalem après saint Maxime : *post quem ecclesiam arriani invadunt, id esl, Cyrillus, Eutychius,* etc. Prévenu sans doute contre Cyrille, protégé des homéousiens et ami de Mélèce d'Antioche, le fougueux partisan de Γὁμοούσιο et de Paulin aura trop facilement accueilli les bruits défavorables que les adversaires de Jérusalem faisaient courir sur son compte dans le milieu constantinopolitain ou Jérôme composa sa Chronique, vers l'an 380. Ces bruits défavorables ont pu naître d'une circonstance qui,sans être strictement démontrée, parait hautement probable. Acace resté de fait évêque de Césarée, malgré la sentence de déposition prononcée contre lui au concile de Sardique, et comme tel métropolitain de Palestine, aurait concouru avec ses amis à l'élection et à la consécration de Cyrille, son condisciple peut-être. Il serait même possible que Maxime mourant eût désigné lléraclius pour son successeur, acte sans valeur canonique qui aurait pu ne pas recevoir l'approbation des ayants-droit. Le fait, travesti ensuite par les adversaires de Cyrille, serait devenu le récit calomnieux dont saint Jérôme fut l'écho.

3“ *Premières années d'épiscopat; lutte avec Acace de Césarée* (348-357).— Pendant quelques années,saint Cyrille put vaquer librement à l'exercice de sa charge épiscopale. L'apparition d'une grande croix lumineuse dans le ciel, le 7 mai 351, fut pour le nouvel évéque et pour ses ouailles un puissant motif d'encouragement et de ferveur. Saint Basile témoigne de l'état prospère où se trouvait cette Église, quand il la visita vers l'an 357; plus lard, en elfet, à son compagnon de voyage tombé lourdement il rappelle le souvenir de ce grand nombre de saints et de serviteurs de Dieu qui, à Jérusalem, les avaient accueillis et vénérés. *Epist.,* xlv, *ad monachum lapsum,* η. 1, *P. G.,* t. xxxn, col. 367. Mais le calme dont jouit Cyrille pendant cette période d'activité épiscopale ne fut que relatif; déjà s'engageait entre lui et Acace une lutte fertile en tristes résultats. Il s'agissait des droits du métropolitain, περὶ μητροπολιτικῶν δικαίων, dit Sozomène, l. IV, c. xxv; de la primauté, περὶ προτείων, ditThéodoret, l. II, c. xxvijdeux expressions qui semblent recouvrir le même point de controverse. Le 7' canon du concile de Nicée avait reconnu à l'évêque de Jérusalem une préséance de rang ou d'honneur, τὴν ακολουθίαν τῇ τιμῇ , sous réserve toutefois de la dignité propre au siège métropolitain, το μητροπόλει σωιομένου τοὑ οικείου αξιώματο . Ilefele,, *Histoire des conciles,* § 42, trad, nouv., Paris, 1907, t.i, p. 569 sq. Le conflit était facile, l'évêque de Jérusalem prétendant sans doute, en conséquence de sa primauté d'honneur. non pas aux droits de métropolitain sur les autres évéques de Palestine, mais à une immunité de privilège pour son Église; interprétation que l'évéque de Césarée rejetait avec d'autant plus d'énergie, qu'une décision du concile de Nicée devait avoir peu de valeur aux yeux d'un antinicéen comme Acace, et que la question d'ordre juridictionnel se compliquait d'une autre, d'ordre doctrinal, plus ancienne et plus intime, selon Sozomène, I. IV, c. xxv. Dans Acace, Cyrille soupçonnait ce qui s'y trouvait réellement, la tendance aux idées ariennes, ὁ μὲν τὰ Ἀρείου δογματίζων; dans l'auteur des Catéchèses, Acace voyait un défenseur de la parfaite ressemblance de nature entre le Père et le Fils, Κύριλλο δε τοϊ ὁμοιούσιον τῷ Πατρὶ τὸν Γιον εἰσηγουμένοι επόμενο . Le métropolitain de Césarée cita vainement l'évêque de Jérusalem à comparaître à sa barre; enfin, vers 357-358, il réunit une assemblée conciliaire où Cyrille fut déposé, comme contumace, dit Socrate, l. II, c. xi., pour avoir dilapidé les biens de l'r.glise et profané des objets, dit Sozomène, I. IV, c. xxv. En réalité, Cyrille aurait, dans un temps de détresse extrême, vendu dans l'intérêt des pauvres, des vases et des ornements de son Église, fait qui, encore plus travesti, servit plus tard à indisposer l'empereur contre le saint. Théodoret, l. II, c. xxvil. L'évêque déposé en appela de la sentence du concile acacien à un concile supérieur et moins partial, appel dont le bien-fondé fut admis par Constance. Entre temps, Cyrille dut céder à la force, débutant ainsi dans une vie douloureuse où, comme pour saint Athanase, les épreuves se succéderont presque sans interruption.

4° *Cyrille en exil* (358-378). — Le proscrit se rendit d'abord à Antioche, puis, comme le siège patriarcal était devenu vacant par la mort de Léonce, il poursuivit jusqu'à Tarse. L'évêque de cette ville, Silvain, l'accueillit honorablement, et, malgré les vives représentations d'Acace, lui permit d'exercer dans son diocèse les fonctions épiscopales, en particulier l'office de la prédication, où Cyrille avait beaucoup de succès. Silvain se rattachait, sous le rapport doctrinal, au groupe des évêques homéousiens; c'est apparemment par son entremise que son hôte entra en relations directes avec les chefs de ce parti, Basile d'Ancyre, Georges de Laodicée, Eustathe de Sébaste. Au concile de Séleucie, qui s'ouvrit à la lin de septembre 359, il apparaît à leurs côtés. Théodoret, I. II, c. xxn. Grâce à leur appui et à ses énergiques revendications, il l'emporte sur Acaceet recouvre son siège. L'évéque de Césarée prit sa revanche l'année suivante au synode de Constantinople dont il fut l'instigateur et le maître. Voir Arianisme, t. i, col. 1829. Cyrille fut compris dans l'hécatombe qui se lit des homéousiens; on lui reprocha d'être entré en communion, après qu'il avait été déposé, avec Basile d'Ancyre et Georges de Laodicée, et de s'être uni avec Eustathe de Sébaste et un autre évêque qui avaient tenté d'abroger les décrets d'un synode (inconnu d'ailleurs) du Méliline, auquel Cyrille lui-même avait assisté. Sozomène, l. IV, c. xxv. De ce second exil, qui dura jusqu'à la mort de Constance, l'histoire ne nous a transmis ni le lieu ni les circonstances, sauf un détail qui témoigne des rapports intimes du saint avec Mélèce d'Antioche, et permet de soupçonner qu'il séjourna, au moins quelque temps, dans cette ville : quand il fut sur le point de regagner Jérusalem, un peu après le milieu de l'année 362, Mélèce lui confia le fils du grand-prêtre de Daphné, converti à la foi chrétienne et qu'il fallait soustraire à l'aveugle fureur de son père. Théodoret, l. 111, c. xiv.

Cyrille était à peine remonté sur son siège, vers la fin de cette même année, quand, à l'instigation et avec l'appui de Julien l'Apostat, les Juifs essayèrent de relever le temple de Jérusalem. Sur la foi des oracles divins, prédisant que de ce temple il ne resterait pas pierre sur pierre, l'évéque annonça l'échec de l'entreprise impie. Rufin, l. l, c. xxxvn; Socrate, l. III, c. xx, πολλοί; προέλεγεν. On sait jusqu'à quel point l'événement justifia sa foi et sa confiance. Son activité, durant le cours du règne de Jovien et les premières années de celui de Valens, parait s'être concentrée sur son diocèse. Il n'est mentionné ni dans la supplique que présentèrent à Jovien Basile d'Ancyre, Silvain de Tarse et cinq autres déposés au synode acacien de Constantinople, ni parmi les évêques qui prirent part au concile tenu à Antioche, sous la présidence de Mélèce, dans l'automne de 363. Voir Arianisme, t. i, col. 1837. Faut-il le reconnaître dans le Κύριλλο , dont le nom figure, second, parmi ceux des évêques orientaux auxquels le pape Libère écrivit, en réponse à la députation qu'ils avaient envoyée, en 365 ou 366, pour adhérer au symbole de

Nicée et traiter de l'unité religieuse? Socrate, l. IV. c. xu, *P. G.,* t. Lxvii. col. 490. Doin Touttéene le pense pas, appuyé sur des raisons qui ne manquent pas de valeur, diss. 1, n. 70, col. 102, mais qui ne paraissent nullement décisives. Mader, p. 34. Sur ces entrefaites, la mort d'Acace, survenue à la lin de 365 ou au début de 366, laissa vacant le siège métropolitain de Césarée; Cyrille mit à sa place Philumène; celui-ci étant mort ou ayant été déposé par les ariens, l'évêque de Jérusalem conlia. en 367. le siège de Césarée à son propre neveu, appelé Gélase, recommandable par la pureté de sa foi, sa piété et sa science. Mais les ariens le chassèrent et lui substituèrent un des leurs, Euzoius. Cyrille lui-méme dut, pour la troisième fois, quitter sa ville épiscopale, quand Valens proscrivit tous les évêques qui, déposés sous Constance, étaient remontés sur leurs sièges à l'avènement de Julien. Ce dernier exil, dont l'histoire ne dit rien, dura onze ans, de 367 à 378.

5° *Dernières années de Cyrille* (379-386). — La mort de Valens (9 août 378) et l'avènement de Gratien mit un terme à l'exil des évêques bannis. Saint Cyrille rentra dans Jérusalem sur la fin de 378, car il avait déjà repris possession de son siège, quand, le 19 janvier 379, Gratien associa Théodose à l'empire. Socrate, I. V, c. m; Sozoméne, l. VII, c. H. Il retrouva son Église dans un état déplorable; sous le gouvernement des évêques intrus qui l'avaient remplacé, tous les hérétiques du jour, ariens, macédoniens, apollinaristes, sans compter les sectes plus anciennes et le schisme produit par la querelle d'Antioche, s'étaient comme donné rendez-vous dans la ville sainte; de là une perpétuelle surexcitation et division des esprits, que suivit une extrême licence de mœurs. Saint Grégoire de Nysse fut bien chargé par un concile asiatique, probablement celui d'Antioche en 379, de visiter les Églises d'Arabie et de Palestine, pour aviser avec leurs chefs des remèdes convenables, mais cette mission, accomplie dans un milieu et dans des circonstances si défavorables, demeura sans résultat immédiat. S. Grégoire de Nysse, *Epist.,* Il, *de euntibus Hierosolymam;* m, *ad Euslathiam, P. G.,* t. xui, col. 1012, 1017. En 381, saint Cyrille prit part au II* concile œcuménique, Ier de Constantinople. Sozoméne, I. VII, c. vu, le cite parmi les chefs reconnus du parti orthodoxe, après les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche; mais cet historien ni les autres ne nous disentquel rôle il joua dans ce concile, ni s'il se trouva encore à la réunion complémentaire qui se tint l'année suivante dans la même ville et à laquelle assistèrent la plupart des membres du concile précédent, οι κλειστοι τούτων. Ti.ëodoret, I. V. c. vm. Voir Arianisme, t. i, col. 1846. Ce furent les Pères de cette nouvelle assemblée qui, dans leur lettre au pape Damase et aux évêques occidentaux réunis à Rome, rendirent à saint Cyrille ce témoignage solennel : «Nous vous faisons aussi savoirque l'évêque de l'Église de Jérusalem, cette mère de toutes les Églises, est le révérend et très chéri de Dieu Cyrille, lequel a été jadis ordonné canoniquement par les évêques de sa province, et a soutenu en divers lieux de nombreux combats contre les ariens. »

Te) est le dernier renseignement que l'histoire nous ait transmis sur saint Cyrille. Il semble cependant qu'il faille rattacher à son pontificat la réunion à l'Église des macédoniens de Jérusalem, et la soumission de quatre cents moines, attachés jusqu'alors au parti de Paulin d'Antioche; conquêtes dues au concours de Rufin et de Mélanie l'ancienne, *historia lausiara,* c. cxvm, *P. G.,* t. xxxiv, col. 1226, et prémices d'une restauration religieuse qui se poursuivit pendant les huit années de tranquille possession dont jouit l'évêque de Jérusalem après son dernier retour d'exil : *Hæpe pulsus ecclesia et receptus, ad extremum sub Theodosio principe octo annis inconcussum episcopatum tenuit.* S. Jérôme, *De viris illustribus,* 30. On conclut de ce témoignage que saint Cyrille mourut en 387, à l'âge d'environ 70 ou 72 ans, après trente-cinq ou trente-sept années d'épiscopat, dont il avait passé près de seize en exil.

6° *Jugements des anciens sur Cyrille.* — Des nombreux témoignages groupés par dom Touttée sous le titre de *Veterum testimonia de S. Cyrille,* col. 293 sq., il résulte que saint Cyrille fut très diversement apprécié par les anciens. Saint Épiphane le rattache au parti de Basile d'Ancyre, sans jamais prononcer le mot d'arianisme dans les quelques passages où il est amené à parler de lui. *Hær.,* lxxiii, n. 23, 27, 37. Rufin l'accuse, I. 1, c. xxm, d'avoir varié dans sa foi, et plus souvent encore dans sa communion : *aliquando in fide, sæpius in communione variabat.* Saint Jérôme, dans le passage cité de sa Chronique, traite plutôt de son élévation à l'épiscopat que de sa doctrine; il n'en parait pas moins prévenu contre son orthodoxie, puisqu'il le range simplement parmi les ariens qui envahirent le siège épiscopal de Jérusalem après la mort de saint Maxime. Socrate, l. V, c. vm, et Sozoméne. l. VH, c. vu, le présentent, à l'époque du II* concile œcuménique, comme un macédonien repentant et converti à la foi nicéenne. Au début du ix* siècle, Théophane rapporte dans sa Chronographie, à l'année 335. que de son temps quelques-uns le jugeaient imbu de sentiments ariens, ἀρειανόφρονα, pour les raisons déjà dik. : omission de Γὁμοούσιο; dans ses Catéchèses et attribution à l'empereur Constance de l'épithète ευσεβέστατο;.

A ces témoignages, et autres postérieurs qui n'en sont que la reproduction ou l'exagération, s'opposent ceux des évêques orientaux réunis à Constantinople en 382; de Théodoret, spécialement versé dans l'histoire du patriarcat d'Antioche; de Théophane, qui traite de calomnieuse l'imputation ci-dessus rappelée; enfin des nombreux auteurs ecclésiastiques qui, dans leurs ouvrages, ont invoqué l'autorité de Cyrille. C'est à ce second grouped'appréciationsque se rattache la tradition officielle des Églises d'Orient et d'Occidenl, dont les livres liturgiques contiennent, au 18 mai, la mémoire du saint avec des éloges qui portent directement sur son orthodoxie. *Acta sanctorum,* Anvers, 1668, t.nmartii, p. 625. Les Ménées l'appellent, en reprenant les termes mêmes de Théodoret, un ardent défenseur de la doctrine, τών ἀποστολιζών δογμάτων προθύμω; ὑπερμαχών. Le Martyrologe romain s'approprie le témoignage éclatant que, dans leur lettre au pape Damase, les évêques orientaux rendirent à la pureté de sa foi, *cujus intemerata: fidei synodus cecumenica, Daniaso scribens, praeclarum testimonium dedit.* Dernier et suprême hommage, le pape Léon XIII, étendant en 1882 la fête de saint Cyrille à toute la catholicité, lui a décerné solennellement le titre de docteur de l'Église.

Que dans ses écrits saint Cyrille ait toujours professé une doctrine orthodoxe, la troisième partie de cet article le prouvera. Qu'il ait varié dans sa communion, c'est un fait, vrai en ce sens que nous le voyons en rapports d'abord avec des eusébiens, puis avec les homéousiens et les méléciens, enfin avec les nicéens. Mais pour réduire ces apparentes évolutions à leur juste valeur, il ne faut oublier ni les circonstances où vécut le successeur de saint Maxime soit avant soit après son élévation à l'épiscopat, ni les considérations générales faites dans l'article Arianisme, t. i, col. 1801, 1822, à propos des eusébiens. des homéousiens et des méléciens. Tant qu'il fut diacre ou simple prêtre de l'Église de Jérusalem, Cyrille n'eut évidemment pas d'autre communion que celle de son premier pasteur. Or saint Maxime n'avait pas compris dès le début la portée de la lutte engagée entre les nicéens et les eusébiens; en 335. il s'élail laissé eutrainer au concile de Tyr, où saint Atha-

nase fut déposé, et aussitôt après, à l'occasion de la dédicace de l'église du Saint-Sépulcre, un synode s'était tenu à Jérusalem ou. bénéficiant d'une profession de foi orthodoxe dans les termes, mais très générale. Arius et ses partisans avaient été réintégrés dans la communion ecclésiastique, tandis que des poursuites avaient été commencées contre Marcel d'Ancyre, accusé de tendances sabeliiennes. Saint Maxime se repentit ensuite de s'être laissé tromper dans l'affaire de saint Athanase; il s'abstint de paraître, en 341, au concile d'Antioche *in encœniis,* rapporte Sozomène, l. III, c. vi ; mais ce fut seulement en 316 qu'il renoua publiquement ses relations avec le patriarche d'Alexandrie.

L'altitude de saint Cyrille dans ses Catéchèses répond à celle qu'avait adoptée définitivement saint Maxime; il réprouve énergiquement les erreurs ariennes, mais sans faire intervenir jamais les questions de personnes; en même temps il dénonce l'erreur opposée de ceux qui confondent en Dieu la paternité et la filiation, il le fait avec une certaine solennité comme s'il y avait lieu d'élever la voix en faveur de la vérité, λεγέσθω γαρ ἐλενΰερίω; ή αλήθεια. *Cal.,* XI, '17, col. 712. Allusion très probable, non pas à saint Athanase, qui était déjà passé par Jérusalem (dom Touttée suppose à tort le contraire), mais à Marcel d'Ancyre, et peut-être aussi, d une façon vague, au parti des nicéens où Marcel trouvait des défenseurs. De plus, Cyrille nous apparait comme un homme de paix, péniblement impressionné par les divisions qui existaient au sein de l'Église, par ces luttes fratricides entre évêques, où il voyait un danger de scandale pour les faibles. *Cat.,* xv, 7, col. 877. A ce double titre, il semble qu'à cette époque, il ail voulu garder une sorte de neutralité entre les partis militants, en dehors toutefois des deux erreurs, diamétralement opposées, de l'arianisme et du sabellianisme, pour lesquelles il professe la réprobation la plus explicite. De ses relations avec Acace, soit avant son épiscopat, soit au moment même de sa promotion, rien ne nous a été transmis; mais les démêlés qui surgirent presque aussitôt entre le métropolitain de Césarée et î'évéque de Jérusalem sur le terrain non seulement administratif, mais doctrinal, prouvent assez que si le premier s'était flatté d'augmenter le nombre de ses partisans en favorisant l'élection de Cyrille, prompte fut sa désillusion. Ce furent encore les circonstances, et tout d'abord la nécessité de trouver un refuge et un appui, qui mirent l'exilé de Jérusalem en rapports directs avec les homéousiens. Mais à cette époque, beaucoup d'entre «eux-ci, les Basile d'Ancyre, les Silvain de Tarse et autres personnages influents du parti, séparés des nicéens par l'obstacle au moins verbal de Γόμοούσιο , n'en faisaient pas moins cause commune avec eux dans la lutte contre les anoméens, et même contre les homéens guidés par Acace. Au concile de Séleucie, saint Hilaire n'hésita pas à fraterniser avec eux, et saint Athanase les traitait en amis. Voir Arianisme, t. i, col. 18)28. 1831. Plus tard, quand le parti homéousien se scinda, que les uns aboutirent avec Macédonius à l'hérésie pneumalomaque, tandis que les autres, avec Mélèce d'Antioche, s'unirent de plus en plus et finirent par se confondre avec les homoousiens ou nicéens, saint Cyrille ne nous apparaît jamais dans les rangs des hétérodoxes. Aussi eut-il sa place d'honneur au concile œcuménique de Constantinople; et c'est en toute vérité qu'en 382 les évêques continuateurs de ce concile purent le présenter au pape Damase comme un athlète qui avait beaucoup lutté, sur divers théâtres, contre les ariens, και πλεΐστα προ τοὺ; ἀρειανοὺ ἐν διαφόροι; τὸποι; ἀΟλήσαντα.

II. ÉCRITS DE SAINT CYRILLE. — *I. ÉCRITS AVTHB.V-TtQUÉs.* — **1**0 *Catéchèses,* l'œuvre capitale du saint docteur, *P. G.,* t. xxxin, col. 331-1128. Sous ce titre sont comprises : une allusion préliminaire; dix-huit instructions intitulées Κατηχήσει; ρωτιζομένω», *Ca ▪-dieses Illuminandorum,* parce qu'elles furent adre— aux catéchumènes qui devaient recevoir, â Pâques la grâce ou lumière du baptême: cinq autres instructions dites *mystagogiques,* qui furent adresse·-- aux mêmes sujets, devenus néophytes, aussitôt apres leur baptême, leur confirmation et leur participation aux mystères de l'autel. En tout, vingt-quatre instructions, dont la numérotation sous le titre de *Catéch* -es ne commence qu'après l'allocution préliminaire, dite *Procatechesis.* Chacune, à peu d'exceptions prés, porte un titre particulier qui en indique l'objet, et que suivent les premiers mots du texte scripturaire dont la lecture avait précédé. Le style est approprié aux auditeurs, clair et simple, bien qu'il s'élève parfois; le ton est cordial et accompagné d'une chaleur communicative qui rend les arguments plus persuasifs. Ces qualités ne vont pas sans quelques défauts : anacoluthes, digressions ou parenthèses un peu longues, répétitions, confusions de textes scripturaires ou citations faites â peu près; négligences qui s'expliquent par l'origine même de ces discours : saint Cyrille ne les écrivit pas, il les prêcha, non de mémoire, mais d'abondance, *ex tempore pronuntiatæ;* la sténographie les recueillit et nous les a transmis.

L'authenticité ou l'intégrité des *Catéchèses,* des rnystagogiques surtout, fut d'abord contestée par quelques écrivains protestants, en particulier par A. Rivet, *Critici sacri,* l. III, c. vm, 4' édit., Genève, 1642, p. 280 sq.: *Ego sane,* dit-il en parlant des dix-neuf premières, *nullatenus dubito, nonnulla esse detracta, nonnulla assuta.* Interpolés les passages ou il est question du célibat ecclésiastique et de la virginité, de la vénération rendue au bois de la croix et de la puissance miraculeuse des corps et ossements des saints; où les instructions mystagogiques sont annoncées. Critique si manifestement influencée par les préjugés confessionnels, qu'un autre protestant, G. Cave, n'a pas craint d'écrire, t. i, p. 134 : *Haud merentur responsum, quæ objiciunt Riuetus aliique.* Dom Touttée n'en a pas moins, dans sa *Dissertatio II·,* col. 126 sq., réfuté toutes les objections, et apporté en faveur de l'authenticité etde l'intégrité substantielle des *Catecheses* des preuves externes et internes d'une telle force, que depuis longtemps la question est tenue pour définitivement tranchée. La difficulté qui embarrassa Vossius et qui, seule, mériterait d'être signalée, reviendra plus loin, à propos du symbole de saint Cyrille.

Les *Catéchèses ad illuminandos* furent prèchées pendant le carême de 348, dans la grande basilique de la Résurrection, érigée par Constantin sur l'emplacement du tombeau de Jésus-Christ; les mystagogiques le furent pendant la semaine de Pâques, dans la chapelle particulière du Saint-Sépulcre. La date de 348 se conclut de plusieurs données que les *Catéchèses* elles-mêmes fournissent. Saint Cyrille y parle des empereurs actuels, oi νϋν βασιλεί , xtv, 14, col. 841, dont on tait mémoire à la sainte messe, ὑπέρ βασιλέων, xxui. 8. col. 1116; ce qui suppose que l'empereur Constant, tué au début de l'année 350, vivait encore. Il fait allusion à la guerre de Mésopotamie entre Romains et ·· r—. xv, 6, col. 877. qui dura de349à 350. Il parle - dix ans après le commencement de l'hérésie manichéenne. vi, 20, col. 572; ce commencement étant ; : par saint Léon sous le consulat de Probus e: ?«. en 277, et par Eusèbe la seconde ann - de i .- - 278, on arrive ainsi à l'année 347 eu 348. TOt .-.c :. note 1; dom Touttée. diss. II. n. 34. col 154. Lécxiis plus précis encore, la catéchèse xv fut ;r~.·.·. - mois de Xanthique, qui commence le 2» quelques jours après l'équinoxe lu ir~.nL-- lundi avant Pâques, n. 10. 24. eoL 834. constances qui, réunies, ne coBvveaBra: qwa . m>ee

3tS, où Pâques tombant le 3 avril (Larsow, *Die Fest-Briefe des heiligen Athanasius,* Leipzig, '1852, p. 33, 47), le lundi de la semaine sainte se trouvait être le 28 mars, quelques jours après le commencement du mois de Xanlhique et après l'équinoxe qui, suivant le comput alexandrin, avait eu lieu le 21 mars. Beisch, p. cxl sq.; Mader, p. 8. Cyrille était-il encore simple prêtre? Oui, si l'on s'arrête à l'opinion jusqu'ici commune, qui fait mourir saint Maxime en 350. Mais il aurait été déjà évêque, si l'on admet avec Mader, p. 10 sq., que cette mort eut lieu deux ou trois ans auparavant; opinion qui, loin d'être contredite par l'élude intrinsèque des *Catéchèses,* eu serait plutôt confirmée. Contrairement â ce qu'on voit dans l'homélie sur la guérison du paralytique, saint Cyrille n'y fait jamais la moindre allusion au premier pasteur; par contre, il s'attribue le pouvoir d'examiner définitivement les mérites des candidats et de les admettre au baptême. *Procat.,* 4, 15, col. 339,357; il énonce la foi en juge autorisé, *Cat.,* v, 12, col. 521; il semble se donner, dans la v· mystagogique, pour le ἱεοεὺ ou ministre de la liturgie sacrée qui venait de s'accomplir: *I-admits deinde mentionem cœli,etc.,* xxm, 6, col. 1114. Autant de fonctions qui, à cette époque, témoignent d'une autorité propre, de soi, aux évêques; et rien ne prouve, dans les documents anciens, que Cyrille ait agi comme mandataire du premier pasteur. L'assertion de saint Jérôme, que les *Catéchises* furent l'œuvre de Cyrille encore adolescent, *quas in adolescentia composuit,* ne fait aucune difficulté; dans le style de saint Jérôme, l'expression *in adolescentia* convenait certainementà un homme de trente-cinq ans, âge suffisant pour l'épiscopat.

2° *Homiliainparalyticumjuxta piscinam jacentem,* col. 1131-1154. — Homélie sur la guérison du paralytique, à la piscine de Bethsaïda, Joa.. v, prononcée par Cyrille, encore simple prêtre, entre 343 et 348, en présence de l'évêque de Jérusalem, n. 20. Gvuvre de jeunesse, bien inférieure aux Catéchèses, ou l'orateur commente le récit de saint Jean et, dans la guérison du paralytique, malade de corps et d'âme, met en relief la puissance de Jésus-Christ, médecin des corps et des âmes. Dans une digression sur un passage du Cantique des cantiques, n. 10 sq.. saint Cyrille se prononce fortement pour le sens mystique ou allégorique de ce livre sacré. *L'Homilia in paralyticum* fut publiée pour la première fois par Th. Milles, en 1703, puis, d'une façon plus correcte et complète, par dom Touttée. L'authenticité est attestée par des témoignages positifs et par la concordance du style, des pensées, parfois de l'expression verbale, avec le style et les pensées des Catéchèses. Dom Touttée, *Admonitio,* col. 1129.

3° *Epistola ad Constantium piissimum imperatorem,* col. '1165-1176. — Lettre adressée à l'empereur Constance, en 351, pour lui r'.conter l'apparition d'une croix lumineuse, dont Cyrille avait été le témoin oculaire, le 7 mai de la même année. L'évêque de Jérusalem présente au prince cet événement comme une faveur céleste où il doit voir un honneur pour son règne, et pour lui-méme un nouveau motif de s'attacher à la toi orthodoxe et de la protéger. Λ cette occasion, Cyrille rappelle, n. 3. l'invention de la sainte croix qui avait eu lieu sous le régné de Constantin. L'authenticité de celte lettre, niée par Rivet et quelques autres protestants, n'en a pas moins été communément admise, à cause de la ressemblance du style et des témoignages positifs qui déposent en sa faveur, en particulier celui de Sozomène, l. IV, c. v. Dom Touttée, *Prœloquium,* col. 1155. Plus tard, cependant, des doutes ont encore été émis dans des articles sur saint Cyrille, comme celui de von Colin, dans *Allgemeine Encyclopâdie der* fVisscn-*schaften und Künste,* d'Ersch et Gruber. Leipzig, 1832, t. xxii, p. 148; plus récemment, celui de Forster, dans *Bealencyklopâdie fur protestantische Théologie und Kirche,* 3« édit., Leipzig, 1898, t. îv. p. 384. En dehors du manque prétendu de témoignages positifs en faveur de l'origine cyrillienne de cette lettre, une objection spécieuse se lire de la contradiction qui semble exister entre les louanges données à Constance, empereur arien, et le souhait final de lui voir glorifier toujours la sainte et *consubstantielle* Trinité, δαξἀζοντα ἀεὶ τὴν ἁγίαν κα꞉ι ὁμοούσιον Τριάδα. Mais, pour ce qui est de l'épithête de *très pieux* et des louanges données à Constance, ne serait-il pas abusif de fonder une accusation d'arianisme sur un langage qui ne dépasse pas les formules alors en usage, el que la simple prudence conseillait d'employer en s'adressant à un empereur plutôt trompé par les ariens que mal intentionné? Remarque faite déjà par Théophane, *loc. cit.* Seules les dernières lignes, où se lit le terme δμοούσιο ; sont d'une authenticité réellement douteuse. Elles ne se trouvent pas dans le texte publié par Gretser. *De sancta cruce,* Ingolstadt, 1600. t. n, p. 512 *(Opera omnia,* Ratisbonne, 1734. t. n, p. 413), et Théophane, qui rejette à tort la prédication des *Catéchèses* après la lettre à Constance, suppose manifestement que le terme ἑμοούσιο; n'avait pas été, jusqu'alors, employé par saint Cyrille. Pour expliquer la présence de ce terme dans la lettre et son omission dans les *Catéchèses,* dom Touttée suppose que dans l'intervalle saint Athanase avait passé par Jérusalem et avait levé tous les doutes en donnant la portée réelle du mot suspecté; cette supposition ne répond pas aux faits, puisque le patriarche d'Alexandrie était passé par Jérusalem dès l'année 346. La finale δοξἀζοντα, etc., ne semble donc pas cyrillienne. Mais ce détail secondaire n'infirme en rien l'authenticité du reste de la lettre. En particulier, le fait de l'apparition d'une croix lumineuse qu elle raconte, est attesté par trop d'auteurs contemporains pour qu'il soit possible de le révoquer en doute. Dom Touttée, *Testimonia veterum de signo erucis Hierosolymis viso,* col. 1175.

4» *Fragmenta deperditorum operum,* col. 1181. — Sous ce titre sont compris trois passages, le second très court d'une homélie sur le miracle de Cana, Joa. n; puis deux lignes d'un sermon suc ces paroles de Jésus: *Ego vatio ad Patrem meum.* Joa., xvi, 28. Fragments cités, le premier par un auteur anonyme antérieur au vin' siécleetpar les Pères du concile de Lalran en 649; le second, par les mêmes témoins, et de plus par saint Maxime martyr; le troisième, par Léonce de Byzance, *Contra monophysitas, P. G.,* t. LXXXVI, col. 1836. La distinction des natures et des opérations, nettement exprimée dans ces textes, n'est pas une raison suffisante pour en nier la provenance cyrillienne; la même doctrine est vraiment contenue dans des ouvrages authentiques du saint docteur. *Cal.,* iv, 9; xn, I; *Homil. in paralyl.,* n. 6, col. 468, 728, 1138. Comme ces trois fragments et l'homélie sur la guérison du paralytique se rapportent tous à l'Evangile de saint Jean, dom Touttée a émis l'idée, purementconjecturale. d'un commentaire entier sur cet Évangile. Diss. H, n. 3, col. 125. Il est du moins certain qu'en dehors des discours qui nous sont parvenus, Cyrille en prononça beaucoup d'autres, soit à Tarse, pendant son premier exil, soit à Jérusalem même. *Cat.,* x. 14; xn, 18; xm, 9, 16; xiv. 24 ; xvm,33, col. 680, 748, 785, 793, 856, 1055. Mais rien ne prouve qu'on ait recueilli et mis par écrit tous ces discours et autres semblables que. d'après quelques manuscrits, col. 325, l'évêque de Jérusalem aurait adressés tous les ans aux néophytes avant ou après leur baptême.

Au rapport de Photius, *Bibliotheca,* cod. 89, *P. G.,* t. cm, col. 296, saint Cyrille aurait collaboré, avec son neveu Gélase, à une continuation de *VHistoire ecclésiastique* d'Eusèbe, peut-être pendant leur commun exil, de 367 à 378. Mais Photius se trompe, quand il veut identifier ce travail avec une traduction grecque

de l'IIistoire de Rufin; celle-ci ne fut écrite qu'aprés la mort de Cyrille, qui s'y trouve mentionné, et elle se termine en 395, un an après la mort de Gélase. Dom Touttée, diss. II, n. 4, col. 125.

il. Écnirs douteux ou apocryphes. — 1° *Oratio in occursum Domini el Salvatoris Jesu Christi, et in Symeonem qui Deum suscepit,* col. 1187-1204. — Homélie attribuée à saint Cyrille par des critiques érudits comme Th. Milles, Dupin, etc. Beaucoup plus nombreux sont ceux qui ne lui ont reconnu qu'une authenticité douteuse, comme Tillemont, ou qui l'ont jugée apocryphe, comme G. Cave, dom Touttée, *Admonitio,* col. 1183. Le style diffère beaucoup de celui de saint Cyrille; il est plus élevé, plus travaillé, plus figuré; certaines expressions semblent viser des hérésies du v· siècle, comme celles de Nestorius et de Jovinien; mention est faite d'usages qui n'existaient pas encore du temps de Cyrille, comme celui de porter des cierges allumés, etc. Prononcée à Jérusalem, cette homélie peut avoir pour auteur un évêque de cette ville, ou un prêtre du nom de Cyrille, mais distinct de notre saint et plus rapproché du vι· que du iv» siècle.

2° Un fragment de deux lignes, col. 1203, attribué à Cyrille par saint Thomas d'Aquin, *Opusculum contra errores Græcorum,* c. I.XVII, est écrit dans un style affecté, qui n'a rien de commun avec celui de l'auteur des *Catéchèses.* — Les quelques témoignages, rnis sous le nom de Cyrille dans la *Catena Patrum in Danielem,* publiée par te cardinal Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* Rome. 1825. t. t, p. 194, 204. 205, n'appartiennent pas à Cyrille de Jérusalem, mais à son homonyme d'Alexandrie. *P. G.,* t. i.xx, col. 1462.

3» Une *Chronologia* de huit lignes, col. 1203, attribuée â notre saint docteur dans un manuscrit de la bibliothèque Oltoboni, contient une supputation des années qui se sont écoulées depuis Adam jusqu'au déluge, du déluge à Abraham, d Isaac à David, de Salomon à la captivité, pendant celle-ci, et de celle-ci à Jésus-Christ. Ce calcul diffère totalement de celui d'Eusèbe que saint Cyrille suit. *Cal.,* xn, 19, col. 748.

4° *Supposilæ S. Cyrilli Hierosolymitani ad Julium papam, et ad Augustinum epislolæ,* col. 1208 sq. — Dans la première de ces lettres supposées, saint Cyrille est censé s'informer auprès du pape sur la véritable date de la naissance du Sauveur, que l'Eglise de Jérusalem célébrait alors le 6 janvier. Dans la seconde, il est censé raconter à l'évêque d'Ilippone (baptisé seulement un an après la mort de Cyrille) la vie et la mort de saint Jérôme et les miracles opérés sur son tombeau.

5° D'autres ouvrages n'ont été attribués à saint Cyrille dans quelques manuscrits que par erreur ou confusion de noms. Tels, *VHisloria ecclesiastica et mystica contemplatio,* de saint Germain de Constantinple, *P. G.,* t. xcviii, col. 383; l'opuscule anonyme *De sex synodis œcuménicis,* réimprimé par Étienne Le Moine. *Varia sacra,* Leyde, 1685, t. I, p. 68, sous le titre de *Germani tractatus de synodis œcuménicis;* enfin le *Spéculum sapienliæ* ou *Quadripartitus apologelicus,* fablier latin où des animaux traitent, sous forme de dialogues, de la morale et de ses principes, et dont l'auteur fut un évêque Cyrille qui semble avoir vécu sur la lin du moyen âge. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad, franc., Paris, 1899. t. n, p. 69.

111. Doctrine de saint Cyrille. — 1° *Ensemble, méthode, importance des Catéchèses.* — Saint Cyrille voulait instruire ses auditeurs, catéchumènes d'abord, puis néophytes, des principales vérités de la religion chrétienne, contenues dans le symbole ou supposées parles trois sacrements qu'ils avaient reçus dans la nuit de Pâques. Sa doctrine est donc, dans son ensemble et sauf l'appoint complémentaire fourni par les mystagogiques, la doctrine même du symbole de Jérusalem au milieu du tv' siècle. Par une anticipation que les circonstances expliquent, l'orateurdétaclied'aboid du symt-..·. pour en faire l'objet des trois premières catéchèses, i ·-- tide relatif au baptême et â ses ellets : Καi εϊ; *I.* ---πτισμα μετάνοια , ει ἄφεσιν αμαρτιών, χνιιι.22, col. 104· Puis, dans la ιv· catéchèse, très caractéristique. ; donne un résumé concis et substantiel des dugn.r- qu'il faut croire, τών αναγκαίων δογμάτων, col. 4·. ‹ sont, en premier lieu, les vérités exprimées dans symbole sur Dieu. Jésus-Christ et le Saint-Espi: - n second lieu, la doctrine catholique sur l'homme n-méme, sa nature, sa vie morale et ses lins dernier - καi σεαυτον γνώΟι λοιπόν, δστι εϊ, col. 477. En soir.: · connaissance surnaturelle, en vue de notre lin dern;. de Dieu et de nous-mêmes, fondée sur les saintes Écritures, n. 33, col. 493. Cette esquisse achevée, l'orateur aborde le détail des articles, en suivant rigoureusement l'ordre où ils se succèdent dans le symbole. Chemin faisant, il joint l'exhortation morale â l'enseignement doctrinal et donne des règles de vie chr· - tienne.

La méthode du docteur palestinien est surtout didactique; il expose le dogme avec précision, sous une forme simple el populaire d'où les fermes abstraits et théologiques sont absents. Habituellement, dans les matières controversées, il rapporte d'abord les sentiments des adversaires, puis il leur oppose la doctrine catholique et répond enlin aux objections. Partout apparaît la préoccupation apologétique du pasteur qui veut prémunir ses ouailles contre les erreurs courante- « On va vous fournir des armes contre l'ennemi; on vous armera contre les hérétiques, les Juifs, les Sam ritains et les gentils. » *Proc.,* 10, col. 349. Fidèle à ce programme, non seulement Cyrille tient compte luimême de l'adversaire qu'il prétend réfuter, mais il avertit ses auditeurs de considérer la tactique â suivr S'agit-il, par exemple, des Samaritains qui n'admettent que le Penlaleuque : « Ouvrons les livres qu'ils ont entre les mains, » xvm, 11, col. 1209. S'agit-il des Juifs qui vénèrent la loi elles prophètes : « Fermons leur la bouche en leur opposant les prophètes, xm, 37, col. 811. S'agit-il des gentils qui ne reçoivent ni i connaissent les saintes Ecritures, restent les procéd- s rationnels d'argumentation et de démonstration. iz λογισμών μόνον και αποδείξεων, xvm, 10, col. 1029; ou encore; « Faisons-les taire en les niellant en présent - ée leurs fables, » xn, 27. col. 760. Voir dom Toutt. ‹ diss. II, c. vi, *De Cyrilliana docendi et dicendi ratione,* col. 161 ; Plitt, part. III. *Methodus Cyrilli.*

Par leur contenu, les *Catéchèses* sont déjà d'un très haut intérêt pour l'histoire du dogme et du culte chrétien. Deux circonstances en rehaussent encore le prix. Circonstances du temps : elles furent prononcées moins de vingt-cinq ans après le concile de Nicée, au moment où la controverse arienne durait encore, et avant l'apparition, saint Athanase excepté, des grands docteurs orientaux qui brillèrent â la fin du rv» et au début du v» siècle. Circonstance du lieu et du mode : l'auteur, évêque de Jérusalem ou â la veille de le devenir, se proposait manifestement d'expliquer la foi de l'Eglise, τήν ὑπό τή Εκκλησία νονί σοι παοαδιόομένην . v, 12, col. 520. Cf. XVII, 3, ἡ καθολική Εκκλησία; χνιιι, 32, αγία καί ἀποστολική πίστεω , col. 972. 1053. Aussi l'importance des Catéchèses est-elle unanime - ment reconnue. Si, parmi les catholiques, Bardenhewer a dit ; « C'est là, au fond, un des monuments les plus précieux de l'antiquité chrétienne, « *op. cit.,* t. n, p. 66, ce jugement d'un luthérien n'est pas moins expressif : *Equidem vix dubitaverim affirmare. ex omnibus antiquitatis monumentis nullum fere, quod maioris sit pretii, ad nos pervenisse.* Plitt, p. 184. Mais quand il s'agit d'interpréter la doctrine, l'accord cesse. Sans doute, il s'est trouvé parmi les protestauts

des esprits décidés qui u'ont pas craint d'avouer, comme ce même Plilt, p. 136, que sur plusieurs points graves, la position de saint Cyrille est celle des catholiques; beaucoup plus nombreux, toutefois, ont été ceux qui se sont livrés à de subtils travaux d'exégèse systématique, pour démontrer que telles expressions, favorables en soi à la doctrine romaine de la présence réelle, de la transsubstantiation, du sacrifice de la messe, etc., doivent s'entendre dans un autre sens, luthérien ou calviniste; ou qui, plus radicalement, ont voulu faire de l'auteur des *Catéchèses* un adversaire de l'Église romaine. Ainsi, Rivet ne s'est pas contenté de nier l'authenticité des mystagogiques et l'intégrité substantielle des autres, â cause des doctrines ou pratiques papistes dont il les voyait imprégnées; par surcroît, il a prétendu y trouver la doctrine des novateurs sur nombre de points, notamment sur le canon des Livres saints, sur la suffisance de la Bible comme source et règle de la foi, sur la causalité des sacrements subordonnée à la foi du sujet, sur la manducation spirituelle du Christ dans l'eucharistie, sur la nécessité de communier sous les deux espèces, sur les deux genres de foi chers aux protestants, sur l'exclusion du purgatoire, etc.

Parmi les catholiques, une question reste ouverte : sur des points secondaires et non définis de son temps, saint Cyrille aurait-il eu, et dans quelles limites aurait-il eu de ces erreurs de détail auxquelles nul docteur de l'Église ne semble avoir échappé? A-t-il cru que, dans les saints anges, la vision béatifique peut se concilier avec des fautes légères? que le martyre seul, à l'exclusion du baptême de désir, supplée le baptême effectif? que l'orthodoxie ou saine foi du ministre est nécessaire pour la validité du baptême, et que, par conséquent, à ce seul titre le baptême donné par les hérétiques est de nulle valeur? surtout, que le Verbe a été Christ et prêtre de toute éternité? Autant de points sur lesquels dom Touttée a été accusé d'avoir mal interprété la pensée de saint Cyrille. Voir la dissertation d'un religieux camillien. le P. François Risi, *Di una nuova edizione delle opere di S. Cirillo Gerosolimitano, ossia di uno errore gravissimo falsamenle attribuito a S. Cirillo, e ad altri Padri e Dottori nella edizione maurina,* Rome, 1884·.

2» *Symbole de saint Cyrille.* — Le texte ne se trouve pas écrit dans les *Catéchèses,* la discipline de l'arcane ne le permettant pas, v, 12; xvm, 21, col. 521, 1041. Dom Touttée l'a rétabli, col. 533, à l'aide d'éléments épars au cours et dans les titres des instructions.

Cette reconstruction n'offre pas toujours les mêmes garanties; certaine quand le texte du symbole est cité littéralement par Cyrille lui-même, par exemple tx, 4; x, 3, col. 641, 661, elle est faite plus ou moins d'à peu près, quand les titres seuls ont été utilisés; car ces titres, si anciens qu'ils soient, ne semblent pas venir de l'orateur, et l'on peut se demander s'ils représentent une citation textuelle ou bien l'objet de la catéchèse exprimé suivant la terminologie courante au temps du rédacteur. Kattenbusch, *üas apostolische Symbol,* Leipzig, 1894, t. i, p. 236 sq., 376. Abstraction faite de cette difficulté, insoluble dans l'état actuel des monuments anciens, il n'en reste pas moins vrai que la reconstruction faite par dom Touttée, et suivie presque complètement par A. Hahn, *Bibliothek der Symbole,* 3* édit., Breslau, 1897, p. 132, représente en substance le symbole de saint Cyrille. Pour montrer le rapport des articles aux *Catéchèses,* les paroles qui répondent à chacune seront suivies, dans la traduction française, de son numéro d'ordre.

1. *Texte et traduction du symbole.*

Πιστεύομεν ει ένα θεόν πατέρα παντοκράτορα, ποιη τήν ουρανού και γή , ορατών τε πάντων και αοράτων.	Nous croyons (ιν) en un seul Dieu (vi) Père (vu), tout-puissant (vm), créateur du ciet et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles (tx).
Καί ει ένα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τον υιόν τοῦ θεού τον μονογενή, τον έκ τού πατρό γεννηβίντα Θεόν αληθινόν πρό πάντων τών αιώνων, δε* ού τά πάντα έγένετο·	Et en un seul Seigneur Jésus-Christ (x), Fils unique de Dieu, engendré du Père et vrai Dieu avant tousles siècles, par lequel tout a été fait (xi),
έν σαρκί παραγενόμενον (σαρκωΟέντα, Hahn), καί ένανθρωπήσαντα [έκ παρθένου και πνεύματο άγιου, omis dans Hahn].	qui s'est incarné et fait homme de la Vierge et du Saint-Esprit (xu),
σταυρωθέντα καί ταφέντα, άναστάντα τη τριτή ήμερα, και άνελβόντα ει τού ουρανού , καί καθίσαντα έκ δεξιών τοῦ πατρό '	a été crucifié et enseveli (xtn),estressuscitéle troisième jour, est monté aux cieux, et est assis à la droite du Père (xtv),
και ερχόμενον έν δόξη κριναι ζώντα καί νεκρού ' ου τή βασιλεία οὐκ ἔσται τέλο .	et viendra dans la gloire juger les vivants et les morts; dont le règne n'aura point de fin (xv).
Καί ει έν άγιον πνεύμα, τον παράκλητον, τό λαλήσαν έν τοϊ προφήται .	Et en un seul Saint-Esprit, Paraclet, qui a parlé dans les prophètes (xvt-xvn).
Καί ει εν βάπτισμα μετάνοια ει ἄφεσιν άμαρτιών.	Et en un seul baptême de pénitence pour la rémission des péchés (t-lll).
Καί ει μίαν αγίαν καθολικήν έκκλησίαν, και ει σαρκό άνάστασιν, καί ει ζωήν αιώνιον.	Et en une seule Église, sainte, catholique; en la résurrection de la chair, el en la vie éternelle (xvm).

2. *Rapports de ce symbole à ceux de Nicée et de Constantinople.* — Diverses sont les opinions émises sur ce problème obscur. Les uns ont vu dans le symbole cyrillien une revision du symbole de Nicée, avec des additions portant sur l'article relatif au Saint-Esprit et sur les quatre suivants. C'est même de là qu'est venu le doute de Gérard Vossi us sur l'intégrité substantielle des *Catéchèses,* considérées comme œuvre antérieure au concile de Constantinople. Remarquant, en effet, que tout ce qui vient après ces mots : άγιον πνεῦμα, se trouve seulement dans le symbole nicéno-constantinopolitain, il crut devoir conclure à des additions faites au symbole nicéen et aux *Catéchèses* primitives, soit par Cyrille lui-même sur la fin de sa vie, soit plus tard par Jean de Jérusalem ou quelque autre évêque. *Dissertationes de tribus symbolis, apostolico, athanasiano et constantinopolilano,* 2e édit., Amsterdam, 1662, p. 38. Cette opinion fut non seulement suivie, mais notablement dépassée par C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis,* Leipzig, 1722, t. T, p. 462. Elle croule parla base : saint Cyrille n'explique pas le symbole de Nicée, mais celui de son Église. Ce symbole, tel qu'il était en usage à Jérusalem au milieu du tv· siècle, ne peut pas être considéré comme une revision du symbole nicéen. Voir Ar ia n is me, t. i, col. 1796. Il n'en contient pas les éléments spécifiques, c'est-à-dire tout ce qui, par opposition directe à l'arianisme, accentue et détermine la divinité du Verbe : γεννηΟέντα έκ τού πατρό μονογενή, τοῦτ' έστιν έκ τή ούσία τού πατρό ... γεννηΟέντα, ού ποιηΟέντα, όμοούσιον τώ πατρί, etc. Sous ce rapport, le symbole de Jérusalem témoigne d'une rédaction antérieure au concile de Nicée, sauf peut-être les mots θεόν άληΟ: ·όν, observe dom Touttée, col. 526. Il tient comme le milieu entre le symbole nicéen et le symbole des apôtres ou symbole romain. Il contient, il est vrai, plus d'articles que celui de Nicée qui se termine brusque-

ment sur ces mots : καὶ ει το πνεῦμα τὸ ἅγιον. Mais la présence de ces articles ne prouve rien contre l'antériorité du symbole de Jérusalem; car ils se trouvent également dans le symbole des apôtres, certainement plus ancien que celui de Nicée. Denzinger, *Enchiridion,* n. 2. Une seule clause du symbole cyrillien dépasse sous le rapport du développement, non seulement littéraire, mais doctrinal, les symboles romain et nicéen tout à la fois ; celle qui a trait au règne éternel du Christ, οὁ τῇ βασιλεία οὐκ ἔσται τέλο . Directement opposée à l'erreur de Marcel d'Ancyre, xv, 27, col. 909, cette clause pouvait être d'insertion récente, quand Cyrille prononça ses *Catecheses.*

Suivant une opinion beaucoup plus répandue, le symbole de Constantinople ne serait pas autre chose que le symbole de Jérusalem, mais complété par des formules nicéennes et antipneumatomaques; soit qu'il n'eùt été primitivement qu'une profession de foi présentée par saint Cyrille aux Pères du IIe concile œcuménique. inscrite dans les actes et attribuée plus tard au concile lui-méme, soit que, sous l'inlluence de l'évêque de Jérusalem, il eut été réellement adopté pâlies Pères. Voir Constantinople (J*r *concile de),* col. 1229. Dans son *Ancoralus.* composé déjà en 374, saint Êpiphane rapporte bien, *P. G.,* t. xi.ni. col. 232, un symbole beaucoup plus semblable à celui de Constantinople, identique même sauf l'insertion des anathèmes nicéens et deux ou trois variantes sans importance; mais la grande affinité qui existe entre le symbolecyrillien et le symbole rapporté par saint Êpiphane, originaire lui-méme de Palestine, porte précisément les tenants de la seconde opinion à ne voir là qu'une revision du symbole de Jérusalem, faite vraisemblablement par saint Cyrille entre les années 362 et 373, dans le but de l'adapter à la foi de Nicée sur la consubstantialité du Verbe et de sauvegarder la divinité du Saint-Esprit contre les macédoniens, et peut-être l'intégrité de la nature humaine de Jésus-Christ contre les apoliinaristes. Les fondements de cette opinion ont étéparticulièrement exposés et discutés par Hort, *Two dissertations,* Cambridge, 1876, 2« partie : *On the « constantinopolitan » creed,* p. 76 sq. A part l'adjectif ἑν, avant ἅγιον πνεῦμα, et les mots τον παράκλητον et μετάνοια , le symbole cyrillien se retrouve intégralement dans le symbole de Constantinople; tableau comparatif très parlant dans Kattenbusch, *op. cit.,* t. i, p. 234. Les différences entre l'un et l'autre sont de deux sortes. Différences littéraires de rédaction, sensibles surtout dans les quatre derniers articles, mais en réalité secondaires. Différences plus importantes dans le développement de la doctrine sur Jésus-Christ, considéré dans sa nature divine : φ& ἰκ φωτὸ , θεὸν αληθινόν ἐκ θεοὺ αληθινοὺ, etc., et sur le Saint-Esprit, appelé το κὐριον, τὸ ζωοποιόν, etc. Mais ce double développement s'est fait par simple insertion de clauses ou expressions déterminatives, et nullement par voie de transformation. Dans le premier passage, il y a emprunt manifeste au symbole de Nicée; dans le second, il y a surtout application de termes scripturaires, et probablement influence athanasienne. Rien toutefois qui ne soit contenu en substance, parfois même textuellement, dans les *Catéchèses* de saint Cyrille. Hort, p. 85 sq.

Malgré la faveur et la haute probabilité dont jouit l'opinion précédente, diverses raisons, en particulier les divergences littéraires des deux documents, ont empêché d'autres écrivains d'admettre la dépendance du symbole nicéno-constantinopolilain par rapport au symbole de Jérusalem. Mader, p. 202, rappelle la tradition grecque qui attribue le symbole à l'un des Grégoire, celui de Nysse ou celui de Nazianze. Saint Epiphane, ajoute-t-il, a pu rapporter un symbole usité dans quelque autre Eglise que celle de Jérusalem. Un symbole baptismal en usage à Tarse vers l'an 37·· a même été signalé comme celui qui. grâce à Iii J évêque de cette ville, et Nectaire de Constantinople, aurait obtenu l'honneur d'être inséré dans les actes : concile de 361. .l. Kunze, *Pas nicànisch-konsta.· tii.o-politanische Symbol,* Leipzig, 1898, dans S/u-.'i.v. : - *Geschichte der Théologie und der Kirche,* publiés par N. Bonwetsch, t. Ill, 3· livr., p. 32 sq.; critiqu· par Kattenbusch, *op. cil.,* t. il, p. 274, note 15. Le proi l· me n'est donc pas définitivement résolu ; mais beauc up des considérations proposées par les tenants de la seconde opinion n'en gardent pas moins leur force ı leur utilité, surtout en *ce* qui concerne le rapport doctrinal entre le symbole de Constantinople et les *Catéchèses* de saint Cyrille.

3° *Foi el sources de la foi : Ecriture, tradition.* — Deux choses sont indispensables pour servir Dieu comme il faut : les bonnes œuvres et la saine doctrine. D'où la nécessité d'exposer et d'expliquer les dogmes aux fidèles. *Cat.,* iv, 2, coi. 456. A la proposition de la vérité révélée répond l'acte exprimé par le premier mot du symbole, la foi, objet de la v· catéchèse, col. 505 sq. Non pas cette foi générale et humaine qui se trouve *à* la base de toute vie pratique ici-bas, n. 3; mais celle qui nous fait entrer en grâce avec Dieu, dont saint Paul donne la notion, Ileb.,xt, 1, et dont il raconte les merveilleux effets dans l'Ancien el le Nouveau Testament, n. 4 sq. Deux sortes de foi sont à distinguer : la foi dogmatique, qui dit assentiment de l'esprit à une vérité, et dont l'efficacité s'applique directement à l'âme, τὸ δογματικὸν συγκατάθεσιν τῄ ψυχῄ εχον περὶ τοὑδέ τὶνο , και ωφελεὶ την ψυχήν, η. 10. et la foi considérée comme don particulièrement gratuit du Christ, nous rendant capables de faire des miracles, τὸ ἐν χάριτο μίρει παρά τοὺ Χριστοὺ δωροὺμενον..., τὼν ὑπὲρ ἀνθρωπον ἐνεργετικὴ, n. '11. Distinction qui a son fondement dans saint Paul, Heb., xi, 6; I Cor., xn, 9; et qu'on retrouve dans d'autres Pères grecs, comme saint Jean Chrysostome, *Homil.,* xxtx, *in I Cor.,* n. 3, *P. G.,* t. lxi, col. 245, et saint Jean Damascene, *be fide orthodoxa,* l. IV, c. x, *P. G.,* t. xciv, coi. 1128. Elle n'a, quoi qu'en dise Rivet, aucune opposition avec la doctrine de l'Eglise romaine; car elle équivaut simplement à la conception, familière aux théologiens catholiques. de la foi considérée comme *donum gratum faciens* ou *donum gratis datum.* Au reste, c'est à la foi dogmatique que les catéchumènes doivent s'attacher : « Ayez donc cette foi qu'il dépend de vous d'avoir et qui a Dieu pour objet, την παρὰ σεαυτοῦ πίστιν τὴν ει αυτόν, afin de recevoir de lui, par surcroît, la foi qui opère,les miracles, » col. 520.

A la base des dogmes qu'il faut croire, Cyrille place les saintes Écritures, les livres divinement inspirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui ont pour auteur un seul et même Dieu, iv, 23, col. 494, pour inspirateur un seul et même Esprit-Saint, xvn. 5. col. 976. Table spirituelle où lame doit se nourrir. I, 6, col. 377 ; jardin fertile où, abeille diligente, elle doit cueillir le miel du salut, et puiser une connaissance de plus en plus parfaite des mystères de la foi, IX, 3; xvn, 34, col. 652, 1008. Toutefois, cette lecture doit se faire avec discrétion; et c'est là ce qui amène le saint docteur à donner la liste des livres canoniques, les seuls qu'il permette à ses auditeurs. Lui-même fonde son enseignement sur l'Écriture. Telles de ses *Catéchèses,* par exemple la xvt* et la xvn· ou il traite du Saint-Esprit, ne sont pour ainsi dire qu'un recueil, avec commentaire explicatif, des textes qui se rapportent au sujet dans les deux Testaments. Parfois il parle en termes si expressifs de la nécessité de prouver les dogmes par l'Écriture. qu'il semble exclure toute autre source de la foi. De là viennent les attaques déjà signalées des écrivains protestants. Rivet en tête, contre

l'Eglise romaine, sur le canon de la sainte Eglise ou la suffisance et la nécessité de la Bible. Voir dom Touttée, diss. 111, n. 101. col. 287. La réponse à ces attaques et l'exposition de la vraie doctrine de saint Cyrille donne lieu à trois questions.

1. *Canon des saintes Écritures,* iv, 35, col. 500. — Pour l'Ancien Testament, vingt-deux livres ainsi divisés : a) douze livres historiques, le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse, les Juges avec Ruth, les Rois en deux livres (1 et II, III et IV), les Paralipomènes (T et II), Esdras (I et II), Esther; 5) cinq livres écrits en vers, τα δέ στιχηρά. Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques; c) cinq livres prophétiques, les douze petits prophètes, Isaïe, Jérémie avec Baruch, les Lamentations et la Lettre (dans la Vulgate, Baruch, c. vt), Ezéchiel, Daniel. Le tout entendu d'après la version des Septante que, suivant la légende d'Aristée, Cyrille tient pour inspirée. Par le fait même, il faut comprendre dans le livre de Daniel le cantique des trois enfants dans la fournaise, il, 16; ix, 3, coi. 404, 640; l'histoire de Bel et du dragon, xtv, 25, col. 857; celle de Susanne, xvi, 31, col. 961. Pour le Nouveau Testament : les quatre Evangiles, à l'exclusion de. tous les autres qui sont pseudépigraphes et pernicieux; les Actes des apôtres; les sept Epi très catholiques; les quatre Êpîlres de saint Paul. « Que tout le reste soit mis [à part] au second rang, τά δε λοιπά πάντα [εξο>] κείσΐω έν δευτέρω; et ce qu'on ne lit pas dans les églises, ne le lisez pas davantage en particulier. o Τα δέ λοιπά, par rapport â ce qui précède, c'était pour l'Ancien Testament : Tobie, Judith, la Sagesse, l Ecclésiastique et les Machabées; pour le Nouveau, l'Apocalypse, cf. xv, 16, col. 892. Saint Cyrille avait dit auparavant, n. 35 : « Ne lisez rien des livres apocryphes, τών άποκρύφων ; pourquoi vous fatiguer inutilement à lire ceux qui sont objet de controverse, περί τα αμφιβαλλόμενα, vous qui ne connaissez pas ceux qui sont reçus de tous, τα παρά πάσιν όμολογούμενα? » Phrase qui montre que, pour le docteur palestinien, le terme de livre *apocryphe* s'oppose à celui de livre *canonique,* reçu de tous et lu dans les églises.

Le canon des saintes Écritures d'après les *Catéchèses* de saint Cyrille n'est ni le canon actuel de l'Église catholique, ni celui des Églises protestantes; c'esl le canon palestinien au milieu du IV* siècle, c'.est-à-dire à une époque ou la controverse relative aux livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament et de l'Apocalypse n'était pas encore terminée. Aussi Cyrille oppose-t-il les livres qu'il énumère, comme όμολογούμενα. universellement admis et lus dans les églises, aux αμφιβαλλόμενα, livres contestés, qu'il met au second rang. Sur la particule έξω et la note péjorative de dom Touttée, voir R. Comely, *Introductio generalis,* 2e édit., Paris, 1894, p. 103, note 12. Au reste, l'auteur des *Catéchèses,* ne se fait pas faute de citer, textuellement ou par allusion, ces livres contestés de son temps, par exemple Sap., XlII, 5, dans *Cat.,* IX, 2, 16, col. 640, 656; Eccli., ni, 22, dans *Cal.,* vi, 4, col. 544; Apoc., v, 9; vi. 6; xn. 3; xvn. 9. dans *Cal.,* x, 3; xv, 13, 22, 27. col. 664, 888, 900, 910. Voir en outre, dans l'édition des œuvres de saint Cyrille par Reisch el Rupp. *l'index locorum Scriptura· sacræ a Cyrille citatorum,* t. n, p. 459 sq. Ajoutons enlin que, si le canon définitif de l'Église catholique n'est pas donné par ledocteur palestinien, il n'en est pas moins virtuellement contenu dans le principe qu'il énonce : « Apprenez *de l'Eglise* quels sont les livres sacrés de ('Ancien et du Nouveau Testament, » n. 33. « Méditez soigneusement et pratiquez ceux-là seuls que l'Eglise elle-même lit en toute assurance, » n. 35. Ce principe, qui lui faisait admettre fermement les όμολογούμενα présentés par l'Église, vaudrait pour les autres, du jour où ceux-ci seraient universellement admis et proposés par l'Église à la foi de ses enfants. Fidèle au principe de son docteur, l'Eglise de Jérusalem admit la conséquence el compléta son canon scripturaire. Dom Touttée, *loc. cil.,* n. 100, col. 286.

2. *Suffisance et nécessité relative des Écritures.* — Dans ses *Catéchèses,* saint Cyrille se proposait d'expliquer le symbole aux catéchumènes, et de leur fournir des armes pour défendre leur foi, non seulement contre les gentils, dont les dogmes étaient d'invention humaine, mais encore contre les Juifs, les Samaritains et les hérétiques qui, rejetant l'autorité de l'Eglise catholique, admettaient cependant, en tout ou en partie, celle des saintes Lettres, mais en les interprétant arbitrairement ou en y mêlant leurs conceptions personnelles. C'est de ce point de vue qu'il faut juger ces paroles, qui viennent immédiatement après le sommaire des vérités contenues dans le symbole : « Tout ceci, nous le développerons maintenant de notre mieux, avec la grâce de Dieu, en appuyant notre démonstration sur les Ecritures. Car, lorsqu'il s'agit des sacrés et divins mystères de la foi, on ne doit rien avancer, sans les saintes Ecritures, ni se laisser entraîner par de pures conjectures ou des constructions artificielles, etc., » tv, 17, col. 476. Il s'agit bien ici d'une vraie suffisance et d'une vraie nécessité des Écritures, mais *relative,* c'est-à-dire sur le terrain, où l'orateur s'est placé, des vérités fondamentales de la foi catholique, énoncées dans le symbole; vérités qu'on peut el doit, armés des livres divins, défendre contre tout tenant de ces inventions humaines, appelées ici même *conjectures, constructions artificielles, verbosités, raisonnements humains* oû les sophismes se glissent, πιθανότητε , λόγων κατασκευαί, εύρεσιλογίαι, κατασκευή σοφισμάτων ανθρωπίνων. Tous les au tres tex tes, compilés par Rivet, ne disent rien de plus, ou disent moins encore. La plupart ne contiennent qu'une manière oratoire d'affirmer, l'Écriture en main, le caractère divin et par suite obligatoire de la doctrine catholique; telsv, 12; xn, 5; xm,8; xvn, 1, col. 521,729,781, 968. D'autres n'énoncent que l'inutilité, pour le salui, de problèmes plus relevés dont Dieu n'a pas jugé à propos de nous parler, comme. le mode de la génération divine du Fils ou la nature intime du Saint-Esprit, xi, 12; xv, 2, col. 705, 920. Donner à ces passages un sens absolu, exclusif de toute tradition distincte de l'Ecriture, c'est dépasser la pensée de l'orateur et le mettre en contradiction avec lui-même: car. parmi les anciens Pères, il n'en esl pas qui ait allégué plus de traditions proprement dites que saint Cyrille, et qui en ait affirmé la valeur plus souvent et plus énergiquement, qu'il s'agisse de traditions disciplinaires ou de traditions doctrinales. Voir plus loin. col. 2559; dom Touttée, col. 290 sq.

3. *Rapport des Écritures au magistère de l'Église.* — Cetle question n'a pas été traitée spéculativement par l'auteur des *Catéchèses,* mais on peut dire qu'il l'a tranchée pratiquement, en vertu des principes qui précèdent. Pour lui, d'abord, l'Eglise est l'autorité chargée de nous certifier authentiquement les Livres saints : 'ΕπίγνωΟι παρά τή 'Εκκλησία , ποϊαι, etc. Le chrétien, comme enfant de l'Église, doit s'en tenir à ce qu'elle a défini : Σύ ούν, τέζ.νον τή Εκκλησία ών, μη παραχάραττε τού θεσμού , IV, 33, 35, col. 496 sq. En second lieu, l'Église est l'autorité chargée de nous transmettre et de nous proposer la révélation; la foi que les catéchumènes doivent apprendre et professer, c'est assurément une foi fortifiée par l'Écriture entière, mais telle que l'Église la leur présente, μόνην τήν υπό τή Εκκλησία νυνί σοι παραδιδομένην, τήν έκ πάση Γραφή ώχυρωμενην, V, 12, col. 520. Enfin c'est l'Église catholique qui, comme telle, a pour mission d'enseigner universellement et sans erreur tous les dogmes qui doivent être connus des hommes, xvtn, 23, col. 1044. Aussi, pour prémunir ses ouailles contre l'hérésie qui abuse des Écritures, par des sélections arbitraires ou

îles interprétations fausses, Cyrille leur recommande-t-il instamment de rester toujours fermement attachés à la sainte Église catholique, dans le sein de laquelle ils sont régénérés, xvni, '14. 26, col. 1032, 1048. Prémisses qui contiennent clairement cette conséquence : l'Église, autorité chargée de nous certifier les Livres saints et de nous proposer infailliblement la révélation, est par le fait même l'interprète authentique de ces mêmes livres,source pour nous de la révélation divine. Schwane, t. ni, p. 424.

4° *Théodicée.* — La notion de Dieu, avec tous les attributs que la philosophie et la théologie chrétiennes revendiquent pour lui, apparaît d'abord brièvement, mais nettement esquissée dans la catéchèse iv, n. 4sq., col. 457. Le développement suit dans trois catéchèses: la vi», sur l'unité de Dieu, εἵ; ἕνα θεόν; la vin', sur son souverain domaine et son universelle providence, παντοκράτορα; la ix', sur son titre de créateur de toutes choses, ποιητήν οὐρανβῦ καὶ γή , etc. Des morceaux d'éloquence populaire vraiment remarquables ont été signalés dans ces pages, en particulier la preuve d'une puissance et d'une sagesse divine par la considération de l'ordre qui régne dans le monde. Ce que saint Cyrille dit de la manière dont nous connaissons Dieu mérite aussi d'être mentionné. Dieu est incompréhensible, même pour les anges au ciel ; seuls le Fils et le Saint-Esprit partagent avec le Père la connaissance adéquate de l'Être infini, vt, 2, 6, col. 540, 545. L'auteur des *Catéchèses* affirme celte doctrine et la développe avec une insistance qui s'explique par l'existence, à la même époque, de l'erreur opposée chez les anoméens. Mais si notre idée de Dieu n'énonce pas proprement ce qu'il est, οὐγαρ το τι ἑστι θεὀ; ἐξηγούμεβα, il ne s'ensuit en aucune façon que nous ne sachions rien delui: « De ce que mes yeux ne peuvent embrasser le soleil dans toute son amplitude, m'est-il donc impossible de le voir dans la mesure qui suffit à mes besoins? » *Ibid.,* 2. 5. Reste, en elfet, la connaissance de Dieu qui se tire des œuvres divines, de leur grandeur et de leur beauté en qui se rellètent la puissance et la sagesse du créateur. Sap., xm, 5; Ps. cm, 24. Connaissance proportionnée d'ailleurs à la façon dont nous contemplons ces reflets divins; plus cette contemplation est sublime, plus parfaite aussi est l'idée que nous nous faisons de Dieu, ix, 2, col. 640. Ainsi, connaissance de Dieu imparfaite, mais vraie (connaissance *analogique),* par le moyen des œuvres divines, les créatures, ἐκ τὼν ἐργων τὼν θείων, ἐκ τὼν χτισμάτων. Nulle trace, dans les *Catéchèses,* d'une connaissance de Dieu innée ou immédiate. Schwane, t. n, p. 37.

La réfutation des erreurs opposées à la vraie nature de Dieu et à ses attributs, anthropomorphisme, idolâtrie, dualisme, amène saint Cyrille à donner à ses auditeurs quelques détails historiques sur plusieurs hérésiarques des premiers siècles, Simon le Magicien, Cérinthe, Ménandre, Saturnin, Basilide, Valentin, et surtout Manès. Ces diverses données ont été synthétisées par P. Gonnet, dans la III' partie de son élude, sous ce titre : *Quantum momenti in hæresibus dignoscendis Catecheses habeant.* Elles ont été critiquées assez sévèrement par Plilt, p. 58 sq. En réalité, l'appoint apporté par le docteur palestinien à l'histoire de ces hérésies est. sauf quelques détails, de moindre importance,d'autant plus qu'on ignore les ouvrages et la valeur des témoignages dont il affirme s'être servi, vt, 34, col. 600.

5° *Trinité.* — La doctrine de saint Cyrille sur ce dogme fondamental du christianisme est contenue en quatre endroits principaux. Dans la catéchèse iv, il range en première ligne, parmi les objets de la foi nécessaire au salut, Dieu le Père, .Jésus-Christ son Fils unique, le Saint-Esprit, n. 4, 7, 16. Dans la catéchèse vu. il développe le mot πατέρα, en établissant que Dieu, le créateur du ciel et de la terre, est réellement et véritablement le père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Dans la catéchèse xi, sur ces mots : τον υἱόν τοϋ Θεοὑ τον μονογενή, il démontre la filiation naturelle et l'éternelle génération de Jésus-Christ, considéré dans sa nature divine. Dans les catéchèses xvi et xvn, il traite longuement du Saint-Esprit. Après avoir résumé la doctrine catholique et les hérésies opposées, et expliqué les mots πνεῦμα et παράκλητον, il développe les nombreux témoignages de l'Ancien Testament qui se rapportent à la troisième personne, l'Esprit sanctificateur de tout ce que Dieu a créé par son Verbe, illuminateur des justes, inspirateur des prophètes. Même revue pour le Nouveau Testament, depuis la descente du Saint-Esprit sur la très sainte Vierge Marie et l'humanité du Sauveur jusqu'à sa pleine effusion, au jour de la Pentecôte, et les merveilles qu'il opéra dans les apôtres et les premiers chrétiens. De tout cet ensemble et de quelques autres paroles dites ailleurs se dégage une doctrine pleinement orthodoxe sur les points essentiels du mystère : distinction et unité, divinité du Fils et du Saint-Espril, consubstantialité.

1. *Distinction et unité.* — Rien de plus net que le passage où, parlant de la formule du baptême qui comprend l'Esprit-Saint avec les deux autres personnes, l'orateur poursuit : q Notre espérance est dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nous ne prêchons pas truis dieux, silence aux marcionites ! nous prêchons un Dieu unique, par le Fils unique, avec le Saint-Esprit. Indivise est la foi, indivis le culte. Nous n'admettons dans la sainte Trinité ni séparation, comme certains (Arius etses partisans), niconfusion, comme Saheliius, » xvi. i. col. 921. Aussi, en ces trois tout est un : l'action rédemptrice, la puissance, le rapport à notre foi : μια γαρ ἡ σωτηρία, μια ἡ δύναμi;, μια ἡ πίστι , χνι, 24. col. 953.

2. *Divinité du Fils.* — « Croyez aussi au Fils de Dieu, le seul, l'unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ. Dieu né de Dieu... Car le Père, étant vrai Dieu. ;. engendré le Fils à sa ressemblance, vrai Dieu lui-même, iv, 7; xi, 9, col. 461, 700. La divinité de la seconde personne résulte donc de sa filiation à l'égard de Dieu le Père. Filiation vraie et naturelle. Dieu étant Père par nature et en toute vérité, φύσει και ἀληΟεια; ii engendre un vrai fils, un fils naturel, qui n'est pas élevé de la condition de serviteur à celle de fils adoptif, mais qui éternellement est né Fils, en vertu d'une génération spirituelle, transcendante et à jamais incompréhensible à tout esprit créé, vu, 5; xi, 4. col. 609. 694. Filiation parfaite, comme la génération divine elle-même, le Père ayant engendré le Fils, qui lui est en tout semblable, τον ὅμοιον κατὰ πάντατώ γεννήσανε·., ιν, 7; χι, 18, col. 461, 713. Père parfait qui engendre le Fils parfait, en lui communiquant absolument tout, πάντα παραδοὑ τὼ γεγέννημένω, VII, 5. Us possèdent donc une seule et même gloire, μιαν και τήν αέτ- . νι, I. col. 540. En un mot, c'est de la divinité même du I'· r-, τή Οεότητο τή πατρική , que le Fils unique. ! n union avec le Saint-Esprit, est participant, VI, 6, col. 5ÎS. i · ::· franche doctrine, plusieurs fois répétée, notre docteur la complète par une égale réprobation des forn ules ariennes et des confusions sabelliennes : N· disons jamais : T1Iν δτε οὐκ ἠν *f,* Τϊὸ , *il fut un tem/.s i e l its n'était pas;* n'admettons pas de */ii··* •Αοπατορια; suivons la voie royale, sans - gauche, ni à droite... En un mot. m * : - . - confusion; ne disons pas que le Fils . que le Père, ἀλλότριον τοϋ Πατρο . mai* r. - -* pas davantage à ceux qui prétendent qne · tantôt Père, el tantôt Fils: assertions h : et impies, et non doctrine de l'Eglise. › xi. !7. col. 712 sq.

3. *Divinité du Saint-Esprit.* — Elle est contenue dans ce qui a té dit de U distinctvoo -t de

l'unité des trois personnes, et plus particulièrement dans la phrase où saint Cyrille montre le Fils participant à la divinité même du Père, avec *le Saint-Esprit.* Mais comme la troisième personne n'est pas Fils, sa divinité doit nous apparaître sous un autre titre que celui de la génération. Elle vient de sa nature même, mystérieuse, il est vrai, mais révélée par ses propriétés et ses opérations : l'Esprit est l'universel sanctificateur et déificateur, τδ πάντων ἁγιαστικὀν και θεοποιόν; quelque chose de proprement divin, et d'inénarrable, θειον τι καἰ ανεξιχνίαστου, tv, 16; xvi, 3, col. 476, 920. Comme le Fils, il est donc en dehors de toute la sphère des créatures, vin, 5; xvt, 23, col. 629, 952. A lui, comme au Fils, est réservée la connaissance adéquate du Père, vit, 11 ; xi, 12, col. 617, 951. Sa divinité apparaît encore par ses rapports avec les deux autres personnes. « Le Père donne au Fils, et le Fils communique à l'Esprit-Saint, » xvr, 24, col. 952; formule qui contient implicitement le dogme de la procession *ab utroque.* Aussi le Saint-Esprit est-il inséparablement uni au Père et au Fils en tout, dans leurs opérations *ad extra, b* πατὴρ δι' Γιου, σὑν ἁγίω Πνεὑματι, τα πάντα χαρίζεται, *ibid.,* comme dans leur vie ad *intra,* πάντοτε Ιιατρ'ι καἰ Ϊ'Ιώ συμπαρδν, xvn, 5, col. 973. La suprême glorification s'adresse à lui, comme aux deux autres, indivisiblement et indistinctement, xi, 24; xvt, 4; xvn, 38, col. 723, 922, 1011. Doctrine d'autant plus notable, que saint Cyrille prononça ses *Catéchèses* avant l'apparition de l'hérésie macédonienne et des lettres de saint Athanase à Sérapion.

4. *Consubstantialité*E'ὁμοούσιο ne se trouve pas, on l'a déjà vu, dans les *Catéchèses.* « Soit calcul de prudence, soit défiance instinctive du mot, soit d'autres raisons encore ignorées, il s'en est visiblement interdit l'emploi. » Bardenhewer, *loc. cit.* De ces raisons quelques-unes peuvent en toute vraisemblance se présumer. Dans ses instructions adressées à des catéchumènes, Cyrille n'emploie que des termes vulgaires, et s'abstient des termes philosophico-théologiques. De plus, voyant en face de lui des adversaires qui précisément abusaient de termes empruntés à la philosophie ou contestaient la légitimité de certains autres, il semble avoir eu pour principe de s'en tenir, dans la mesure du possible, aux expressions scriptunaires, ou du moins usitées dans l'Église de Jérusalem, dont il explique le symbole: or Γδμοούσιο n'était pas dans ce symbole, et beaucoup le niaient alors ou le tenaient en défiance. Voilà sans doute pourquoi la doctrine du catéchiste palestinien revient aux formules antiques : un seul Père, un seul Fils, un seul Saint-Esprit; autre est le Père, autre le Fils, autre le Saint-Esprit; les trois n'en possédant pas moins une seule et même divinité. Mais si le terme manque, l'idée qu'il consacrait est certainement contenue dans la doctrine cyrillienne; c'est ce qui ressort de l'exposé qui précède. On peut donc conclure avec un protestant de marque : « Le mot ὁμοούσιο manque seul, en fait, Cyrille est orthodoxe. » Harnack, *l.ehrbuch der Dogmengeschichte,* 3' édit., t. n, p. 241, note 1.

5. *Objections. — a)* Saint Cyrille partage les opérations divines ad *extra,* et les attribue aux trois personnes séparément : le Père se sert du Fils pour créer, et celui-ci fabrique le monde sur l'ordre de Dieu; à son tour l'Esprit sanctifie tout ce que Dieu a fait par le Christ, xi, 21, 22; xvi, 3, col. 719, 720, 920. Conception qui semble inconciliable avec la stricte unité de nature. — Réponse. — Rien, dans le contexte de ces passages, qui rappelle la thèse arienne du Verbe créé par le Père pour lui servir d'instrument dans la production du monde, ni la thèse semiarienne de l'Esprit créé par le Fils comme instrument de sanctification ; par ailleurs, la doctrine générale de Cyrille est formellement contraire. Aux endroits objectés, le saint docteur parle suivant la loi commune des *appropriations,* fondée sur l'Écriture, Rom., xi, 36, et familière aux Pères les plus orthodoxes, après comme avant le concile de Nicée *: Ex Patre (volente) per Filium (operantem) in Spiritu Sancto (consummante).* Pour s'assurer que telle est bien sa pensée, il suffit de recourir aux nombreux passages des *Catéchèses* où l'unité et l'inséparabilité d'action est formellement attribuée aux personnes divines. Le texte johannique : *Ego et Pater unum sumus,* est ainsi commenté : « Ils sont *un,* parce qu'il n'y a entre eux ni discordance, ni séparation, les volontés du Père et celles du Fils étant les mêmes. Ils sont *un,* parce que les œuvres de l'un sont les œuvres de l'autre; unique est l'action productive de toutes choses, μια γάρ ἡ πάντων δημιουργια, » XI, 17, col. 712. Aussi le Fils n'est pas, par rapport au Père, un simple ministre chargé d'exécuter un mandat, mais un coopérateur, ὁ Κὑριο ὁ τώ Πατρί συνεργαζόμενο , X, 6, col. 668; *Homil. in paralyi.,* n. 5, col. 1137. Et ce qui est vrai du Père et du Fils, l'est également du Saint-Esprit, xvi, 24; xvn, 5, col. 953, 976. Voir dont Toutlée, diss. III, n. 7, col. 173.

b) Saint Cyrille appelle Dieu le Père, le *chef* du Fils, xi, 14, col. 708; réciproquement, il nous montre le Fils soumis au Père, lui obéissant de toute éternité, x, 9; xv, 30, col. 672, 9I2; bien plus, il lui attribue également de toute éternité, et par conséquent en le considérant comme Verbe, le titre de Christ et la qualité de souverain prêtre, x, 4,14; xi, 1. col. 664, 680,692; doctrine arienne, ou à tout le moins subordinatienne. — Réponse. — Dans le premier passage, le mot *chef,* κεφαλή, est l'équivalent de αρχή, *principe :* κεφαλὴ τοϋ ΓΙοὑ ὁ Πατὴρ, μια ἡ αρχὴ ; il signifie, comme le contexte le prouve, le simple rapport d'origine qui existe entre le Père éternel et son Fils, vrai Dieu comme lui. Et parce que le Fils n'a rien qu'il ne tienne du Père, en lui toute volonté vient du Père et tend au même terme, ou plutôt c'est la volonté même du Père communiquée ar Fils, et par lui tendant à son terme. C'est en ce sens absolu que le Fils fait de toute éternité ce qui plait au Père, et que les volontés de l'un et de l'autre sont une seule et même chose, εν καὶ το αὐτό, xv, 25, col. 905. Conceptions comiuunes aux plus grands défenseurs de l'orthodoxie nicéenne, et qui n'ont rien à voir avec la notion d'obéissance et de soumission qui s'applique aux créatures.

La théorie de saint Cyrille sur le sacerdoce éternel du Christ, théorie qu'il semble tenir d'Eusébe de Césarée, *Demonstratio evangelica,* l. IV, c. xv ; l. V, c. ni, *P. G.,* t. xxii, col. 293, 315, est plus obscure, parce qu'il l'énonce d'une façon concise, en renvoyant ses auditeurs à un autre sermon (non conservé) qu'il avait fait le dimanche précédent, x, 14. L'affirmation se réduit à ceci : le Christ a été oint comme souverain prêtre par Dieu lui-même et éternellement, non par les mains des hommes, ni dans le temps. Mais le rapprochement de plusieurs textes amène à distinguer une double consécration : la première éternelle, où il est constitué prêtre, x, 4, 14; la seconde temporelle, qu'il reçoit comme homme et sauveur du genre humain, xxi, 2, col. 1089. Dans les deux cas, ce que notre docteur oppose à l'huile sainte qui sacre les prêtres humains, c'est la divinité même. Qu'entendre par cette consécration éternelle que Jésus tient du Père? La réponse est donnée dans le premier passage, x, 4, le plus important de tous, mais d'une interprétation difficile que complique encore une divergence de texte : Χριστὸ καλεῖται, οὑ χερσ'ιν ἀνθρωπίναι κεχρασμένο , ἀλλ' υπὸ τοὑ Πατρὸ ἀϊδἰω ει τὴν ὑπέρ [ἀνθρωπον, ου ανθρώπων] ἀρχιερωσύνην χρισθεὶ . La première partie va de soi : « Il s'appelle Christ; oint non par des mains humaines, mais par le Pêre. dès l'élernité. » Ce qui suit reste ambigu. Dom Toutlée s'arrêtant à la leçon : ὑπέρ ἀνθρωπον, traduit

ainsi : *Sed æternum a Patre in sacerdotium humanis rebus superius peruncţus;* oint éternellement par le Père pour un sacerdoce *supérieur aux choses humaines.* L'autre leçon, ὑπέρ ανθρώπων, soutenue par les imprimés et par des manuscrits, donne ce sens, plus naturel : « oint prêtre éternellement par le Père, *pour les hommes (on behalf of men,* traduction Gifford). » Il ne s'agit plus d'un sacerdoce transcendant dont le Verbe remplirait les fonctions au ciel de toute éternité, mais d'un sacerdoce comme le nôtre dont il n'exercera les fonctions qu'ici-bas, pour les hommes et au nom des hommes. Seulement le Verbe n'est pas dit prêtre par simple destination, en vue de l'union hypostatique éternellement décrétée; il en a déjà le fondement et le titre, éternellement sacré qu'il est par la divinité qu'il reçoit du Père. Suarez, *De incarnatione, disp.* XLVI, sect, n, n. 4; Schwane, t. n, p. 197. Telle est, semble-t-il, la conception cyrillienne. Rien qui sente l'arianisme, ni même un subordinalianisme réel. H y a cependant inexactitude théologique sur un point : le sacre de Jésus-Christ, comme souverain prêtre, n a pas lieu de toute éternité, en vertu de la simple communication que le Père fait au Fils de sa divinité; même dans l'hypothèse de l'incarnation décrétée, ce sacre a lieu dans le temps, au moment ou, le Verbe s'unissant hypostatiquement une nature humaine, le Christ commence à exister. C'est alors seulement, à proprement parler, que le Verbe est devenu Christ et prêtre. Comparer leIO'anathématisme de saint Cyrille d'Alexandrie, cité plus haut, col. 2511. Ceci admis, il n'est pas vrai de dire avec dom Touttée, diss. III, n. 21, col. 188 sq., que la théorie du docteur palestinien vient d'une notion peu exacte, *minus accurata,* du sacerdoce ; elle semble venir uniquement d'une confusion entre le titre réalisé de souverain prêtre et le fondement éternel du titre, pris du côté du Verbe prédestiné à l'union hypostatique.

c) Cyrille attribue au Saint-Esprit des opérations qui ne conviennent pas à la divinité, comme d'intercéder pour nous, ou de coopérer parses prières à la rémission des péchés, xvt, 20; xvu, 9, col. 9i8, 980. — Réponse. — L'objection suppose une fausse interprétation des passages incriminés. Dans le premier, l'orateur cite simplement les paroles de saint Paul, Rom., vm, 26 : *Ipse Spiritus intercedit pro nobis gemitibus inenarrabilibus;* paroles qui doivent s'entendre par métonymie, suivant l'explication plusieurs fois donnée par Cyrille lui-mème à propos d'autres textes, par exemple xvi, 12, 25; xvu, 2. 12, col. 933, 953, 969, 985. Dans l autre passage, il n'attribue pas les prières au Saint-Esprit, mais il rapporte l'interprétation donnée de Matth., m, 16, par quelques Pères : interprétation qui vise l'humanité de Jésus-Christ ou l'Église L'Esprit peut coopérer â leurs prières, dans le même sens qu'il est dit gémir en nous. Dom Touttée, col. 197.

6» *Incarnation et rédemption.* — Sujet traité dans cinq catéchèses. La x· a pour objet la personne qui s'est incarnée : Καὶ ει 'ένα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. La xil· porte sur le fait même de l'incarnation, σαρκωβε'ντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, prouvée par les saintes Écritures et justifiée par les motifs qui l'ont occasionnée. La xm* et la xiv· se rapportent, l'une à la passion et â la sépulture du Sauveur, σταυρωθέντα καὶ ταφέντα ; l'autre à sa résurrection, ἀναστάντα, etc. ; vérités dont l'orateur inspiré par le lieu où il se trouve, parle grandement et noblement, les établissant comme faits réels et les rapprochant de nombreuses circonstances prédites dans l'Ancien Testament et vérifiées dans le Nouveau. La xv concerne le second avènement du Christ et son triomphe final, καὶ ερχόμενον ἐν δόξη, etc. A cette occasion, saint Cyrille accentue ces mots du symbole de son Église : ον τή βασιλεία οὐκ ἔσται τέλο , en visant manifestement l'erreur récente de Marcel d'Ancyre, n. 17, col. 909.

La christologie du docteur palestinien répond à l'enseignement catholique : sa doctrine s'oppose, avec une netteté remarquable, à ce qui, près d'un siècle plus tard, s'appellera le nestorianisme et l'eutychianisme; on a pu comparer ses assertions avec les anathématismi s de son homonyme d'Alexandrie. Mader, p. 95. Non seulement il affirme la divinité de Jésus-Christ et son identité personnelle avec le Verbe, Fils naturel de Dieu, iv, 9, col. 465; mais il insiste encore très vivement, sans doute à cause des erreurs de Paul de Samosate (voir, dans l'édition de Jérusalem, la note sur la catéchèse x, n. 5), sur l'unité du sujet auquel se rapportent les appellations de Fils de Dieu, Seigneur. Christ et autres qu'on lit dans la sainte Écriture : « Nous disons un *seul* Seigneur Jésus-Christ, pour que la filiation soit unique, » x, 3, col. 662. Il réprouve ceux qui ont osé parler d'un homme déifié, d'un homme glorifié en récompense de ses mérites, quand c'est le Verbe préexistant qui s'est fait homme, xn, 3, col. 729. A ces blasphèmes il oppose la foi en un seul et même Verbe, en un seul el même Christ, fils de Dieu et fils de David; né une première fois du Père, el une seconde fois de la Vierge, xi, 5; XII. 4, col. 696, 729. Aussi Marie estelle la Vierge mère de Dieu, Παρθένο ἡ Θεοτόκο ; et Jésus est le Dieu né de la Vierge, -ôν ἐκ Παρθένου γεννηθέντα Θεϊν, X, 19; xn, 1, col. 685, 725. La catéchèse xm est tout imprégnée d'un langage qui ne s'explique que par l'union hypostatique el la communication des idiomes : sang du Fils unique: le Seigneur jugé, raillé, crucifié; le Fils de Dieu. Dieu lui-même souffrant, mourant, etc.

L'intégrité de la nature humaine du Christ n est pas moins énergiquement maintenue. Le Verbe a pris une humanité soumise aux mêmes affections que la nôtre, τήν ομοιοπαθή ταύτην ἡμϊν. D'où non pas deux Christs, mais un Christ double en sa nature, διπλού ἠν ὁ Χριστό : homme par son côté visible, Dieu par son côté invisible. Cf. *Honül. in paralyt.,* n. 6 : κατά τι μέν ἄνθρωπον, κατά τι δέ θεόν, col. 1137. A ces deux natures correspondait une double série d'opérations : celles de l'homme qui, comme nous, mangeait et dormait; celles du Dieu qui marchait sur les eaux et nourrissait cinq mille hommes avec cinq pains, iv, 9, col. 466 sq. Mais sa naissance humaine, si réelle qu'elle ait été, devait être privilégiée, γεννηθεὶ ἐξ αγία Παρθένου και ἁγιου Πνεύματο . *Jbid.* Cette affirmation de la conception virginale que saint Cyrille met dans son résumé des dogmes fondamentaux, il la répète en l'accentuant dans la catéchèse sur l'incarnation ; il l'appuie sur la prophétie d'Isaïe, sur la doctrine évangélique et sur la foi de l'Église qui traite en hérétiques ceux qui font du Christ le fils d'un homme ; il en défend la possibilité contre les sarcasmes des Grecs et des Juifs, xn. 2. 3, 21, 27 sq., col. 728, 753, 760. Ailleurs enfin, il parle de la sanctification extraordinaire que le Saint-Esprit opéra en Marie au moment de l'incarnation, pour la rendre digne de concevoir Jésus-Christ, xvu, 6, col. 975.

La sotériologie du docteur palestinien, comme sa christologie, donne l'enseignement catholique de son temps, exposé d'une façon oratoire et populaire. Sa conception de l'œuvre rédemptrice apparaît surtout quand il développe les motifs de l'incarnation. Beaucoup sont tirés de l'excellence et de l'efficacité d'une rédemption opérée par le Verbe fait chair, xn. 13-15. col. 740 sq. Devenu semblable à nous, le Verbe divin serait à notre portée; nous pourrions le voir, el il pourrait nous instruire plus facilement. Dans sa nature humaine, il pourrait sanctifier le baptême en le recevant. Il se servirait, pour nous sauver, des mêmes armes dont le démon s'était servi pour nous vaincre ; à la vierge Eve, principe de mort, succéderait la vierge Marie, principe de vie; à l'idolâtrie serait substituée l'adoration légitime de l'Homme-Dieu. Sous ces dehors

humains, le Fils de Dieu pourrait tout à la fois souffrir ! tromper le démon, qui n'oserait pas s'approcher de lui. s'il le connaissait. Mais tous ces motifs, plus ou moins secondaires, en présupposent un autre, incontestablement plus important aux yeux de notre docteur: le *propter nos* et *propter nostram salutem* des symboles de Nicée et de Constantinople; motif premier et principal que Cyrille énonce tout d'abord dans son sommaire de la foi : « Croyez que ce Fils unique de Dieu est descendu des cieux sur la terre *pour nos péchés,* » IV, 9. col. 465; ou, comme il l'explique plus loin, xn, 5-8, col. 729 sq., pour remédier aux maux de l'humanité, provenant de la chute originelle et de l'universelle corruption des descendants d'Adam. Maux tels qu'il était impossible à l'homme d'y trouver un remède, ἀδιόρύωτον ἡμῖν τὸ κακόν. Jésus, étant Dieu, pouvait guérir et racheter le genre humain; nouvel Adam, il pouvait réparer les ruines causées par l'ancien; en s'offrant lui-même pour rançon, εαυτὸν ἀντίλυτρον παραδοὺ, il pouvait réconcilier les hommes avec Dieu, xm, 2, col, 773, Et telle a été son œuvre; il a été vraiment crucifié pour nos péchés, et ce n'est qu'après avoir payé ainsi noire rançon qu'il est remonté aux cieux, iv, 10, 13, col. 468, 472.

Toute cette doctrine, où se trouve si clairement comprise l'idée d'une rédemption ou satisfaction par substitution volontaire d'une victime innocente et divine aux hommes coupables, est comme couronnée par un texte particulièrement remarquable. « Le péché nous avait faits ennemis de Dieu, et Dieu avait décrété la peine de mort contre les pécheurs. Il fallait donc de deux choses l'une : ou que Dieu, fidèle à sa parole, fit périr tous les hommes, ou qu'usant de clémence, il cassât la sentence portée. Mais admirez la sagesse divine, qui a su tout à la fois respecter la sentence et donner libre cours à la bonté. Le Christ a pris sur lui nos péchés et les a portés sur la croix, pour qu'étant morts au péché par sa mort, nous vécussions dans la justice. Elle n'était pas vulgaire la victime qui mourait pour nous; ce n'était ni une brebis sans raison, ni un simple homme, ni même un ange; c'était Dieu fait homme. Grande était l'iniquité des pécheurs, mais plus grande encore la justice de celui qui mourut pour nous, etc., » xtll, 33, col. 812. Affirmation manifeste de l'infinie satisfaction de Jésus, par voie de substitution volontaire; comme le reconnaît, entre autres protestants. Plilt, p. 120 : *Quæ quum ita sint, dubitari nequit, quin doctrina de satisfactione Christi vicaria inde a sæculo quarto in Ecclesia viguerit.* Voir, sur cette doctrine de saint Cyrille, Schwane, t. u, p. 402; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption,* Paris, 1905, p. 166.

7" *Anges.* — Saint Cyrille n'a pas de catéchèse spéciale sur les anges, mais il les mentionne souvent d'une manière incidente. Esprits créés par Dieu en nombre incalculable, soumis au Fils comme ses créatures, soumis également au Saint-Esprit que Dieu leur a donné pour chef, pour maître et pour sanctificateur, x. 10; xv, 24; xvt, 23, col. 673, 904, 951. Notre docteur ne parle pas de hiérarchies, comme FAréopagite, mais bien de chœurs angéliques, χοροὺ αγγελικοὺ;. *Proc.,* 15, col. 557. Ils sont énumérés ainsi dans la préface de la messe cyrillienne : anges, archanges, vertus, dominations, principautés, puissances, trônes, chérubins et séraphins, xxm, 6, col. 1113. Ailleurs, l'énumération n'est pas aussi complète et diffère même dans les détails, comme dans l'endroit où l'orateur nous montre ces esprits plus ou moins élevés dans le ciel, suivant qu'ils appartiennent â un ordre plus ou moins parfait, xvi, 23, col. 949. Les bons anges voient Dieu; mais *non pas tel qu'il est,* οὐ καθὼ ἔστιν ὁ Θεὸ ; le contexte montre que cette expression exclut seulement la vision *comprehensive,* réservée au Fils et au Saint-Esprit. La vision angélique comporte elle-même des degrés, proportionnée qu'elle est à la capacité du sujet, plus parfaite dans les archanges que dans les anges du premier chœur, et ainsi de suite : κατὰ τὸ μέτρον τῆ οικεία τάξεω ἑκαστο , VI, 6; vu, 11, col. 545, 617. Par rapport aux hommes, et plus particulièrement aux fidèles marqués du sceau du Christ, ces bienheureux esprits sont des protecteurs et des amis : ils désirent notre salut et s'en réjouisssnt, ils nous défendent contre les démons et cherchent à nous faire du bien, ἀγγελον αγαθοποιόν, I, 13; iv, 1, col. 369, 373, -456. Au jour du grand jugement, ils seront les ministres du Sauveur glorieux el formeront sa cour, pour assister au couronnement des justes et au châtiment des pécheurs, xv, 24, col. 904.

Tous les anges furent créés bons; les mauvais sont devenus tels par leur propre volonté, â la suite de Satan, archange qui tomba par orgueil et entraîna dans sa chute un grand nombre d'autres esprits, il, 4, col. 358. Irrémédiablement endurci et condamné à jamais, tv, 1, col. 453, Satan, appelé aussi le diable, est le grand ennemi des hommes; c'est lui qui lit tomber et chasser du paradis terrestre nos premiers parents, et depuis lors il reste, aidé des invisibles puissances du mal, le mauvais conseiller, l'instigateur de tous les péchés, le fourbe qui se transforme en ange de lumière pour séduire ceux qui mènent une vie angélique, l'esprit immonde qui peut aller jusqu'à la possession physique des corps et des âmes, mais qui ne peut vaincre ceux qui résistent â ses suggestions perverses. n, 3, 4; xvi, 15, col. 385, 940. Les chrétiens surtout ont conlre lui des armes invincibles dans les exorcismes de l'Église et scs sacrements, iv, 13; xm, 36; xix, 2; xx, 3; xxn, 7, col. 472, 816, 1068. 1079, 1101.

Deux passages du docteur palestinien restent difficiles et ambigus. Le premier est relatif à la spiritualité des anges. On lit, à propos des diverses acceptions du mot πνεῦμα, cette assertion : « En général, on donne le nom d'esprit à tout ce qui n'a pas de corps épais. Les démons n'ayant pas de ces sortes de corps, τοιαῦτα σώματα, s'appellent esprits, i XVI, 15, col. 940. Ailleurs Cyrille semble supposer que le prophète Daniel vit sensiblement l'ange Gabriel dans sa forme propre; il dit encore que les vierges brilleront au ciel comme les anges, el que les saints ressuscités recevront des corps célestes pour pouvoir converser dignement avec les anges, ix, 1; xv, 23; xvm, 19, col. 640, 901, 1040. Beaucoup d'auteurs concluent de tout ceci, qu'il partagea le sentiment, alors très répandu, d'après lequel les anges seraient doués de corps subtils. Dom Touttée, col. 939, note 1; Schwane, t. n, p. 355, Interprétation probable, mais non certaine; car dans les passages qui s'appliquent aux bons anges, les trois derniers, nulle part il n'est dit ni même rigoureusement supposé que, dans leur forme naturelle, les anges aient des corps proprement dits: dans le premier passage, qui est le principal, saint Cyrille ne parle que des démons, considérés, semble-t-il, plutôt dans leurs rapports avec les hommes qu'en eux-mêmes, d'une façon absolue.

L'autre passage se rapporte aux péchés des anges. Parlant de la miséricorde divine, le saint docteur ajoute incidemment : « Nous avons dit quelque chose de ce qui a été écrit sur la bonté de Dieu â l'égard des hommes. Mais nous ignorons tout ce qu'il a pardonné aux anges, car il leur pardonne aussi, συγχωρεῖ γὰρ κἀκεῖνοι ; seul Jésus est sans péché, lui qui nous purifie du pêché, » II, 10, col. 393. Paroles très diversement i nterpréti'es. Suivant les uns, Cyrille ne parle ici que des bons anges, puisqu'il prétend donner des exemples de pénitence, il suppose donc qu'ils peuvent encore commettre des fautes légères dont ils obtiennent

le pardon par les mérites de Jésus-Christ. Dom Touttée, diss. III, c. v, col. 197; Schwane, t. il, p. 365. Suivant les autres, il ne s'agit que des anges pécheurs, punis par Dieu moins sévèrement que leurs péchés le méritaient. Dom Ceillier. a. 1, n. 6. Suivant une dernière opinion. Cyrille veut dire, ou que les bons anges avaient commis quelque péché, inconnu de nous, et que Dieu le leur avait pardonné, ou même simplement qu'ils pouvaient tomber, comme les démons, et qu'ils sont redevables de leur persévérance à une miséricorde spéciale de la part de Dieu. Grancolas, p. 57, note 20. Aucune de ces interprétations n'est certaine. La première est très dinicile à concilier avec ce que l'auteur des *Catéchèses,* expliquant ailleurs ces paroles de l'oraison dominicale : *Fiat voluntas tua, quemadmodum in cœlo, sic et in terra,* dit du plein accomplissement de la volonté divine par les esprits célestes : τὸ τοϋ Θεοὑ θέλημα ποιοϋσι, χχιιι, 14, col. 1120. D'ailleurs, puisque le membre principal de la phrase porte : δσα καὶ ἀγγελοι; συνεχώρησε, *tout ce qu'il a pardonné aux anges,* rien ne prouve qu'il s'agisse d'une indulgence divine qui s'exerce encore maintenant. La raison alléguée par dom Touttée pour exclure les mauvais anges n'est pasOflicace; car, en cet endroit, l'orateur ne prétend nullement rapporter un exemple de pénitence, mais seulement une application de la miséricorde divine en dehors du genre humain. Bien, par contre, n'autorise â restreindre l'assertion aux démons, à cause de la généralité du terme, ἀγγελοι;, et du principe invoqué : εἰ μόνο; αναμἀρτητο , etc. Saint Cyrille peut viser les anges en général, sans vouloir que la miséricorde divine se soit appliquée à tous de la même façon. Pour ce qui concerne les bons anges en particulier, il est possible qu'il fasse allusion à une conception de leur épreuve suivant laquelle nul n'aurait été parfait, mais tous auraient eu besoin ou d'indulgence proprement dite ou d'un secours spécial de préservation. Cette interprétation semble mieux répondre à l'ensemble de la doctrine cyrillienne sur les saints anges; mais comme l'auteur des *Catéchèses* ne s'explique nulle part, sa pensée sur ce point reste forcément obscure et ambiguë.

8“ *Hommes : nature, élévation et chute originelle, étal présent.* — C'est par une préoccupation manifestement apologétique que saint Cyrille est amené à donner à ses auditeurs une connaissance ferme et précise de ce qu'ils sont, tv, 8 sq., col. 477. Il les voit entourés de païens et d'hérétiques qui professaient sur la nature de l'homme les plus graves erreurs : fatalistes, qui attribuaient tout à l'inlluence des astres ou à un aveugle hasard; gnostiques ou manichéens, qui faisaient du corps le siège du péché, en regardant la matière comme l'œuvre mauvaise d'un principe mauvais, ou qui distinguaient deux catégories d'âmes, les unes bonnes, les autres mauvaises de leur nature; pylhagorisles enfin et origénistes, suivant lesquels l'âme viendrait en ce monde chargée de péchés qu'elle aurait commis dans une vie antérieure. Le docteur palestinien oppose à toutes ces erreurs la doctrine catholique de l'homme *double* enses éléments constitutifs, de l'homme *animal raisonnable,* ζρον λογικόν, c'est-à-dire composé d'un corps matériel et d'une âme spirituelle, l'un et l'autre ayant Dieu pour auteur. L'âme, image raisonnable de Dieu, εἰκὼν λογικὴ Θεὸὐ, xn, 5, col. 732, est le chef-d'œuvre de ce divin ouvrier; incorruptible, immortelle, surtout douée de liberté, et par là maîtresse et responsable de ses actes. Point d'intluence astrale ni d'aveugle hasard qui la fasse pécher; point de vie antérieure ou elle ait d'abord péché. Nulle diversité spécifique entre les âmes des hommes et celles des femmes; point de catégories qui permettent de diviser les âmes en deux groupes, celles qui de leur nature pécheraient et celles qui de leur nature feraient le bien. Toutes sont d une même nature, et pour toutes la raison du bien et du mal est à chercher dans l'usage, bon ou mauvais, du libre arbitre. Le diable peut suggérer le mal, il ne peut pas violenter la volonté. Le corps, œuvre admirable d'un Dieu bon et sage, n'est pas davantage la cause du péché; de lui-même, il n'a ni vie ni mouvement; c'est l'âme qui s'en sert comme d'un instrument de péché, quand elle en abuse; uni à une âme pure, il devient le temple de l'Esprit-Saint.

L'auteur des *Catéchèses* ne traite pas *ex professo* de l'élévation primitive de l'homme à l'état surnaturel, mais il la suppose constamment, en particulier dans le passage où, voulant expliquer la venue du Fils de Dieu en ce monde, il rappelle la formation du premier homme et son séjour dans le paradis terrestre. Outre ce qu'il insinue de l'étal privilégié ou. dans sa nature entière, se trouvait Adam, immortel alors et innocent, n, 4; ix, 15; xm, 2; xx, 2, col. 389, 653, 773, 1080. il distingue dans le célèbre texte de la Genèse, I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* ces deux idées *d'image* et de *ressemblance* divine; et tandis qu'il voit *l'image* de Dieu dans la participation faite à l'homme de la raison et de la liberté, il place la ressemblance divine dans la communication du Saint-Esprit, cet universel sanctilicateur de toutes les créatures raisonnables, anges et hommes, que Dieu a produites par son Verbe, xvn, 2, 12, col. 969, 984. Vint la chute. Quelle en fut la conséquence? Adam garda en lui l'image de Dieu, καὶ τὸ μὲν κατ'εικόνα, ἐλαβε: mais par sa désobéissance il lit disparaître de son âme la ressemblance divine, τὸ ιε καθ' ομοιότητα, διὰ τὴν παρακοὴν ἠμαὑρωσε, xtv, 10, col. 836. En même temps il déchaîna la mort sur tout le genre humain, xm, 2, col. 773. Deux choses qui se tiennent comme la cause et l'effet, car c'est contre le pêcheur que Dieu avait décrété la peine de mort; aussi, dans la phrase déjà citée où il rappelle cette vérité, saint Cyrille suppose-t-il que le péché d'Adam avait placé ses descendants dans un véritable état d'inimitié avec Dieu : Εχθροι γάρ ἠμεν Θεοὑ δι' αμαρτια , χιιι<·83, col. 812. C'est précisément pour réparer cette ruine originelle que le Fils de Dieu est venu sur la terre; en particulier, pour rendre la participation divine à la nature humaine *pécheresse,* ινα ἡ ἀνΟρωπότη η αμαρτωλὸ; Θεοὑ γε'νηται κοινωνὸ , XII, 15, col. 741. Par le fait même, l'universalité de la rédemption corrobore la solidarité de la chute primitive et l'universalité du péché originel : « Jésus-Christ a libéré tous ceux qui demeuraient captifs sous le joug du péché·, il a racheté tout le genre humain, » xm, 1, col. 772.

Contre cette doctrine d'un péché d'origine qui s'étend à tout rejeton d'Adam, deux assertions de saint Cyrille sont objectées. Celle-ci d'abord : « Κακὸν αυτεξούσιον, βλάστημα προαιρέσεω ; le (mal du péché) est notre fait, c'est le fruit de notre propre volonté. Π, 1, col.381. Puis cetteautre:« Ἐλθόντε ἀναμαρτ-οι. νῦν ἐκ προαιρέσεω ἀμαρτάνομεν; venus en ce monde *sans péché,* nous péchons maintenant de noir· : ! m gré, » iv, 19, col. -480. — Réponse. — Pour comprendre la portée de ces textes, il faut tenir compte des en . nstances. L'orateur parle à des adultes qu'il veut prému n - Contre les erreurs répandues autour d'eux sur la nat et l'origine du mal moral; erreurs de ces païens hérétiques déjà signalés qui le regardaient connu, ·.: - substance, ou qui en cherchaient la cause en ,j. · r- de la volonté libre des créatures raisonnai - -, · qu'ils l'attribuassent à quelque agent extéri- astres, le démon. Dieu même, soit qu'ils y - fruit nécessaire d'une nature intrinsèquement r .. soit qu'ils eussent recours a l'hypothèse c une -- anlérieure ou l'âme aurait péché. En fao, : - - erreurs destructives de toute vie morale, Févéqoe de Jérusalem, comme d'autres Peres orïentanx. -n - - culier saint Jeau Chrysœtuiue. inseste fcrteu. n. - .- e

libre arbitre comme principe de responsabilité et unique cause proprement dite du péché. De ce point de vue, il n'y a rien dans le passage tiré de la n· catéchèse, qui contredise l'existence de la faute originelle, telle que l'Eglise catholique l'enseigne. Le sens général, d'après le contexte, se résume ainsi : le péché est un grand mal. qui ne vient pas de Dieu, mais de nous-mêmes; non pas de notre nature telle qu'elle est sortie des mains divines, car Dieu a fait l'homme droit, Eccl., vit, 20, mais de notre propre volonté, η. 1. Le péché n'est pas un être physique, comme qui dirait un animal, un ange, un démon; il n'est pas le fait d'un agent extérieur, comme serait un ennemi; c'est un rejeton mauvais qui croit en nous et par nous, αὀξάνον απὀ σου, η. 2. Doctrine vraie, si l'on considère le péché actuel et personnel, que Cyrille a surtout en vue, comme le prouvent tous les exemples dont il fait usage en ce même endroit. Doctrine vraie encore, si l'on considère le péché originel, dont l'existence suppose essentiellement l'exercice de la volonté libre d'Adam, et qui même en ses descendants ne se peut concevoir sans une relation intime à cette volonté libre de notre premier père, principe physique et chef moral de tout le genre humain. Dans l'autre passage, emprunté à la IVe catéchèse, l'expression ἐλβὀντε αναμάρτητο! tire sa signification de ce qui précède immédiatement : e Apprenez encore ceci : lame n'a pas péché avant de venir au monde; mais venus sans avoir péché (auparavant), c'est *maintenant* que nous péchons, par le fait de notre librearbitre. » L'orateur rejette donc simplement l'hypothèse pythagoricienne et origéniste de fautes actuelles et personnelles, commises par l'âme dans une vie antérieure. Mais que les descendants d'Adam ne puissent pas s'appeler pécheurs, en ce sens, très différent, que par suite de la faute actuelle et personnelle de leur premier père, tous se trouvent en naissant dans un état de véritable inimitié avec Dieu, non seulement notre docteur ne le dit point, mais il tient le contraire dans les témoignages cités plus haut. Dom Touttée, diss. Ill, c. vt, col. 206 sq.; Schwane, t. m, p. 33 sq.

De ce qui précède et de ce qui sera dit plus loin des effets du baptême et de la confirmation, il résulte que l'auteur des Catéchèses n'a nullement oublié la grâce sanctifiante. Par ailleurs, s'il insiste tellement sur le libre arbitre et sur la bonté intrinsèque de l'âme et du corps, ce n'est pas à l'exclusion de la grâce actuelle dont il rappelle ou suppose souvent la nécessité, même dans les passages où il semble donner le plus â l'initiative personnelle. Quelques écrivains mal disposés pour saint Cyrille, comme Oudin, l'ont bien accusé de semi-pélagianisme, en s'appuyant sur quelques expressions générales, celle-ci surtout : « Dieu est un bienfaiteur libéral ; cependant il attend la bonne volonté de chacun. » *Proc.,* 1. col. 333. Mais ces critiques auraient dù remarquer qu'il ne s'agit pas ici de la première grâce; le catéchiste parle à des futurs néophytes qu'il sait préparés depuis longtemps par l'action intérieure du Saint-Esprit, et qu'il excite â coopérer de leur mieux â l'appel divin déjà entendu et écouté : « car s'il faut â la plume et â la flèche une main qui s'en serve, ainsi faut-il à la grâce des esprits croyants, οὒτω χαι ἡ χάρι χρεἰαν εχει τὡν πιστευὁντων... Purifiez le vase qu'est votre âme, pour recevoir une mesure de grâce plus abondante, » i, 3, 5, col. 373, 377. Pour la réponse à quelques autres textes du même genre, et pour la part faite par Cyrille â la grâce divine dans tous les actes de notre vie chrétienne, voir dom Touttée, c. vu, col. 211 sq. (dans la discussion sur l'efficacité de la grâce divine, col. 219, le docte critique semble un peu mêler ses opinions personnelles â la doctrine cyrillienne).

L'universelle volonté salvifique de Dieu est une conséquence de la rédemption professée par l'auteur des Catéchèses. Il rejette énergiqueme 'l la islinction faite par certains entre les *fils de Dieu* et les *fils du diable,* en ce sens qu'il y aurait des hommes destinés nécessairement au salut, et d'autres à la damnation, vu, 13, col. 620. Jésus-Christ a racheté tout le genre humain, κόσμον ὃ>.ον ανθρώπων ἐλυτρώσατο, XIII, 1, col. 772. Dieu ne refuse pas la grâce aux hommes de bonne volonté; pour permettre â tous de parvenir â la vie éternelle, il en a pour ainsi dire multiplié les portes d'entrée, vi, 28; xvi, 22; xvm. 31, col. 588, 949, 1052. Dom Touttée, col. 225 sq.; Schwane, t. m, p. 69 sq.

9" *Eschatologie.* — Deux catéchèses se rapportent plus directement aux fins dernières, soit des hommes, soit du monde : la xv·, où il s'agit du second avènement de Jésus-Christ; la xvm·, dont l'objet principal est la résurrection des corps. En rapprochant de cet enseignement formel ce que saint Cyrille dit ailleurs en passant, on obtient une doctrine eschatologique non pas complète, mais déjà suffisamment développée.

1. *Mort, et état des âmes séparées.* — La mort, dans l'ordre actuel, est un châtiment qui doit son existence, comme son universalité, au péché du premier homme, xm, 2; xv, 3I, col. 773, 913. Pour chacun de nous, elle clôt le temps du repentir et du pardon; au delà, les camps sont définitivement tranchés : d'un côté, ceux qui ayant profité ici-bas de ce temps de grâce, louent Dieu à jamais; de l'autre, ceux qui, pour la raison contraire, sont châtiés et n'ont plus qu'à déplorer leur sort, xvm, 14, col. 1033 Or la peine réservée au pécheur, c'est le feu éternel, π, 1, col. 381. D'autres textes confirment la doctrine de la récompense immédiate des âmes justes, en même temps qu'ils la complètent et la précisent. Premier fruit de la rédemption, le bon larron entra dans le paradis, non pas terrestre (comme le suppose à tort dom Touttée), mais céleste; car Cyrille fait ainsi parler Notre-Seigneur : « Ne craignez pas le serpent; il ne vous chassera pas de là, étant tombe *des cieux,* » xm, 31, col. 809. A la descente de Jésus-Christ aux enfers, le saint docteur assigne pour but et pour effet la délivrance des justes qui s'y trouvaient emprisonnés; captifs que, comme un vainqueur, le Christ entraîne dans son triomphe au jour de sa glorieuse ascension, iv, 11 ; xiv, 19, 24, col. 469, 849, 857. Aussi, l'entrée du ciel étant désormais ouverte, le baptême peut compter, parmi ses nombreuses appellations, celle de *char gui mène au ciel,* ὀχημα πρὸ οὑρανὸν. *Proc.,* 16, coi. 360. Enfin, dans la liturgie cyrillienne, les patriarches, les prophètes, joints aux apôtres et aux martyrs, apparaissent comme vivant avec Dieu dans des rapports d'amitié et d'intime présence qui nous autorisent à les prendre pour avocats et pour intermédiaires auprès de sa divine majesté, xxm, 9, col. 1116.

Le purgatoire a sa place dans ce dernier endroit. Non pas le terme, mais la chose : « Nous prions ensuite pour les saints pères et évêques défunts, enfin pour tous ceux qui sont morts parmi nous; persuadés qu'en agissant ainsi, nous apporterons un secours très grand aux âmes pour lesquelles nous prions. » Suit une comparaison notable. A ceux qui objecteraient ; que sert-il de prier pour l'àme qui quitte ce monde chargée ou exempte de péchés? le catéchiste répond : Un roi envoie en exil des gens qui l'ont offensé; si les parents ou les amis de ces infortunés tressent une couronne et l'offrent pour eux au roi, celui-ci ne leur fera-t-il pas remise de la peine? Il ne s'agit donc pas de condamnés à mort, mais d'exilés dont l'offense est supposée rémissible; de plus, la remise ne porte pas directement sur l'offense elle-même, mais sur la peine infligée. A ce double titre la comparaison répond parfaitement à l'objection en précisant la doctrine : entre la double hypothèse d'une âme quittant ce monde ou chargée ou exempte de péchés, il y a le cas, insinué par l'exemple,

(

de la peine due au péché et qui n'a pas encore été soldée. Et c'est précisément dans ce cas, et dans ce sens, que s'applique la doctrine catholique du purgatoire, considéré comme état intermédiaire et transitoire ou l'âme, d'ailleurs justifiée, satisfait à la justice divine pour la peine due aux péchés commis et qu'elle n'a pas, en tout ou en partie, expiée ici-bas. L'expression ■καν αμαρτωλοί ώσιν, *etiamsi peccatores sint,* dont se sert le saint docteur, ne peut pas s'entendre d'un péché grave, non remis quant à la coulpe avant la mort, puisque dans ce sens il n'admet lui-méme ni repentir salutaire ni pardon divin. Dom Touttée, col. 1117, note 1.

2. *Jte'swreclion des corps.* — Dogme d'une très haute importance, à cause de l'influence souveraine que la foi en la résurrection exerce sur toute notre vie morale, xvm, 1, col. 1017. Aussi le saint docteur le traite avec un soin particulier. Non content d'en rappeler les fondements scripturaires, soit en général, îv, 31; xv, 19 sq., col. 491,896, soit en particulier contre les Samaritains, xvm, il sq., col. 1029, il le défend encore longuement contre les attaques des païens, îv, 30: xvm, 2-I0, col. 492, 1018 sq. Aux objections courantes, tirées des vicissitudes, plus ou moins étranges, par où passent les restes des mortels, il oppose la toute-puissance de Dieu, pour qui toutes ces difficultés ne sont rien. Et que d'exemples dans la nature où la vie succède à la mort dans des conditions providentiellement voulues pour nous faciliter la foi en la résurrection ! La chose en elle-même ne répond-elle pas à la justice divine, qui doit donner à tous nos actes une sanction pleine et définitive, et au témoignage intime de la conscience humaine, qui se traduit par le respect naturel pour les tombeaux? Le corps du ressuscité sera substantiellement le même que celui qu'il aura porté ici-bas, αυτό τοϋτο εγείρεται, η. 18, col. 1040; ses propriétés seules seront changées : infirme maintenant et corruptible, il réapparaîtra vigoureux et immortel. Mais, parce qu'ici-bas le corps a coopéré à toutes nos actions, bonnes ou mauvaises, par une juste disposition de Dieu différente sera sa condition dans les justes et dans les impies. Glorifié dans les uns, spiritualisé en quelque sorte et resplendissant, il n'aura pas dans les impies d'autre conséquence de son immortalité que la vertu de supporter l'action d'une flamme éternelle, sans être jamais consumé, n. 19. Schwane, t. m, p. 267.

3. *Second avènement du Christ, et fin du monde.* — La doctrine de saint Cyrille sur le retour glorieux de Jésus-Christ et les événements qui le suivront, jugement universel, fin de ce monde et commencement de la vie éternelle, bienheureuse ou malheureuse, n'otfre rien de particulier; c'est la doctrine de ('Évangile, Matlh., xxiv-xxv, et de saint Paul, I Thés., îv, 15 sq., rappelée et commentée d'une façon sommaire dans la seconde partie de la catéchèse xv. Dans la première, l'orateur s'arrête plus longuement aux signes précurseurs du second avènement; non pour en déterminer curieusement l'époque, mais pour mettre ses auditeurs sur leur garde, n. 4, 18, col. 876, 896. Presque tous ces signes lui semblent déjà réalisés : apparition de faux Christs, guerres et bruits de guerres, luttes fratricides au sein même de l'Église, prédication de l'Évangile dans presque tout le monde, défection dans la foi. Reste à venir l'Antéchrist, magicien consommé dont le démon fera son instrument; il usurpera l'autorité dans l'empire romain, se donnera pour le Christ et, grâce à ce titre d'emprunt, séduira les Juifs, en même temps qu i! gagnera les gentils par des stratagèmes et des prestiges magiques. « L'Antéchrist viendra, quand l'empire romain cessera; alors la fin du monde sera proche, » n. 12. col. 885. La preuve et l'explication de cette affirmation reposent sur un passage du prophète Daniel, vu, 24. Dans l'interprétation de ce texte, comme dans celle des signes précurseurs du second avènement, le docteur palestinien n'a pas évité l'écueil ou sont tombée tant d'anciens Pères; il est manifestement influencé par ses conceptions et ses appréhensions personnelles Cette catéchèse est celle où il mêle le plus, au moins dans la première partie, l'élément subjectif aux données positives du texte sacré.

10» *Église : notion, vie pratique.* — Saint Cyrille traite de l'Église dans la catéchèse xvm. en expliquant ces mots du symbole : Καί ει μίαν άγίαν καθολικήν 'Εκκλησίαν, η. 22-28, col. 1044 sq. Esquisse rapide d'uu grand sujet ou, pour tout dire, des heures entières lui eussent *été* nécessaires, n. 27, col. 1049. L'Église est l'assemblée des fidèles ;'son nom ά'έκκλησία lui vient précisément de ce qu'elle convoque et rassemble tous les hommes, n. 24. Épouse de Jésus-Christ, elle est la mère de ceux qui sont régénérés, n. 26; ou encore, le bercail ou les brebis du Christ doivent se tenir, loin des loups, vi, 36, col. 601. Le saint docteur insiste surtout sur la catholicité, <ju'il n'entend pas seulement de l'extension dans l'espace, ni de la mission inhérente à l'Église de soumettre au vrai culte tous les hommes sans exception, mais encore de son universelle efficacité pour enseigner tous les dogmes qui doivent venir à la connaissance des hommes, et pour soigner et guérir toute sorte de péchés, n. 23. Elle a succédé à l'antique synagogue, mais avec des promesses d'indéfectibilité faites pour elle à saint Pierre, Matth., xvi, 18; aussi saint Paul l'appelle-t-il, I Tim., m, 5, *la colonne et la base de vérité,* n. 25. Elle a, du reste, le Saint-Esprit pour grand docteur et pour grand protecteur, μέγαν διδάσκαλον 'Εκκλησία , μεγαν υπερασπιστήν υπέρ ημών, χνι, 19, col. 945. I lie est hiérarchique. Elle l'était du temps de saint Cyrille, puisqu'il fait mention des évêques, des prêties et des diacres, xvn, 35, col. 1009. Elle l'était auparavant, puisqu'il parle des apôtres et des anciens évêques, chefs de l'Église, de qui nous tenons le catalogue des Livres saints, îv, 35, col. 497. A saint Pierre, en particulier, il donne des titres remarquables : c'est le prince des apôtres et le prédicateur-coryphée de l'Église, ό πρωτοστάτη τών άποστόλων, καί τή 'Εκκλησία κορυφαίο κήρυ , XI, 13, col. 693; il tient les clefs du royaume des cieux, xiv, 26. col. 860; en pleurant son péché, il obtint du Seigneur non seulement le pardon de son reniement, mais encore la conservation de la haute dignité qui lui avait été conférée auparavant, n, I9, col. 408.

Le culte divin consistant en deux choses indispensables, la saine doctrine et les bonnes œuvres, l'Eglise n'a pas seulement pour fonction de nous instruire des vérités nécessaires au salut; elle nous forme encore dans notre vie pratique en réglant nos mœurs, διδασκόμενοι τε καί άναστρεφόμενοι καλώ , XVIII, 38, col. I14y. Là encore les *Catéchèses* ont leur importance : non qu'il faille y chercher un code de théologie morale a l'usage des chrétiens du îv» siècle, mais parce que les sujets traités amènent l'orateur à indiquer, en passant et sans aucun ordre déterminé, des principes ou des préceptes de vie morale. Ainsi, à propos de cet article Καί ει εν βάπτισμα μετάνοια ει άφεσιν άμαρτιώ·. parle, dans la catéchèse II, du péché, de sa sa nature, de son origine, et insiste sur la p- oce comme moyen d'en obtenir de Dieu h rémiss; - en expliquant le mot πιστεύω, il prêche, dans à caîechése v, l'obligation, l'excellence et l'efficacil- : ; . il n'avait pas moins énergiquement affrn; aup^n la nécessité des bonnes œuvres p-.ur le salut ı La .. sans les bonnes œuvres n'est pas agr—. *c-* . » n 2. col. 456. C'est pour la même raison qne *nœn* Tavw vu soutenir avec chaleur l'existence du lii-re arbitre ·: proclamer son rôle souverain dans h qnestuoe du : -o et du mal. Par deux fois, saint Cyrille entre iuts ates

de détails : d'abord, dans la catéchèse iv, où la doctrine catholique sur le corps humain est accompagnée d'un certain nombre d'applications ou conséquences pratiques; puis dans la première mystagogique ou commentant la formule d'abjuration baptismale : « Je renonce à Satan, à toutes ses œuvres, â toutes ses pompes et à tout son culte, » il énumère toute une série d'actions qu'il faut éviter. En somme, légitimité et sainteté du mariage, même en secondes noces; usage licite des aliments, en particulier de la viande et du vin, pour la réfection du corps et dans les limites d'une juste tempérance; simplicité dans l'habillement, tv, 24-29, col. 486 sq. ; fuite de toute impureté, de toute pratique diabolique ou superstitieuse, des viandes offertes aux faux dieux, des vaines observances, des spectacles et autres divertissements païens, des lieux de débauche, tv, 37; xix, 4-8, col. 501, 1069 sq. Tous les principes ou préceptes de ce genre disséminés dans les discours de saint Cyrille ont été recueillis et groupés par A. Knappitsch.

Aux règles de vie morale il faut joindre enlin ce que l'auteur des *Catéchèses* nous apprend des pratiques en usage dans l'Église de son temps, pratiques d'autant plus utiles à constater que la plupart concernent des points débattus entre catholiques et protestants. Il y est fait mention de la continence, comme d'une condition nécessaire au bon exercice du ministère sacerdotal : Et γάρ ὁ τῷ 'Ιησοῦ καλῶ: ιερατείων ἀπέχεται γυναικό;, χιι, 25, col. 757; de l'ordre des ascètes et des vierges, τῶν μοναζόντων και τῶν παρθένων τάγμα, qui mènent dans le monde une vie angélique, iv, 24, col. '<85; de l'excellence de l'état de virginité, et de sa supériorité comparativement à l'état du mariage, iv, 25; xiii, 34; XV, 23; xvi, 19, col. 488, 768, 901, 944; du mérite d'une vie pénitente, comprenant même l'abstention du vin et des aliments gras, quand elle est entreprise par l'espérance de la récompense céleste, iv, 27, col. 489; de l'efficacité des exorcismes, xx, 3, col. 1080, et du signe de la croix, iv, 14; xm, 22, 36, col. 472, 800, 816; de la vénération rendue au bois de la croix à Jérusalem et dans tout l'univers, iv. 10; xm, 4, col. 469, 776; de la puissance miraculeuse que Dieu accorde souvent aux reliques des saints, xvn, 30; xvm, 16, col. 1004, 1037; du recours à l'intercession des bienheureux et des prières pour les fidèles défunts, xxm, 9, col. 1116; sans compter tous les rites sacramentaux dont il sera maintenant question.

II' *Sacrements.* — Il ne faut pas chercher dans les catéchèses cyrilliennes une doctrine complète sur la matière sacramcnlaire, puisque leur auteur se proposait uniquement dans la première série, *ad illuminandos,* de préparer ses auditeurs à la réception du baptême, et dans la seconde, *ad recens baplizatos,* de leur donner une explication sommaire des sacrements qu'ils avaient reçus. Mais par rapport à ces trois sacrements, la valeur des catéchèses mystagogiques est inappréciable, à cause des renseignements nombreux et précis qu'elles fournissent sur ces rites et leur signification symbolique. En outre, plusieurs des catéchèses *ad illuminandos* contiennent des détails complémentaires sur les effets du baptême et la manière dont se faisait à Jérusalem la préparation des adultes à leur entrée solennelle dans l'Église. On remarque une étroite affinité entre la méthode suivie par saint Cyrille dans l'instruction et l'initiation des catéchumènes, et les directions relatives au même objet qu'on lit dans les *Constitutions apostoliques,* I. VII. c. xxxix sq., *P. G.,* t. i, col. 1037.

1. *Préparation des adultes au baptême. — a) Le catéchuménat.* — Les *Catéchèses* supposent une vraie distinction entre les simples catéchumènes et ceux qui, ayant été inscrits pour recevoir le baptême, formaient la classe des φωτιζόμενοι, *illuminandi,* considérés déjà par l'Église comme ses enfants, et auxquels l'orateur donne, vraisemblablement par anticipation, le nom de *fidèles. Proc.,* 4, 12, 13; *Cat.,* v, 1 ; vi, 29, col. 340, 353, 505, 590. C'est de ces derniers seulement que s'occupe saint Cyrille, et par conséquent de la dernière période du catéchuménat, qui s'identifiait avec la préparation prochaine à la réception du baptême. Cette préparation commençait avec le carême et se continuait jusqu'à Pâques, durant ainsi quarante jours. *Proc.,* 4, col. 341. Elle comprenait deux parties simultanées : l'une intellectuelle et catéchétique, consistant dans l'enseignement de la doctrine que les nouveaux chrétiens seraient appelés *à* professer; l'autre morale ou ascétique, consistant dans des exercices d'ordre pratique. La nécessité de dispositions suffisantes, de la part des adultes, pour recevoir le baptême d'une manière fructueuse, et la proportion qui existe de fait, dans l'ordre actuel, entre la perfection des dispositions subjectives et celles du fruit recueilli, justifient l'importance que saint Cyrille attribue à cette préparation morale dans la procatéchèso et la catéchèse suivante. Il instruit ses auditeurs de la dignité et des obligations du nouvel état où ils vont entrer; il leur démontre la nécessité de s'y disposer de leur mieux ; il leur recommande l'assistance aux catéchèses, une foi sincère et des intentions pures, le recours à la prière, la pratique des vertus et des œuvres de pénitence, en particulier la soumission docile aux exorcismes et aux insufflations, que les catéchumènes, à Jérusalem, recevaient la face voilée, pour éviter les distractions. *Proe.,* 9, col. 350. Pour plus de détails sur cette matière, voir Catéchuménat, t.'n, col. 1968; A. Th. Kluck, *Der Katechumenat nach dem hl. Cyrill von Jerusalem,* dans *Der Kalholik,* de Mayence, 1878, t. il, p. 132 sq. ; L.-L. Hochât, *Le catéchuménat au IV' siècle d'après les Catéchèses de saint Cyrille à Jérusalem,* Genève, 1875.

b) Z,'ἐξομολόγησι *des catéchumènes.* — On lit parmi les recommandations du docteur palestinien : « C'est maintenant le temps de la *confession,* ἐξομολογήσεων. *Confessez,* ἐξομολόγησα·., tous les.péchés que vous avez commis en paroles ou en actions, de jour ou de nuit, » i, 5, col. 376. S'agit-il d'un simple aveu intérieur de toutes ses fautes, accompagné d'exercices publics de pénitence, ou d'une accusation extérieure, orale et spécifique? Dora Touttée s'arrête à la seconde alternative, *ibid.,* note 1, en s'appuyant surtout sur ce que, dans la catéchèse suivante, II, 12, col. 400, l'orateur propose en exemple le saint roi David : Et βασιλεὺ οὕτω ἐξωμολογεῖτο, etc. Sentiment partagé par d'autres auteurs, comme Grancolas, p. 33, note 5, et J. Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten,* Kempten, 1868, p. 133 sq. Mais la preuve n'est pas décisive; car Γἐξωμολογεῖτο du second passage, pris surtout dans le contexte, n'est pas plus net que l'ἐξομολόγησαι du premier, dans le sens d'une accusation orale et spécifique; bien plus, dans le numéro de la seconde catéchèse qui suit immédiatement, saint Cyrille semble identifier Γἐξομολόγησι et la μετάνοια. Kluck, *loc. cit.,* p. 143; Marquardt, p. 12. En tout cas, le texte en question est absolument étranger à la confession sacramentelle des baptisés; il ne prouve ni pour ni contre, suivant la juste remarque de Kluck, *ibid.,* contre Gérard von Zezschwitz, *System der christlich-kirchlichen Katechelik,* Leipzig, 1863, t. 1, *Der Katechumenat,* p. 461 sq.

c) *La discipline de l'arcane.* — Que cette discipline ait existé à Jérusalem au temps des catéchèses cyrilliennes, elles-mêmes en sont une preuve irrécusable. On Tie doit rien dire à ceux du dehors, pas même aux catéchumènes, de ce qui aura été dit dans les instructions préparatoires au baptême, et cela sous peine d'être considéré comme un traître, ὡ προοότη κατακρίνεται. *Proc.,* 12; *Cal.,* vi, 29, col. 353, 589. On ne doit pas com-

muniquer le symbole, ni le mettre par écrit, mais le garder seulement de mémoire, v, 12, col. 521. Devant les simples catéchumènes, on ne parle qu'à mots couverts de la Sainte Trinité et des autres mystères de la foi chrétienne, vi, 29, col. 589. Saint Cyrille observe lui-même cette règle avec ses auditeurs en ce qui concerne les sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, tant qu'ils ne les ont pas reçus, xvt, 26; xvm, 232, col. 596, 1053. Même après qu'ils les ont reçus, il garde le silence sur les formes sacramentelles. Réserve dont il faut tenir compte, pour ne pas tirer de certaines réticences du catéchiste palestinien des conclusions inexactes. Kluck, *Die Arcan-Disciplin nach déni heil-Cyrill von Jerusalem,* dans *Der Katholik,* 1878, t. Il, p. 21 sq.

2. *Le baptême.* — Trois catéchèses ont pour objet propre ce sacrement : la ni', περὶ βαπτίσματο ; la xix· et la xx·, ou les deux premières mystagogiques, portant l'une sur les cérémonies préliminaires, l'autre sur l'onction de l'huile exorcisée et l'acte du baptême. De plus, la procatéchèse et la catéchèse suivante roulent pour ainsi dire sur le même fond. Enfin le saint docteur est souvent amené à parler incidemment du baptême. De tout cet ensemble résulte une doctrine très développée sur le premier des sacrements.

a) Noms et notion generale du baptême. — En dehors des multiples dénominations qu'il tire de ses effets, voir Baptême, t. n, col. 178, ce sacrement porte dans les Catéchèses deux noms principaux, l'un et l'autre renfermant une allusion au rite de l'immersion : d'abord le nom même de *baptême,* τὸ βάπτισμα, *Proc.,* 16; *Cat.,* xvii, 14 sq., col. 360, 985; puis celui de *bain,* τὸ λοῦτρον, bain de l'eau ou de la régénération, qui ne contient pas seulement de l'eau pure, mais la grâce du Saint-Esprit. *Proc., ",* 11; *Cat.,* ni, 3, 5, col. 345, 352, 429. Double ablution, qui répond aux deux parties de l'homme : l'une intérieure et invisible, pour l'âme; l'autre extérieure et visible, pour le corps : Πνεύματι ἐρραντισμένοι τὴν ζαρδίαν, καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ. L'une et l'autre unies par l'intermédiaire de la parole de vie, l'invocation de la sainte Trinité, qui donne à l'élément sensible la vertu de produire la grâce invisible. *Ibid.,* xvm. 33, col. 1055. Conception où se trouvent déjà tous les éléments du sacrement qui, plus tard, porteront les noms de matière, éloignée ou prochaine, et de forme, concourant par leur union à la constitution d'un seul signe sensible et efficace de la grâce sacramentelle.

b) E/lels du baptême. — Le baptême est le sacrement de la régénération et de l'initiation chrétienne. Mais la régénération dit dans son ensemble deux états opposés : au point de départ, l'état de pêché qui disparait; au point d'arrivée, l'état de justice qui commence, ἐξ αμαρτιών ει δικαιοσύνην, i, 4, col. 373. De là ce contraste, que le baptisé meurt el nait dans l'onde salutaire, qu'il y trouve tout à la fois un sépulcre et une mère, m, 12; xx. 4, col. 444, 1080. En même temps, le Saint-Esprit scelle l'ârne du néophyte, ni, 4, col. 429. Trois ellets généraux sont ainsi obtenus. En premier lieu, la *rémission du péché;* rémission universelle de tout pèche contracté ou commis avant le baptême, m, 15, col. 445; rémission parfaite et privilégiée, c'est-à-dire accompagnée d'une rénovation totale que l'auteur des *Catéchèses* compare à une cure qui ferait disparaître non seulement toutes les blessures, mais encore toutes les cicatrices, xm, 20, col. 1042. A ce premier elfet général se ramènent, par synonymie ou équipollence, toutes les dénominations cyrilliennes du baptême qui se rattachent à l'idée de mort au péché : purification de l'âme, dépouillement du vieil homme, rançon de l'esclavage, réconciliation du ciel avec la terre, anéantissement des titres de créance que Dieu a sur le pécheur, affranchissement de l'odieux esclavage du péché, oubli total du passé, etc.

En second lieu vient la *sanctification* positive de lame ou infusion de la grâce sanctiliante. exprimée par saint Cyrille en termes équivalents ou dans ses propriétés : illumination et déification de lame par le Saint-Esprit, communication et inhabitation du Saint-Esprit, revêtement de l'homme nouveau ou renaissance spirituelle, résurrection et vie dans la justice, participation à la grâce de Jésus-Christ, assimilation du chrétien à Jésus-Christ ressuscité, filiation divine par adoption et droit à l'héritage céleste. *Proc., 2,6; Cat.,* i, 2; tu, 2,13 sq., col. 336, 343, 372, 425, 444. etc. Autant d'effets dont le caractère positif est confirmé par la différence que notre docteur met entre l'élément négatif de la justification, la rémission des péchés, que toureçoivent de la même façon, ἐξ ἴσου δίδοται τοϊ πασιν, et la communication du Saint-Esprit, qui est proportionnée à la foi du sujet, κατά αναλογίαν δεδώρηται τῆ ἑκαστου πίστεω , ι, 5, col. 377. En troisième lieu s'ajoute *l'impression du sceau ou caractère* baptismal, τὴν 5·.' ὕδατο; σφραγίδα; car, comme l'eau lave le corps, le Saint-Esprit scelle l'âme, m, 4, col. 429, 441 ; il la scelle au moment du baptême, κατὰ τον καιρόν τοῦ βαπτίσματο , dans l'acte même du baptême, ἐν βαπτίσματι σφραγίζει τὰ ψυχὰ , ιν, 16; χνι, 24, col. 476, 952. Sceau sacré et à jamais indélébile, qui ne permet pas de réitérer le baptême. *Proc., 'I,* col. 345. Sceau mystique, qui nous fait reconnaître par le maître comme membre de son troupeau; sceau salutaire et merveilleux, céleste et divin, qui fait reculer les démons et nous assure l'amitié et la protection des anges. *Proc.,* 16, 17 ; *Cat.,* i, 2, 3; xvii, 35, col. 360, 365, 372, 374, 1010. A cette double action du Saint-Esprit, vivifiant et scellant l'âme du baplisé, se rattache l'agrégation du chrétien à la sainte Église, au corps mystique du Christ. *Proc.,* 17; *Cat.,* xix, 8, col. 365, 1074.

Tous ces effets sont-ils propres au baptême chrétien, dans la pensée de Cyrille? Question intimement liée .i sa doctrine sur le baptême de saint Jean, lu, 7 ; xx. 6, col. 437, 1081. De ces deux textes le dernier est tout . la fois le plus important et le plus difficile. « N'allez pas croire que notre baptême consiste uniquement dans la rémission des péchés et la grâce de l'adoption. comme le baptême de Jean, qui remettait simplement les péchés; car notre baptême, nous le savons fort bien. n'a pas seulement pour effet le pardon des péchés et l communication du Saint-Esprit, mais il est, en outr< . comme l'empreinte en nous de la passion du Christ, τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων ἀντίτυπον. » Deux choses ressortent clairement de ce passage. Cyrille suppos- d'abord que le baptême de saint Jean remettait les péchés. Etait-ce directement, par sa propre vertu, ou indirectement, en excitant dans ceux qui le recevaient des sentiments de foi et de contrition? Les expressions dont se sert l'auteur des Catéchèses ne tranche pas absolument la question; mais il est fort probable que sa pensée, comme celle de plusieurs Pères anciens, allait à une efficacité propre du baptême johanni ;ue. En second lieu, le baptême chrétien l'emporte sur ·. du précurseur, au moins en ce que par une sorte : assimilation à Jésus-Christ mourant et ressuscité, i S fait participer d'une façon spéciale a ix r entes passion. Toute la difficulté est de savoir si le : - palestinien range parmi les pr. rogati .es ·:· ; .·; la grâce de l'adoption divine ou la cotnm. - Saint-Esprit. Beaucoup l'affirment, à 'a · . :· Touttée qui va même plus loin. car il prétend qae b grâce d'adoption dont il s'agi: i··:. e-· . - : -. . re :» sacrement de la confirmation et n ap; i. 'i': ' que dans un sens large, c'est-â-dire en prenant la confirmation comme complétnenl. Γ-.-s : n. 58 sq., col. 529. Toute cette interprétation senaUe arbitraire et a été, en partie du moiir~ sérienseæaâ réfutée par Marquardt, p. 39 s-:., et :. cbanc as^la-

can E. II. Gifford, dans l'introduction à sa traduction anglaise des *Catéchèses,* p. xxxn. Dans l'ordre actuel, la communication du Saint-Esprit est inséparable de la rémission des péchés; Cyrille le savait et l'admettait, puisqu'il affirme expressément l'action et la présence du Saint-Esprit dans les âmes justes de l'Ancien Testament, xvt, 3; xvn, 18, col. 920, 989. La différence, assignée par lui dans ce dernier texte, c'est que maintenant la grâce est donnée avec surabondance, dans sa plénitude, ὑπερβολιχi»;, αντοτελώ . Voici quel serait, d'après l'ensemble de la doctrine cyrillienne et le contexte immédiat, le sens du passage discuté : Il ne faut pas borner les effets du baptême chrétien à la rémission des péchés et à la grâce de l'adoption (qui l'accompagne), ce serait l'assimiler au baptême de Jean qui n'allait pas plus loin; le nôtre confère, en outre, tout ce qu'il tient de la passion du Christ dont il réalise en nous la figure et les fruits, c'est-à-dire la parfaite régénération des enfants d'adoption, την ἐλευΟερίου τὴ υιοΟεσία; ἀναγέννησιν, I, 2, col. 372, une grâce surabondante, au dedans l'empreinte du Saint-Esprit par le caractère baptismal, au dehors le titre officiel d'enfants de Dieu avec le droit d'entrer immédiatement au ciel, si nous mourons en cet état. Ce qui appartienten propre au sacrement de confirmation, on le verra plus loin.

c) Mode d'e/ficacité. — Les *Catéchèses* contiennent deux affirmations dont la synthèse constitue une doctrine qui n'est nullement en contradiction, mais au contraire en pleine conformité avec l'enseignement de l'Eglise romaine. L'efficacité propre du rite sacramentel apparaît d'abord dans un relief saisissant : grâce à l'invocation du Père, du Fils et du Saint-Esprit, l'eau acquiert une vertu sanctificatrice, δύναμιν ἁγιότητο; ἰπικτάται, nt, 3, col. 429; l'onde salutaire devient ainsi, suivant une autre expression de Cyrille, la *mère* du baptisé, XX, 4, col. 1080. Paroles si expressives, que les partisans de la causalité physique des sacrements n'ont pas manqué d'invoquer l'auteur des *Catéchèses* en faveur de leur opinion; les protestants eux-mêmes ont senti la difficulté et n'y ont répondu qu'en dénaturant la doctrine catholique : *Haud raro verba occurrun t magicum quemdam effectum baptismo tribuentia, quasi ex opere operato per immersionem homo regeneraretur. Neque vero hujusmodi sententia Cyrillo jure potest imputari, cum gravissime moneat,Cal., xvn, n. 35-36, ne quis sine /ide ad lavacrum accedat.* Plilt, p. 143. Mais, depuis quand la causalité *ex opere operato* exclut-elle la nécessité de la foi dans le sujet du sacrement, quand il s'agit des adultes? C'est le contraire que la vraie doctrine catholique exige, non pour que le baptême soit valide, mais pour qu'il soit fructueux. Concile de Trente, sess. vt, can. 6. Et telle est la seconde affirmation que nous trouvons dans saint Cyrille en termes équivalents; car il suppose que ses auditeurs peuvent s'approcher du sacrement de baptême de deux manières différentes, avec foi et dans une intention pure, ou au contraire sans foi, ou du moins avec des dispositions imparfaites. Dans le premier cas, ils seront baptisés et illuminés par l'Esprit; dans le second, il en sera d'eux comme de Simon le Magicien, « qui fut baptisé, mais non pas illuminé... L'eau les recevra dans son sein, mais l'Esprit ne les adoptera pas... Ils seront baptisés par les hommes, mais non par l'Esprit. λ *Proc.,* 2. 4; *Cat.,* xvn, 36. col. 335. 342, 4010. Voilà pourquoi le saint docteur consacre sa procatéchêse à dissuader ses auditeurs devenir à la piscine sacrée poussés par des motifs pervers ou même futiles.

d) *Nécessité du baptême.* — Saint Cyrille connaît deux baptêmes, figurés par l'eau et le sang qui jaillirent du côté transpercé du Sauveur, XIII, 21, col. 797. Hors le cas du martyre ou baptême du sang, le baptême de l'eau est nécessaire au salut, ni, 4, 10, col. 432, 410. Cette nécessité est proclamée en ces deux endroits d'une façon si absolue, qu'on s'est demandé si l'auteur des *Catéchèses* n'excluait pas la possibilité d'une justification quelconque en dehors du baptême d'eau et du baptême sanglant. En réalité, il ne parle jamais du baptême de désir, mais ce serait exagérer sa doctrine que de lui donner une signification aussi rigoriste. La nécessité absolue du baptême considéré comme moyen de salut, *necessitas medii,* entraîne, pour quiconque peut le recevoir, un devoir corrélatif de se soumettre à cette obligation, *necessitas præcepti.* Parlant à des adultes catéchumènes, l'orateur ne fait qu'énoncer ce grave devoir, quand il dit, n. 4 : « Auriez-vous pratiqué toute sorte de bonnes œuvres, si vous ne recevez pas le sceau baptismal, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » S'ensuit-il que la justification ne puisse pas avoir lieu avant ou sans le baptême d'eau? Le contraire est évident par la suite du passage, ou Cyrille invoque l'exemple du centurion Corneille. C'était un *homme juste,* vrai croyant, possédant le Saint-Esprit et favorisé de dons extraordinaires; cependant il dut recevoir le baptême du Christ. Pourquoi? « Pour que, Pâme étant régénérée par la foi, le corps eût aussi part à la grâce, par le moyen de l'eau. » Ainsi, avant la réception du sacrement, l'âme de Corneille était déjà régénérée, et cela en vertu de sa foi, foi vive assurément et renfermant au moins implicitement le vœu du baptême. Ainsi encore, le bon larron fut justifié sur la croix, grâce à son seul désir de faire le bien, xut, 3I, col. 810. Ajoutons la doctrine générale du docteur palestinien sur le grand amour de Dieu pour les hommes, amour qui lui a fait multiplier « les portes d'entrée de la vie éternelle », c'est-à-dire les moyens de salut, xvm, 31, col. 1052. Dom Touttée, diss. 111, n. 64 sq., col. 236.

e) *Auteur, sujet et ministre du baptême.* — Comme toutes les œuvres de sanctification, la régénération du chrétien et tous les autres effets du baptême sont attribués par Cyrille au Saint-Esprit; mais l'auteur ou l'instituteur du baptême est Jésus-Christ. On lit, il est vrai, dans un passage des *Catéchèses* que saint Jean fut le premier auteur de ce rite, Ἰωάννη; γὰρ ην αρχηγό , tn, 6, col. 433; mais il s'agit alors manifestement du baptême considéré dans son élément extérieur et purement matériel, l'eau appliquée par manière d'ablution symbolique. Car la vertu propre du baptême chrétien, administré sous l'invocation de la sainte Trinité, vient de Jésus-Christ seul, de celui qui baptise dans le Saint-Esprit et qui a voulu recevoir le baptême même de Jean pour conférer à l'eau régénératrice ses merveilleuses prérogatives. *Ibid.,* n. 9, 11, col. 439, 442.

Saint Cyrille ne considère jamais le sujet du sacrement de baptême dans toute son extension; mais il suppose évidemment l'aptitude de tout être humain à recevoir ce sacrement, quand il proclame l'universalité de l'appel divin à la grâce baptismale : Ὁ μὲν γὰρ νυμφιο; κὰλεὰ πὰντα; ἁπλὼ , 111, 2; xvir, 35, col. 428, 1009. Le silence qu'il garde sur le baptême des enfants s'explique par l'objet même de ses instructions, la préparation spéciale des adultes qui avaient donné leurs noms pour entrer dans l'Eglise. Quels rites accompagnaient ou plutôt précédaient alors à Jérusalem la réception du sacrement par ces adultes, les deux premières catéchèses mystagogiques nous l'apprennent en détail. D'abord, dans l'atrium du baptistère, deux actes importants : l'un de renoncement à Satan, que le candidat faisait tourné vers ('Occident; l'autre d'attachement à Jésus-Christ, qu'il faisait tourné vers l'Orient, en disant : Je crois au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit, et en un baptême de pénitence, xtx, 2sq., col. 1068. Entré dans le baptistère, l'élu se dépouillait de ses vêtements, puis recevait l'onction de l'huile préalablement exorcisée; enlin, après une nouvelle profession de foi aux trois personnes,

«tail plongé par trois fois dans l'eau de la piscine, pendant que le ministre prononçait la formule sacramentelle, xx, 2 sq., col. 1077. Autant de rites dont la signification est donnée aux néophytes dans ces memes catéchèses. Sur leur symbolisme et le rapport de l'eau a ses figures, d'après notre docteur, voir Ba pt Eme, t. Il, col. 198 sq.

Les ministresordinaires du sacrement sont les évêques, les prêtres et les diacres, xvn, 35, col. 1009. Affirmation suivie d'une recommandation précieuse: « Quand vous vous approcherez de celui qui baptise, n'arrêtez pas votre vue sur l'homme que vous verrez, mais pensez › cet Esprit-Saint dont nous nous entretenons en ce moment. » Recommandation plus précieuse encore, si l'on tient compte du principe qui la justifie : « Car ce n'est point là une grâce qui vienne des hommes, c'est une largesse que Dieu vous fait par le ministère des hommes. » Autant dire que la valeur du baptême est indépendante de la qualité de celui qui l'administre. L'est-elle également, d'après saint Cyrille, de sa foi? Question plus obscure, el finalement douteuse; tant le passage où elle apparaît incidemment, reste concis et insuffisamment déterminé. « On ne peut pas recevoir le baptême deux ou trois fois... Si la chose a mal réussi une première fois, il n'y a point de remède; car nous n'avons qu'un Seigneur, une foi, un baptême. On ne rebaptise que les hérétiques, parce que leur premier baptême n'en était vraiment pas un, επειδή το πρότερον οΰζ ήν βάπτισμα. » *Proc., 7,* col. 356. Pris à la lettre et dans un sens absolu, ce dernier principe entraînerai! l'invalidité de tout baptême conféré par des hérétiques; erreur excusable à l'époque et dans le milieu ou vivait le docteur palestinien. En fait, beaucoup d'écrivains s'en tiennent à celte interprétation stricte; dom Touttée entre autres, diss. III, n. 67, col. 210; cf. col. 315, note 9. D'autres font remarquer, et non sans quelque fondement, que saint Cyrille s'appuie sur l'usage courant de son Église; or il semble que cet usage n'était pas universel â Jérusalem, car on ne voit pas qu'on y ait rebaptisé lesariens, les macédoniens ou lesapollinaristes convertis, mais qu'il se restreignait aux hérétiques qui avaient modifié, en toutou en partie, les éléments essentiels du rite baptismal, par exemple ces gnostiques el ces manichéens dont il est question au cours des *Catéchèses.* Ceci posé, qui empêche de borner à ces hérétiques l'assertion de saint Cyrille? Elle resterait vraie dans un sens relatif, nullement arbitraire, mais déterminé par l'usage même auquel il se réfère. La distinction, faite par dom Touttée, entre la pratique de l'Église de Jérusalem el l'opinion personnelle énoncée dans les Catéchèses, entraine de plus une inconséquence grave et vraiment étonnante en pareille matière.

3. La *confirmation.* — La catéchèse XXIe, troisième mystagogique. traite du saint chrême, περί χρίσματο . A l'époque de saint Cyrille, comme dans les temps antérieurs, la chrismation du néophyte se faisait immédiatement après le baptême; d'où cette question : L'onction du saint chrême n'est-elle, pour l'auteur des *Catéchèses,* qu'une cérémonie complémentaire du baptême, ou constitue-t-elle un rite distinct et, comme tel, ayant les éléments et les propriétés d'un sacrement de la loi nouvelle? La première interprétation est classique parmi les protestants, non toutefois qu'elle soit commune à tous ni entendue de la même façon ; beaucoup réduisent cetle onction à un rite purement accessoire, comme Milles dans son édition des œuvres de saint Cyrille; d'autres emploient l'expression, qu'ils laissent indéterminée, de *complément sacramentel,* par exemple R. Hooker, *Ecclesiastical Polity,* L V, c. i.xvi, §6, *Works,* 2« édit., Oxford, 1841,p. 344;lechanoine anglican A. J. Mason, adoptant et élargissant l'opinion proposée par dom Touttée, diss. III, n. 58, suivant laquelle la grâce de l'adoption et la communication du Saint-Esprit seraient des efl'ets exclusive!·.en propres à la confirmation, fait de la chrismation d - *Catéchèses* une partie du baptême, non quelconque, mais la partie qui en contiendrait la principale iir *The relation of confirmation to baptism,* Londres. 1891, p. 346. A l'encontre se présente l'interprétation des théologiens catholiques qui affirment l'existence distincte du sacrement de confirmation et son identitsubstantielle avec la chrismation décrite dans la troisième rnystagogique. Enlre deux se placerait la position intermédiaire de certains protestants, dont les uncomnrie Plitt, p. 144, reconnaissent l'identité substantielle des deux rites, cyrillien el catholique, mais en faisant abstraction de l'unité ou de la pluralité du sacrement, conception qu'ils jugent étrangère au docteur palestinien; et dont les autres, comme Gifford, *loc. cil..* p. xxx, admettent l'existence de la chrismation comme rite sacramentel el distinct du baptême, mais sans consentir à l'identifier pleinement avec ce qui s'appelle le sacrement de confirmation dans l'Église romaine. Question de terminologie, sans importance dans la controverse présente, où il ne s'agit pas du mot *sacrement,* mais de l'idée représentée par ce mot. La question de fond revient à ceci : la chrismation, décrite dans la troisième catéchèse rnystagogique, est-elle un rit distinct du rite baptismal, et doué d'un etlet sacramentel? La réponse consistera dans l'exposition compb !·· du rite et de son effet propre, suivant la doctrine de saint Cyrille. L'importance de cette doctrine a déjà été signalée à l'art. Confirmation, t. n, col. 1032. Voir aussi Schwane. t. ni, p. 513, 516, et pour l'exp— complet de la doctrine cyrilliennc, Marquardt, p. 52 -q.

a) La chrismation, comme rite distinct dubaplén — « Après que vous êtes remontés de la piscinesaci . vous avez reçu le chrême, antitype de celui dont Jé>us-Chrisl fut oint lui-même, c'est-à-dire du Saint-Esprit. XXI. I, col. 1089. Telle est la substance du rite dont l'orateur décrit en cetle catéchèse les efl'ets et la signification symbolique. L'onction dont il s'agit ici ne peut en aucune façon s'identifier avec l'onclion de l'huile exorcisée dont il a élé question plus haul; outre quelles se distinguent par la matière employée, fonction de l'huile est antérieure à l'immersion baptismale, tandis que fonction du saint chrême se conférait aux n - phytes au sortir de la piscine sacrée. Hans la demi re catéchèse *ad illuminandos,* quand le saint docteur annonce l'objet des instructions mystagogiques, il numère distinctement trois rites, celui du baptême. c< .i du saint chrême et celui de l'eucharistie, xvm, 33, col. 1055; le rite de la chrismation se trouve ainsi encadré entre deux autres dont la réalité et la distinction ne peuvent pas être mises en question. Dans la catechese présente, n. 4, col. 1092, le baptême et le chn-me s- trouvent exprimés à pari, avec répétition de l'articl·· déterminatif : μετά τό ιερόν βάπτισμα ζα·. το μ·.στ.,· χρίσμα. Il en est de même pour le baptême, le r et l'eucharistie dans la cinquième myslagu-i . ·.v 1, Col. 1109. La chrismation suppose, c.······ lisé, l'etfet propre du baptême, c'est-;··.lir. la r lion du baptisé opérée par Tonde salutair-, - celle-ci est devenue pour lui principe et résurrection spirituelle, xx. 4 sq.. col. ' x que fonction du saint chrême s ap; a t.··· immédiatement après sa sortie de la ; - trice, prouve uniquement l'antique o-.x- simultanément le baptême et l< r-- el leurs effets propres n'en restent y - Saint Cyrille concevait-il les deux r-- tibles d'être administrés chacun â part? La qastMaae s'est pas posée pour lui dans -s ... , serait difficile de supposer le contra.r- connaît les diacres pour mim-rres 4ε bag-

d'après lui, la chrismation correspond â l'imposition des mains faite par saint Pierre, Act., vm, 16 sq., sur des fidèles précédemment baptisés par le diacre Philippe, xvt, 26, col. 956.

6) *Eléments constitutifs du rite sacramentel de la chrismation.* — Comme dans le baptême, saint Cyrille distingue l'élément sensible et symbolique de l'action corrélative du Saint-Esprit. D'un côté le chrême, dont le front et lessens sont oints, et qui porte avec lui son ymbolisme : "Οπερ συμβολικώ ίπι μετώπου, etc.; de l'autre, l'action de l'Esprit saint el vivifiant qui, simultanément, produit dans l'âme un effet de sanctification : τώ δε άγίω και ζωοποιώ πνευματι ή ψυχή άγιάζεται, η. 3, col. 1092. En cette œuvre, le chrême, comme l'eau, n'est pas un pur signe, mais un instrument du Saint-Esprit : de soi simple onguent, mais tout autre après l'invocation du Saint-Esprit; c'est alors un don du Christ acquérant, par la présence du Saint-Esprit, la vertu de nous communiquer sa divinité: πνεύματο άγιου παρουσία,τή αύτοϋ Οεότητο ενεργητικόν γινόμενον. Quels étaient les termes de l'invocation? Le catéchiste palestinien, fidèle à la discipline de l'arcane, ne le dit pas; mais il y fait probablement allusion, quand il dit ailleurs : όπω ή σφραγί ύμϊν έδόΟη τή κοινωνία τοΰ άγ ου Πνεύματο.·, xvm, 33, col. 1056. Paroles presque identiques â celles qui, maintenant encore, sont en usage chez les Grecs dans l'administration du saint chrême : ή σφραγί τή δωρεά τοϋ Πνεύματο άγιου. Rien, dans cette catéchèse, sur l'imposition des mains; rite signalé pourtant, on l'a déjà vu, par Cyrille comme celui dont se servait le prince des apôtres pour communiquer le Saint-Esprit aux nouveaux baptisés. Il faut donc supposer, ou que Je docteur palestinien regardait la chrismation comme la seule matière essentielle du sacrement, ou que. pour lui. l'imposition des mains se confondait avec l'application même de la matière, avec la chrismation *manuelle.* On peut faire valoir pour la seconde alternative cette considération que, suivant l'auteur des *Catéchèses,* Jésus-Christ donna non pasau prince des apôtres seulement, mais aux disciples, le pouvoir de communiquer le Saint-Esprit par l'imposition des mains, xiv, 25, col. 857. Un pouvoir communiqué aux disciples et relatif à un effet de sanctification qui devait se perpétuer dans l'Eglise, suppose naturellement un rite universel et permanent. Voir aussi dum Toutlée, col. 955, note 1 ; Schwane, t. ni, p. 51 f; Marquardt, p. 65.

c) *E/fets propres à la chrismation.* — Deux effets généraux ressortent de l'ensemble de la doctrine cyrillienne. Le premier est l'assimilation parfaite du chrélien à Jésus-Christ par la communication du Saint-Esprit. Ει Χριστόν βεβαπτισμένοι καί Χριστόν ένδυσάμενοι, σύμμορφοι γεγόνατε τοΰ Υίοΰ του Θεοΰ, n. f, col. Ί088; telles sont les premières paroles du catéchiste aux nouveaux confirmés. Leur assimilation au Eils de Dieu est devenue parfaite, après qu'ils ont été *baptisés dans le Christ* (premier acte) et qu'ils ont *revêtu le Christ,* (second acte). Cette assimilation parfaite s'est opérée par fonction du chrême, antitype du Saint-Esprit dont le Christ fut oint Dès lors, les chrétiens peuvent s'appeler, eux aussi, des christs, χριστοί, et ils sont chrétiens dans toute la plénitude du mot. Ainsi l'a-similalion parfaite du chrétien à Jésus-Christ se confond avec la communication du Saint-Esprit que procure la chrismation. Mais qu'entendre par cette coi...... nication, évidemment spéciale, du Saint-Esprit? Serait ce une communication substantielle de cette personne divine, en opposant la personne à ses dons qui, seuls, seraient communiqués auparavant? Interprétation qui pourrait se réclamer de celle autre idée cyrillienne qui n'est que le développement de la première : celte communication du Saint-Esprit par l'onction du saint chrême correspond en nous â la descente de la troisième personne sur le Christ au jour de son baptême. Ou bien, faut-il entendre que la communication substantielle du Saint-Esprit, bien qu'elle ait lieu auparavant, en particulier dans le baptême, reste cependant imparfaite jusqu'à la chrismation et n'atteint que par elle sa plénitude? Interprétation plus conforme à la doctrine déjà signalée de saint Cyrille sur la présence du Saint-Esprit dans les baptisés et dans les justes de l'ancienne loi, XVI, 26; xvn, 18, col. 956, 990. La filiation adoptive se perfectionne, en ce qu'elle augmente dans son fondement, la grâce sanctifiante, et que, par l'onction qui nous fait semblables au Christ et christs nous-mêmes, cette adoption est manifestée symboliquement et comme authentiquement déclarée. En verlu de cette onction qui l'assimile au Christ, oint de toute éternité comme prêtre et comme roi, il y a dans tout chrétien quelque chose de sacerdotal et de royal, *genus electum, regale sacerdotium,* I Pet., n, 9; texte que saint Cyrille avait assurément à la pensée, quand il voyait dans l'onction d'Aaron et de Salomon la figure imparfaite de fonction du saint chrême, xvm, 33; xxi. 6, col. 1056, 1093. Conséquence rigoureuse et d'une grande portée pratique : le Saint-Esprit est présent dans l'oint d'une façon plus relevée, plus efficace surtout, à cause des grâces distinctes de la rémission des péchés, que répand en lui le grand roi, πνευματική δωρεά τοΰ βασιλέω τα χαρίσματα, XIII, 23, col. 800; effusion surabondante, dont les dons extraordinaires, fréquents aux débuts du christianisme, n'étaient qu'une sorte de rejaillissement extérieur. De là ce rôle de perpétuel gardien et défenseur de ses propres soldats, que fauteur des *Catéchèses* attribue au Paraclet, xvn, 37, col. 1012. Par ce côté, Je sacrement de fonction se retrouve être aussi le sacrement de la confirmation ou de la force : le chrétien baptisé et oint est un soldat qui, pour tenir tête à l'ennemi, est revêtu de l'armure du Saint-Esprit, ένδεδνμένοι τήν πανοπλίαν τοΰ άγιου Πνεύματο , η. 4, col. 1092.

Le second effet général de la chrismation est l'impression d'un sceau ou caractère nouveau, ή σφραγί τή κοινωνία τοϋ άγιου Πνεύματο - Sceau manifestement distinct du caractère baptismal, puisqu'il se rapporte à fonction poslbaptismale du saint chrême, dont il est comme le pendant dans l'âme. Sceau imprimé par l'Espril-Saint, pour frapper l'âme â l'effigie du Christ. Sceau distinctif, comme la marque du soldat; mais en même temps sceau préservateur, parie secours d'en haut qu'il assure au chrétien, ni, 3, 13, col. 427, 443. Aussi le catéchiste recommande-t-il instamment aux néophytes de conserver intacte cette onction sacrée, dont la verlu salutaire se fera sentir à tout leur être, corps et âme, xvn, 36; xxt, 7, col. 1012. 1094.

d} Helalion de la chrismation au baptême. — Quatre conclusions sortent de ce qui précède, relativement à la doctrine cyrillienne. *a.* La chrismation et le baptême se distinguent comme deux rites, dont chacun a ses éléments constitutifs et sa grâce propre, et qui par là même forment deux sacrements complets et séparables. *b.* La chrismation n'est pas le sacrement de l'adoption divine ou de la communication du Saint-Esprit, par opposition au baptême dont la grâce ne dirait ni adoption ni communication du Saint-Esprit. Sur ce point, l'opinion proposée par dom Touttée ne répond pas à la vraie pensée de l'auteur des *Catéchèses,* bien quelle contienne une part de vérité, *c.* La chrismation est pour le chrétien le sacrement de la plénitude ou perfection dans la grâce de l'adoption et la participation du Saint-Esprit. En ce sens, il peut s'appeler le complément ou la perfection du baptême; mais complément ou perfection extrinsèque, qui laisse au premier sacrement tous ses éléments essentiels et toutes les propriétés qui, dans l'ordre actuel, s'attachent inséparablement à ht grâce sanctifiante, *d.* La collation simul-

tanée des deux sacrements, et le rapport intime qu'ils ont entre eux. expliquent pourquoi saint Cyrille, comme les Pères anciens, ne distingue pas toujours les deux rites ni leurs effets; souvent il a en vue l'état de chrétien parfait, qui devait être pour ses auditeurs le terme de la sainte quarantaine. Le théologien qui veut prouver, par fauteur des *Catéchèses,* l'existence de deux riles sacramentels ou de deux caractères distincts, doit tenir compte de ce. fait el baser sa preuve sur des témoignages qui s'appliquent clairement aux deux sacrements à la fois ou à tel en particulier. Marquardt, p. 40, 44, 60.

e) *Identité substantielle du rite cyrillien et du rite catholique de la confirmation.* — Les objections confondent, en général, la question de terminologie avec la question de chose, ou les points accidentels et secondaires avec le problème fondamental, quand il n'y a pas véritable *ignoratio elenchi.* Que ce rite s'appelle chez saint Cyrille μυστήριον plutôt que *sacramentum,* χρίσμα plutôt que *confirmatio,* affaire de mots qui ne fait rien à la chose elle-même. Que l'onction se fasse sur différentes parties du corps, ou seulement sur le front, détail secondaire qui n'atteint ni la substance ni le symbolisme essentiel du rite sacramentel. Qu'à côté de l'onction, il faille une imposition des mains, et quelle imposition, c'est là une question plus grave, mais controversée parmi les théologiens de l'Eglise latine elle-même. Voir CONFIRMATION, col. 998 sq., 1072. En réalité, fonction reste dans le rite romain comme dans le rite cyrillien : *sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos,* suivant la formule qui se lit dans la Confession de l'empereur Michel Paléologue. Denzinger, *Enchiridion,* n. 388. Et il n'est aucun des effets assignés à la chrismation par fauteur des *Catéchèses,* qui ne convienne au sacrement de la confirmation. Il ne faut donc pas s'étonner que des protestants, d'ailleurs peu suspects d'excessive sympathie pour l'Eglise romaine, aient reconnu entre les deux rites un air de parenté suffisant pour que le docteur palestinien, mis en présence de l'un el de l'autre, n'hésitât pas à dire : *Equidem non possum quin catholicorum parles sequar.* Plilt, p. 145.

4. *L'eucharistie.* — Saint Cyrille parle de cel auguste sacrement dans ses deux dernières catéchèses, les xxn· et xxiii·, quatrième et cinquième mystagogiques. Admirable couronnement de son œuvre, ou il s'acquilte magnifiquement de la promesse qu'il avait faile auparavant à ses auditeurs, de leur expliquer après Pâques les mystères du Nouveau Testament qui s'accomplissent sur l'autel, xvm, 33, col. 1056. On a pu dire sans exagération qu'il serait difficile de trouver dans toute l'antiquité quelque chose de plus net et de plus important sur la sainte eucharistie. Marquardt, p. 72. L'ensemble de la doctrine cyrillienne a été bien exposé par Becker, *Der heihge Cyrillus von Jerusalem über die reale Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie,* dans *Der Katholik,* 1872, t. t, p. 422, 539, 641.

a) *Présence réelle.* — La foi du saint docteur ne se dégage pas seulement de telles ou telles expressions, pourtant très significatives, mais du mouvement même de sa pensée dans la catéchèse xxn·, col. 1097 sq. On venait de lire le passage de la Ire Epitre aux Corinthiens, xt, 23 sq., ou saint Paul rapporte l'institution de l'eucharistie. Cyrille débute ainsi :« A lui seul, l'enseignement de l'apôtre que vous venez d'entendre, suffit pleinement pour vous convaincre de la vérité des divins mystères dont la récep'ion vient de vous faire participants du corps et du sang de Jésus-Christ, σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ... Lui-même a dit du pain : *Ceci est mon corps;* qui donc oserait douter? Il a dit : *Ceci est mon sang ;* qui pourrait nier que ce soit son sang? » Toute la suite de la catéchèse n'est qu'un développement oratoire, tantôt dogmatique et tantôt moral, qui tend â confirmer la foi en ce mystère. Cyrille rappelle le changement de l'eau en vin aux noces de Cana. exemple de la puissance et de la bonté du Sauveur, n. 2; les pains de proposition, figure du pain céleste et du breuvage salutaire qui sanctifient l'âme et le corps, n. 5; les paroles prophétiques de David sur la table mystique, opposée à la table impure des démons, et sur le calice du saint enivrement. n. 7; celles de Salomon sur le pain et le vin spirituels, n. 8. Et chacun de ces souvenirs amène toujours la même conclusion. « Donc, ce qui vous est donné, recevez-le en toute assurance comme le corps et le sang du Christ ; car c'est son corps qui vous est donné sous la figure du pain, ἐν τύπω ἄρτου, et c'est son sang qui vous est donné sous la figure du vin, ἐν τύπω οἴνου, afin qu'ayant pris le corps et le sang du Christ, vous lui soyez unis en un même corps et un même sang, σύσσωμο; καὶ σύναιμο; αὐτοῦ. C'est ainsi que, son corpset son sang se répandant en nos membres, nous devenons des porte-Christ, χριστοφόροι. C'est ainsi que, suivant la parole de saint Pierre, nous devenons *participants de la nature divine,* » n. 3. N'imitez pas les Juifs qui, n'entendant pas spirituellement les paroles du Sauveur, se scandalisèrent et le quittèrent, n. 4. « Pour vous, ne voyez pas là du simple pain et du simple vin : car c'est le corps et le sang du Christ, sa parole en est garant. Si les sens, si le goût vous suggèrent le contraire, que la foi vous rassure et vous rende pleinement certains du don qui vous a été fait du corps el du sang du Christ, » n. 6. « Instruits doue et fermement persuadés que ce qui semble du pain, 4 φαινόμενο; ἄρτο;, n'est pas du pain, quoiqu'en dise le goût, mais le corps du Christ, el que ce qui parait du vin. ὁ φαινόμενο; οἶνο;, n'est pas du vin, quoiqu'en dise le goût, mais le sang du Christ, fortifiez votre âme en prenant ce pain spirituel, etc., » n. 9.

Tel est le langage de saint Cyrille dans une insti action adressée â des néophytes pour leur apprendre ce qu'était le mystère du corps et du sang divin, auquel ils venaient de participer une première fois; langage qu'on doit, par conséquent, supposer simple et sans ambages; langage si clair pourtant, que le cardinal Bellarmin n'a pas craint de dire, *De sacramento eucharistiae,* I. 11, c. xm : de *de sacramento eucharistiae tam proprie et perspicue loquitur, ut non magis aperte loqui potuerit,* si *vixisset temporibus nostris.* Langage confirmé, de plus, dans la catéchèse suivante, par ce que l'orateur dit de la manière de se présenter à la sainte table. Parmi les recommandations qu'il adresse â ce sujet, on lit en effet celles-ci : « faites de votre main gauche comme un trône supportant la droite, qui doit recevoir le *Roi;* et formant un creux avec cette main, recevez le corps du Christ, en répondant dnieii. Puis, après avoir sanctifié vos yeux au contact de ce saint corps, communiez-vous; mais ayez soin de n'en rien perdre. Tout ce que vous laisseriez échapper, considérez-le comme si c'était une atteinte portée à l'intégrité de vos membres. Diles-moi, je vous prie, si vous aviez dans les mains des paillettes d'or, ne les tiendriez-vous pas avec la plus grande précaution, pour n'en rien perdre à votre détriment ? Combien plus de soin faut-il mettre à ne rien perdre de ce qui est incumparai lement plus précieux que l'or et les pierreries! »

6) *Transsubstantiation.* — Quel est le fondement de la présence réelle'? Comment le corps et le sang de Jésus-Christ se trouvent-ils sur l'autel? Par fe c; ingement du pain au corps, et du vin au sang de .' -sus-Christ : « Jadis, à Cana en Galilée, il a et .aa en vin. substance ayant quelque analogie avec le °"; et nous ne croirions pas au ·:ı . j ü bit du vin en son sang, και οὐκ ἀ;·..τ·.τι·. ἐττ-.ν εἴ; αἷμα; XXII, 2. Chang i ni qui s'o;--re par b verts du Saint-Esprit, comme noire docteur l'indigne -*vrr

f

catéchèse suivante, en parlant de l'épiclèse ou prière demandant la descente de ce divin Esprit sur les dons offerts, « afin qu'il fasse du pain le corps du Christ, et du vin le sang du Christ; car tout ce que le Saint-Esprit touche, est sanctiHé et transformé, μεταδέόληται, » xxm, 7, col. 1116. Idée répétée trois autres fois d'une manière incidente : « L'invocation faite, le pain devient corps du Christ, et le vin sang du Christ, » xix, 7, col. 1072. « Après l'invocation du Saint-Esprit, ce n'est plus du simple pain, c'est le corps du Christ, » xxt, 3, col. 1092. « Saintes sont les choses placées sur l'autel, quand elles ont reçu la visite du Saint-Esprit, » xxm, 19, col. 1124.

En tous ces endroits, le catéchiste attribue le changement à la troisième personne de la Trinité et parle de l'invocation ou épiclése sans mentionnei· les paroles évangéliques de l'institution. Conclure de là qu'il ne lisait pas ces paroles dans le canon de la messe usité alors à Jérusalem, serait argumenter d'une façon non seulement gratuite, mais déraisonnable, puisqu'elles se retrouvent dans toutes les liturgies anciennes, en particulier dans celles qui sont le plus apparentées avec la liturgie cyrillienne. On peut seulement se demander si, en attribuant le changement à l'action du Saint-Esprit, le docteur palestinien prétendait considérer l'épiclèse indépendamment des paroles de l'institution; ou, d'une façon plus générale, quel rapport il mettait entre les deux choses? La question paraît insoluble, puisqu'il n'a considéré qu'un des éléments du problème, sans rien dire de l'autre. Aussi les conjectures ont-elles libre carrière. Peut-être la discipline du secret l'empéchait-elle de parler des paroles de la consécration d'une manière qui les aurait désignées comme la forme même du sacrement. Schwane, t. ni, p. 591. Peut-être jugeait-il inutile, après ce qu'il avait dit au début de la catéchèse précédente, de mentionner le récit de l'institution, assez connu déjà de ses auditeurs. Probst, Die *hierosolymitanische Messe nach den Schriflendes heiligen Cyrillus,* dans *lier Kalholik,* 1884, t. 1, p. 150, 253. Peut-être regardait-il ce qui se disait alors entre la préface et le Pater, comme un tout moral, qu'il aurait compris sous la dénomination générale d'invocation du Saint-Esprit. Dom Touttée, col. 1114, note 5. Ce qui est certain, c'est que, l'épiclèse achevée, il considère la consécration comme parfaite, puisque aussitôt après il ajoute : Εἶτα, μετὰ τὸ ἀπαρτισϋῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, η. 8, col. 1116. Faut-il conclure de là, qu'avant l'épiclèse, il ne considérait pas encore la consécration comme complète, ou n'y aurait-il qu'une appropriation faite au Saint-Esprit d'une action commune aux trois personnes divines et opérée proprement par les paroles évangéliques? Dom Touttée, diss. Ill, n. 94 sq., col. 278; Probst, *op. cil.,* p. 258 sq.

c) *Ob/ections protestantes.* — Diverse a été l'attitude des théologiens hétérodoxes à l'égard de la docrine eucharistique de saint Cyrille. Dans l'Église anglicane, en dehors des théologiens « romanisanls » dont la croyance à la transsubstantiation et au sacrifice de la messe a été dénoncée par W. Walch, *The secret history of the Oxford movement,* c. vu, 5« édit., Londres, 1899, p. 202 sq., celte doctrine a été généralement interprétée dans le sens luthérien d'une présence réelle de Notre-Seigneur, mais avec persistance du pain et du vin, devenus par la consécration le corps et le sang *sacramentels* <le Jésus-Christ. Pusey, *The doctrine of the real presence, as contained in the Fathers,* Londres, 188;!. p. 91, 101, 278 sq.; Gilford, *op. cit.,* p. xxxvt sq. En dehors de l'Eglise anglicane, quelques théologiens protestants ont reconnu, franchement ou avec des réserves, que l'enseignement du docteur palestinien représenteen substance la doctrine catholique de la présence réelle eide la transsubstantiation ; par exemple, E.Grabe, daus ses notes sur saint Irénée, *Adversus hæreses,*\. V, c. n (voir dom Touttée, col. 274), et. parmi les modernes, Plitt qui conclut ainsi de justes remarques sur le sens propre et naturel du langage cyrillien : *lis, quæ supra laudavi, plene et aperte transsubslantialionem doceri quis quæso infitiari poterit/* Mais la masse a interprété le texte des *Catéchèses* dans le sens de ses propres opinions : présence spirituelle et symbolique, ou présence réelle à la manière de Luther. D'autres ont distingué entre le langage de Cyrille qu'ils avouent réaliste et le fond de sa doctrine ou sa pensée personnelle qu'il leur plait de déclarer spiritualiste et symbolique; tels, par exemple, A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichle,* 3° édit., t. n, p. 432, et l'auteur de l'art. *Cyrillus von Jerusalem,* dans *Healencyklopüdie fur protestantische Théologie und Kirche,* 3" édit., I. tv, p.383. Voir dans l'ouvrage cité de V. Schmitt,p. 17 sq., une revue succincte de la position prise, relativement à la pensée de l'auteur des *Catéchèses,* par les principaux théologiens protestants d'Allemagne au xtx'siècle. Les limites de cet article ne permettant ni d'exposer toutes ces conceptions personnelles, ni d'en discuter le côté manifestement arbitraire, il suffira de signaler les principales objections, celles-là du moins qui se rapportent directement à la doctrine cyrillienne.

a. Contre la présence réelle. — Saint Cyrille prémunit lui-mêine ses auditeurs contre l'hypothèse d'une manducation physique et par suite d'une présence réelle de son corps et de son sang, puisqu'il reproche aux Juifs de n'avoir passu entendre les paroles de Jésus-Christ dans un sens spirituel, μὴ ακηκοότε; πνευματικά; τών λεγομένων, xxn, 4. — Réponse. — D'après le contexte, le terme πνευματικό; s'oppose uniquement à la conception grossière que les Juifs se faisaient d'une manducation du corps de Jésus-Christ semblable à celle des viandes communes, νομίζοντε; ὅτι ἐπὶ σαρκοφαγίαν αυτού; προτρέπετε. Comparée à cette manducation charnelle, la manducation eucharistique peut s'appeler spirituelle, parce que le corps et le sang de Jésus dans l'eucharistie, unis à la divinité et glorifiés, jouissent de propriétés qui les soustraient aux conditions matérielles et sensibles des corps ordinaires. Voir Schmitt, *op. cit.,* p. 8 sq.

D'après saint Cyrille, le corps du Christ nous est donné ἐν τύπω ἄρτου, xxn, 3; ce qui signifie que le pain lui-même est type ou symbole du corps du Christ, *in pane typo sive figura,* comme dans l'expression signton *circumcisionis* ou *typus .lonæ;* par conséquent, la présence et la manducation du corps de Jésus-Christ doivent s'entendre symboliquement. C'est dans le même sens que nous devons goûter, non le pain et le vin. mais *{'antitype dticorpset* du sang du Christ,xxm,20; c'est-à-dire voir dans ces substances la figure du corps et du sang du Christ. — Réponse. — Cette interprétation de l'expression ἐν τύπω ἄρτου est d'abord singulière en elle-même, puisqu'elle revient à dire ; « Dans le pain, figure du corps, vous esl donné le corps; » ensuite, et surtout, elle est pleinement opposée à tout le contexte, comme on peut le voir par ce qui a été dit plus haut. Le vrai sens est : « Sous la forme (extérieure) du pain (ὁ φαινόμενο; ἄρτο;) vous est donné le corps même du Christ. » Dans le second passage, non seulement le sens, mais la lettre même est faussée, car le texte porte αντιτύπου σώματο;, sans article entre ces deux mots, αντιτύπου étant pris adjectivement; ce qui nous amène à ce sens, diamétralement opposé-à celui des symbolistes : Dans ce qui nous est donné, nous devons voir, non du pain et du vin, mais le corps et le sang du Christ, *antitype du pain et du vin,* c'est-à-dire répondant à ce qu'il y a de symbolique dans la forme extérieure du pain et du vin, comme la réalité répond au type. Dom Touttée, diss. 111, n. 83 sq., col. 265; Beck. *loc. cit.,* p. 437 sq.; Marquardt, p. 83 sq.. 116.

Pour saint Cyrille le vrai pain de l'âme, c'est le Verbe

lui-même : « Comme le pain convient parfaitement au corps, ainsi le Verbe à l'âme, » xxn, 5. Aussi, dans la catéchèse suivante, n. 15, le pain eucharistique est appelé pain substantiel, επιούσιο;, c'est-à-dire qui se réfère à la substance de l'âme, ἐπ'ι τὴν ουσίαν τῆ; ψυχή; ■ζατατασσόαενο;; pain qui n'est pas soumis aux lois ordinaires de la digestion humaine, οὐζ ει; κοιλίαν χωρεὶ καὶ εἴ; ἀφεβρῶνα εκβάλλεται. Autant de propriétés qui prouvent que la manducation du corps du Christ dans l'eucharistie est purement métaphorique, et symbolique de l'action directe du Verbe sur l'âme du communiant. — Réponse. — Dans le premier passage, saint Cyrille n'oppose nullement le Verbe au pain eucharistique; il attribue seulement au Verbe une aptitude naturelle à être la nourriture de l'âme, aptitude analogue à celle qui convient au pain ordinaire à l'égard du corps humain. Or, le pain eucharistique étant le corps même et le sang de Jésus-Christ unis indissolublement à sa divinité, contient précisément le Verbe; de ce chef, il possède une vertu sanctificatrice des âmes, et mérite le nom de pain substantiel. Que, par ailleurs, il ne soit pas soumis aux lois communes de la digestion humaine, c'est une conséquence de l'état spécial et comme spirituel qui leur esl propre; mais il n'en résulte rien contre la présence réelle ni la réception physique du corps et du sang divin. L'objection vaudrait seulement dans l'hypothèse de l'impanation.

b. Contre la transsubstantiation. — Saint Cyrille dit seulement de ne pas voir dans les éléments eucharistiques du simple pain et du simple vin, μὴ πρόσεχε ουν ὠ; ψιλοί; τῷ ἄρτω καὶ τῷ οἰνω, XXII, 6; ce qui n'entraine pas de changement physique dans ces substances; il suffit qu'en vertu de la consécration ou sanctification, ils deviennent le corps et le sang *eucharistique* ou *sacramentel* du Christ; ils ne sont plus alors simplepain ni simple vin. Telle est la doctrine suggérée par les comparaisons dont se sert ailleurs l'auteur des Catéchèses, à savoir des mets utlérts aux faux dieux qui, de leur nature, sont de simples aliments, mais deviennent profanes ou impurs par l'effet de leur consécration au démon, xtx, 7, col. 1072, ou du saint chrême qui,après l'invocation du Saint-Esprit, n'est plus un parfum ordinaire, mais quelque chose de plus, xxt, 3, col. 1092. Exemples ou nul changement substantiel n'intervient. Le principe même qu'énonce le catéchiste palestinien, â propos de l'êpiclèse : « Tout ce que le Saint-Esprit touche est sanctifié et transformé, τούτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται, » serait manifestement faux, si on l'entendait d'une action transformatrice physique et substantielle. Pusey. op. *cil.,* p. 91. 212, 280. — Réponse. — Saint Cyrille ne se contente pas de dire : « Ne voyez, pas lâ du simple pain, etc.; » il ajoute : « Voyez-y le corps et le sang du Christ. » On ne lit pas ce que les adversaires*de la transsubstantiation prétendent lire entre les lignes : « Voyez-y aussi le corps el le sang du Christ. » Tout le développement de la pensée du catéchiste tend â ce terme : Croyez fermement que le corps el le sang de Jésus-Christ sont sur l'autel,le pain el le vin ayant été changés en ce corps et en ce sang. Dans les autres endroits objectés, l'orateur ne prétend nullement comparer, sous le rapport de leur nature ou de leur espèce propre, les divers changements qui, sous l'invocation du Saint-Esprit ou du démon, se font,d'un côté, dans le pain et le vin, de l'autre, dans le chrême el les aliments offerts aux faux dieux; il affirme seulement qu'il y a changement dans les deux cas, en sorte qu'après l'invocation nous ne sommes plus en présence ni de simple pain ou de simple vin, ni d'un simple parfum, ni de simples aliments; tel est le point précis de la comparaison. Quelle est la nature spécifique du changement dans chacun des cas,ce n'est pas à la comparaison même qu'il faut le demander, mais â ce que le salut docteur dit ailleurs de ces changements considérés en eux-mêmes et dans leurs termes. Ainsi, dans le cas du chrême, il y a changement en ce sens que, par l'action du Saint-Esprit, le chrême acquiert une vertu sanctificatrice qu'il n'avait pas auparavant; et dans le cas de l'eucharistie, il y a changement en ce sens que par l'action du Saint-Esprit, le pain et le vin deviennent le corps même et le sang de Jésus-Christ. La même réponse s'applique au principe énoncé apropos de l'êpiclèse. Toute action du Saint-Esprit est, de soi, sanctificatrice el transformatrice, tel est le sens universel du principe; mais toute action, même exprimée par le terme μεταβέβληται, n'est pas, de soi, physique et substantielle. Quand le sera-t-elle, c'est au contexte et â l'étude des termes propres du changement qu'il faudra le demander. Voir *passim* les auteurs déjà cités.

Plusieurs expressions de saint Cyrille sont inintelligibles sans la persistance du pain et du vin. Quand il dit que, le corps et le sang du Christ se répandant en nos membres, nous devenons des porte-Christ, la chose ne peut s'entendre que du pain et du vin considérés comme le corps et le sang sacramentel du Christ. De même, quand il parle de ce pain qui n'entre pas en nous, pour être rejeté ensuite, comme le pain ordinaire, mais qui entre en tout notre être, pour le bien du corps et de l'âme. Gilford, *loc.cit.* — Réponse. — Ces passages sont, en réalité, indifférents dans la controverse entre défenseurs et adversaires de la transsubstantiation. Le premier reste vrai, dans la doctrine catholique,en vertu de la relation intime qui existe entre les especes sacramentelles el le corps eucharistique du Sauveur. Ce que les théologiens anglicans disent du pain, considéré comme le corps sacramentel du Christ, vaut, pour les théologiens de Rome, des espèces eucharistiques qui sont, pour ainsi dire, le véhicule en nous du corps et du sang divin. Le second passage, en ce qu'il ajoute au premier, ne fait qu'énoncer deux choses incontestables, et incontestées dans l'Église romaine : d'abord, le <.aractère d'aliment spirituel qui convient au corps et au sang eucharistique de Jésus-Christ, οὐτο; ὁ ἄρτο; οὐζ εἰ; κοιλίαν χωρεῖ, etc. ; puis, l'efficacité surnaturelledont il jouit par rapport au corps et â l'âme, εἴ; ὠφέλειαν σώματο; καὶ ψυχή;; efficacité dont saint Cyrille nedêlerraine pas la nature, mais dont il savait l'existence par la doctrine de saint .lean, VI, 48 sq. Voir, en général, les réponses de dom Toultée aux objections du calviniste français, E. Aubertin, col. 243 sq.

ζ) *Liturgie cyrillienne; sacrifice de la messe.* — Dans sa dernière catéchèse, col. 4109 sq., le docteur palestinien explique aux néophytes la signification et le symbolisme des principales cérémonies de la messe des fidèles, à laquelle ils venaient d'assister pour la première fois. Les cérémonies expliquées sont : le lavement des mains; le baiser de paix; la prélace, précédée du *Sursum corda* et suivie du *Sanctus;* lepiclèse; la grande intercession, et le memento des vivants el des morts; l'oraison dominicale, dont toutes les paroles sont commentées; le *Sancta sam-lis,* ou invitation à la communion; enfin la communion elle-même, qui se faisait alors sous les deux especes. Le catechist* termine en recommandant à ses auditeurs de fréquenter la sainte table, et pour cela de ne pas pêcher. Malgré les lacunes évidentes qu'il présente, ce résume de la messe liiérosolymitaine du iv« siècle reste, avec ce que nous dit saint Justin du même sujet dans sa première Apologie, le plus riche document liturgique de l'antiquité ecclésiastique. Aussi cette catéchèse a-t-elle fait l'objet de nombreux travaux, où l'on a surtout étudié les rapports de la liturgie cyrillienne avec la liturgie dite de saint Jacques et celle des *Constitutions apostoliques,* 1. VJ1I, c. xi sq., *P. G.,* t. I, cul. 1090 sq. Voir, entre autres. E. Probst, *loc. cil.,* p. 142, 203; Mader, p. 148 sq.; Marquardt, p. 1u) sq. Dans les de-

tails, la liturgie cyrillienne se rapproche davantage tantôt de l'une, et tantôt de l'autre; en somme cependant, elle présente une similitude plus grande avec celle des *Constitutions apostoliques;* ce qui pourrait confirmer l'opinion, émise par beaucoup, que ces Constitutions auraient été rédigées en grande partie â l'usage des Églises de Palestine, et de Jérusalem en particulier. Toutefois, sur la question du rapport d'origine et de priorité absolue entre ces différentes liturgies, rien n'est encore définitivement acquis.

Dans l'ordre doctrinal, cette catéchèse contient l'affirmation la plus explicite du sacrifice de la messe, dans le passage déjà cité qui vient immédiatement après l'explication de l'épiclèse : « Ensuite, après avoir *parlait* le *sacrifice spirituel,* le *culte non sanglant,* τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, nous invoquons Dieu sur cette victime de propitiation, ἐπὶ τῇ Ουσία ἐ.είνη τοῦ ἱλασμου, en le priant pour la paix générale de l'Église, pour l'heureux état du monde, pour les empereurs, etc.; et, en général, nous prions et nous offrons cette victime pour tous ceux qui ont besoin de secours, n. 8. Suit la double commémoraison dont il a déjà été question : simple commémoraison des bienheureux, μνημονεύομεν καὶ τῶν προκεκοιμημένων...; commémoraison déprécatoire en faveur des défunts de la communauté, καὶ υπὲρ τῶν προκεκοιμημένων..., n. 9. Qu'il ne s'agisse pas ici simplement de Jésus-Christ considéré comme victime immolée jadis an Calvaire, mais que l'orateur l'ait aussi en vue comme victime présente sur l'autel, ce même passage le prouve expressément, car Cyrille parle de ces supplications comme faites « pendant que la sainte et redoutable victime git là sur l'autel, τῇ ἁγια καὶ φρικωδεστάτη προκειμένη θυσία ». Doctrine si conforme à l'enseignement de l'Église romaine sur le sacrifice de la messe et sa valeur non seulement latreutique et eucharistique, mais impétratoirc et propitiatoire, qu'en ce point, comme en tant d'autres, Plitt a cru devoir conclure, p. 153 : *Itaque tota Ecclesiiv romame doctrina tantum non totidem verbis apud Cyrillum invenitur.* Cf. Touttée, diss. 111, n. 92, col. 276 sq.

12» *Conclusion : orthodoxie de saint Cyrille el valeur des Catéchèses.* — Quelques mots suffiront à résumer l'œuvre du docteur palestinien. Son orthodoxie résulte de tout ce qui précède. Rien, dans sa doctrine, qui s'écarte de la foi professée alors par l'Église catholique. Mais l'orthodoxie d'un Père et d'un docteur de l'Église n'est pas synonyme d'infaillibilité dans toutes les questions qui n'étaient pas encore définies de son temps ou qui appartiennent au développement Ihéologique du dépôt primitif, considéré dans toute sa virtualité. Saint Cyrille de Jérusalem n'a pas échappé à la loi commune de l'humanité ; sur quelques points, très restreints d'ailleurs, sa théologie n'a pas toute l'exactitude ou toute la netteté désirable.

D'un autre point de vue, il faut distinguer en lui le théologien et le témoin de la foi ou de la tradition chrétienne, soit en général, soit à Jérusalem. Le théologien n'offre pas la même richesse ni la même complexité doctrinale que d'autres Pères de la seconde moitié du tv» siècle, qui furent les défenseurs attitrés de l'orthodoxie, comme saint Athanase et saint Hilaire, ou qui, comme saint Basile et les autres grands Cappadociens, furent les initiateurs d'un mouvement Ihéologique qui devait ensuite sc propager et se développer. C'est en ce sens seulement que l'auteur de l'article consacré à saint Cyrille de Jérusalem dans le *Dictionary of Christian biography,* Londres, 1900, t. i, p. 763, a pu lui refuser « une place parmi les maîtres de la pensée chrétienne dont les écrits forment la richesse permanente de l'Eglise. » .Mais, comme écho de l'antique tradition et de la foi catholique, les *Catéchises du* docteur palestinien gardent la valeur que l'Église romaine leura si magnifiquement reconnue dans la quatrième leçon de l'office du saint : *Illas vere mirandas conscripsit catecheses, quibus totam ecclesiasticam doctrinam dilucide el copiose complexus, singula religionis dogmata contra fidei hostes solide propugnavit. Ita vero in his enucleate et distincte disseruit, ut non solum jam exortas hæreses, sed futuras etiam quasi praesagiens everterit, quemadmodum praestitit asserendo corporis el sanguinis Christi realem præsenliam in mirabili eucharisliæ sacramento.* Pour s'étre maintenu dans l'exposition ou l'explication familière du dogme, son enseignement n'en est que plus apte à refléter, dans ses lignes principales, la foi commune et la vie chrétienne de son temps.

A cette valeur doctrinale s'ajoute, comme titre secondaire, l'intérêt que les *Catéchèses* peuvent présenter pour l'histoire ecclésiastique ou topographique de la ville sainte par les nombreuses et intéressantes références à la localité, qui s'y trouvent disséminées. Voir, sous ce rapport, la seconde partie de la monographie de Ph. Gonnet, *Quid ad Hierosolymæ historiam aut descriptionem in Cyrilli Catechesibus conducat.*

I. ÉDITIONS des œuvres DE saint Cyrille. — l'G. Morell, *Catecheses, id est institutiones ad res sacras,* texte grec et version latine. Paris, 156'*; édition incomplète; 2· J. Prévôt, *Catecheses græce el latine ex interpretatione Joan. Grodecii nunc primum editæ ex variis bibliothecis, praecipue Vaticana,* Paris, 1608; 1"édition complète du texte grec; 3' Th. Milles, *Sancti Cyrilli Hierosolymitaniarchiepiscopiopera quæsupersunt omnia,* Londres, 1703: édition bien supérieure à la précédente; 4· dom Touttée, S. *P.* *V. *Cyrilli archiep. Hierosol. opera quæ exsant omnia,* Paris. 1720; la meilleure de toutes les éditions, réimprimée par Migne, *P. G.,* t. xxxm ; 5" G. C. Reischl, S. *P. N. Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quæ supersunt omnia,* 2 in-8·, dont le second volume a été édité par J. Rupp, Munich, 1848, 1860, édition commode et critique, où quelques nouveaux manuscrits ont été utilisés ; *apparatus litterarius,* p. CXLVII sq., sur les *codices,* etc.; 6· To3 Ινάγιοι ή;*ΰν Κυρίλλου ἀρχιτισχότου *Ι(ροσολύμΜν τὰ Σο,ζόμινα, 2 in-8*, comprenant seulement les catéchèses *ad illuminandos,* Jérusalem, 1867-1868; édition faite à la demande de l'archevêque Cyrille 11, sur un manuscrit nouveau, commencée par Denis Cléophas. principal de l'école Ihéologique de Jérusalem, et continuée par son successeur Photius Alexandridès.

II. Traductions. — 1· *Latine,* par J. Groddeck, doyen de Glogau en Bohème, *Catecheses ad illuminandos et mystagogicte,* Rome, 1564. — 2· *Françaises :* Louis Ganey ou de Ganès, *Vingt et trois Catecheses, ou Instructions verbales du saint Père Cyrille Archevesque de Jérusalem,* Paris. 1564; J. Grancolas, *Les Catecheses de saint Cyrille de Jérusalem avec des notes et des dissertations dogmatiques,* Paris, 1715; A. Faivre, *Œuvres complètes de saint Cyrille, patriarche de Jérusalem, traduites du grec sur l'édition du Père Touttée,* 2 in-8". Lyon, 1844 (traduction peu exacte). — 3· *Anglaises : The catechetical Lectures ofS. Cyril, archbishop ofJerusalem, translated, with notes and indices,* Oxford, 1838, dans *A Library ofthe Fathers,* t. il, la préface est de Newman; même traduction revue par E. II. Gilford, avec une bonne introduction et des notes utiles, dans *A select Library of Nicene and Post-.Xicene Fathers,* 2· série. Oxford, 1891, t. vu. — 4· *Allemandes :* J. M. Feder, *Cyrill's Schriften ütiersetzt und mit Anmerkungen verseheu,* Bamberg, 1786; J. Nirschl, dans *Dibliothek der Kirchenvater,* Kempten, 1871. — 5· Arménienne; *Cyrilli Hieros. Catecheses in armenam linguam versæ,* Vienne, 1832. traduction incomplète.

Il y a eu, de plus, des éditions et des traductions partielles des Catéchèses, soit à part, soit dans des ouvrages généraux, se rapportant à l'histoire de la liturgie, des symboles, du catéchuménat ou de la catéchèse.

III. Ouvrages généraux. — En premier lieu, les prolégomènes de dom Touttée, comprenant d'abord trois dissertations importantes ; *De vita et rebusgestisS. Cyrilli ; De scriptis S. Cyrilli ; De variis cyrillianæ doctrinæ capitibus;* puis les *Veterum testimonia de S. Cyrille Hierosolym. ejusque scriptis.* lA première dissertation ayant été attaquée, sur la question des rapports de saint Cyrille avec les homéousiens, dans les *Mémoires* de Trévoux, décembre 1721, a. 102, p. 2353 sq., dom Maran, l'éditeur de dom Touttée, publia une *Dissertation sur les ariens, dans laquelle on défend la nouvelle édition de saint Cyrille de Jérusalem contre les auteurs des Mémoires de Trévoux,* Paris. 1722 : apologie qui, abstraction faite de quelques détails, semble juste et efficace — Pour les autres ouvrages généraux qui traitent de

saint Cyrille, voir U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* 2· édit., 1.1, col. 1096-11197. Sont particuliérement utiles, sous le rapport biographique, Tillemont, *Mémoires ecclésiastiques,* Paris. 1702, t. VIH, p. 428 sq . 779 sq. ; pour l'analyse des *Catéchèses,* dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés.* Paris. 1865, t. v p. 25 sq. Augusti reproduit la procatéchèse et la cinquième mystagogique, en y joignant quelques notes utiles, dans ses *Deukwürdigkeitcn au» der christlichen Archaologie,* Leipzig. 1821, t. rv. p. 175 sq. Caspari établit un parallèle entre la iv* catéchèse de saint Cyrille et le decalogue de saint Grégoire de Nazianze, dans *Aile und neue Quellen zur Geschichtedes Taufsymbols und der Glaubensregel,* Christiania, 1879, p. 146 sq. Weiss fait un rapprochement entre plusieurs passages des Catéchèses et divers •.armons de saint Augustin *ad competentes,* art. *Katechetischer l'nterricht,* dans *Real-Encyklopàdie der christlichen Allerthümer,* de Kraus, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. Il, p. 141 sq.

IV. ÉTUDESSPHCIALES. — 1· Auteurs catholiques : G. Delacroix, *Saint Cyrille de Jérusalem, sa vie et ses œuvres,* in-8·, Paris, 1865; Pb. Gonnet, *De sancti Cyrilli Hierosolymitani archiepiscopi catechesibus,* in-8*. Paris, 1876; J. Marquardt, *Sancti Cyrilli Hierosolymitani de contentionibus et placitis arianorum sententia,* in-8·. Braunsberg. 1881; Id., *Sanctus Cyrillus Hierosolymitanus baptismi, chrismatis, eucharistise mysteriorum interpres,* in-8·, Leipzig, 1882; J. Mader, *Der ht, Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften, nach den Quellen dargestcllt,* in-8·. Einsiedeln. 1891; A. Knappitsch, *Sancti Cyrilli. episcopi Hierosolymitani, catechesibus, quæ principia et prsecepta morum contineantur, arte conclusa,* dans *Jahresbericht des... filrslbischiifli-zhen Gymnasiums... Carolinum Augustinum,* Graz, 1899: V. Schmitt, *Die Verheissuny der Eucharistic (Job. vt) bei den Anliochenern Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus,* in-8·, Wurzbourg, 1903. — 2· Auteurs protestants ; C. M. Pfalf, *Dissertatio de sententia Cyrilli Hierosolymitani in articulo de sacra aena,* in-4·. Tubingue, 1721 ; [F. G. Cyriacusj, .8'unctuni *Cyrillum Hierosolymitanum a corruptelis pontificiis, quas recentissimus ejus elucidator Antonius A ugustinus Tutlxus aliique ei affinxerunt, prxside Salomone Deylingio, in Academia Lipsiensi pridie calend. Maii П2B... publice purgabit et vindicabit autor M. Friedrich Gottlieb Cyriacus, Islibiensis Saxo :* J. W. Feuerlein, *Dissertatio qua in sententiam Cyrilli Hierosolymitani de praesentia corporis et sanguinis Christi* in *sacra ccena inquiritur,* in-4·, Gœttingue, 1765 ; ,L ,l. van Vollenhoven, *Specimen theologicum de Cyrilli Hierosolymitani catechesibus,* in-8·, Amsterdam. 1837; J. Th. Plitt, *De Cyrilli Hierosolymitani orationibus quæ exstant catecheticis,* in-8·, Heidelberg, 1855.

X. Le Bachelet.

3. CYRILLE, évêque de Tourov, naquit peut-être entre I130-Г134 dans l'ancienne ville de Tourov, aujourd'hui petite localité du gouverneinentde Minsk. On nesait presque rien sur sa personne. Il reçut cependant une éducation soignée, car ses œuvres révélent en lui une grande connaissance de la rhétorique, de la littérature et de l'Écriture sainte. Il savait le grec, parce qu'il cite des ouvrages qui n'étaient pas alors traduits en russe. *Œuvres,* édit. Eugène, p. LV, note 2. 11 embrassa la vie monastique, peut-être au monastère de Saint-Nicolas de sa ville natale, Goloubinsky, t. l, p. 794, ou dans celui des Saints-Boris et Glieb (gouvernement de Minsk). Sa vie très austère et les pénitences auxquelles il se livra lui valurent un grand renom de sainteté. Il renouvela même le genre de vie des st; lites. Ses concitoyens voulurent l'avoir pour évêque, il se distingua dès lors par son zèle apostolique, sa prédication, et son ardeur à combattre *l'hérésie* de Théodore, qui, nommé évêque de Rostov, refusa de reconnaître l'autorité du métropolite de Kiev, et proclama son Église aiitocéphale. Goloubinsky, I. t, p. 440-442. Cyrille, élevé à l'épiscopat avant 1169, abandonna son siège en 1lb2 et se relira dans un monastère ou il mourut à la lin du xii« siècle. L'Église orthodoxe russe le vénère comme l'uti de ses saints. Goloubinsky, *Histoire de la canonisation des saints dans l'Eglise russe,* Moscou, 1903, p. 140. Le métropolite l'hilarète l'appelle le Chrysoslome russe; le métropolite Macaire le considère comme le plus grand écrivain des trois premiers siècles du christianisme russe; Sukhomlinov reconnaît en lui le représentant le plus illustre de la tradition byzantine dans l'ancienne littérature russe; Goloubinsky est d'avis que ses sermons sont des modèles parfaits d'éloquence chrétienne.

Ses prières, selon Ponomarev, forment ce qu'il y a de plus beau dans l'eucologe russe. Elles sont adressées au Père, au Eilset à la sainte Vierge. L'une d'elles, adressée aux apôtres Pierre et Paul, contient une notice abrégée de leur martyre, et mentionne la venue de saint Jacques en Espagne. *Strannik,* 1880, t. ut, p. 260-261. Les sermons, analysés par M. Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe,* révèlent, au dire de Ma··Eugène, p. t.xvi, l'inlluence grecque. L'orateur imite saint Jean Chrysostome, et plusieurs manuscrits de ses œuvres contiennent des versions slaves des homélies du saint docteur. Toutefois, d'après Soukhomlinov, Cyrille de Tourov a subi surtout l'inlluence des écrivains byzantins postérieurs à saint Jean Chrysostome, p. xv. Il a composé aussi des traités ascétiques, des lettres spirituelles, des allégories morales, et le *Molebnyi kanon,* considéré comme une des plus belles pièces de la poésie liturgique russe. L'authenticité de plusieurs écrits de Cyrille est controversée.

Les prières de Cyrille, *Molilwy na vsiu sedmilzu sv. Kirilla, episkopa Turovskago,* ont paru à Kazan, dans le *Pravoslavny Sobesiednik,* 1857, sect, tv, p. 212-260, 273-351. Le premier éditeur, n'ayant pas un exemplaire complet des œuvres du célèbre écrivain, avait omis ces prières. Elles furent éditées â Vilna : *Molitvy povsednevnyia z mnogikh su. Oletz Tzerkvi Khristovfi ulchitelei... izbranny (Prières de tous les jours choisies dans les otuvres de beaucoup de Pires de l'Eglise et docteurs du Christ),* 1596, 1602, 1635. Elles parurent aussi à Ostrog en 1598 dans le *Pravilo istinnago jivota khristianskago (Higle de la véritable vie chrétienne),* et dans le Psautier édité dans la même ville en 1598. Cf. Karataev, *Opisanie slaviano-russkikh knig,* Saint-Pétersbourg. 1883, p. 264-265, 286-288, 296-298, 447-4(8. Cinq sermons parurent pour la première fois dans le *Sbornik* de 70 discours, qui fut publié à Moscou en 1647 et qui eut plusieurs éditions mentionnées dans l'Opi/t *rossiiskoi bibliografii,* par Sopikov, Saint-Pétersbourg, 1813, t. t, n. 1388, 1389, p. 234. Kalaidovitch publia 12 sermons de Cyrille et plusieurs autres deses ouvrages dans les *Paniialniki rossiiskoi Slovesnosti xn vieka(Monuments de lalillératurerussedu xnɛ siècle),* 1821, p. 1-152, avec une étude sur la vie et l'œuvre littéraire du célèbre évêque, p. IX-XI.I. Une autre édition des sermons de Cyrille a été donnée par M. S. Sukhomlinov dans les *Hukopisi grajaA. L. Uvarova (Manuscrits du comte A. L. Uvarov),* t. n, *Paniialniki Slovesnosti,* Saint-Pétersbourg, 1858, p. 1-155, avec une savante introduction sur sa vie et ses œuvres, p. vn-LXXtt, et une liste des manuscrits des œuvres de Cyrille, p. 155-158. Le même auteur a publié *Une instruction morale inédite de Cyrille de Tourov, Izviestiia de ('Académie impériale des sciences,* Saint-Pétersbourg, 1855, t. tv, p. 176-184. Enfin Msf Eugène, évêque de Minsk et Tourov, a publié en 1880 à Kiev les œuvres complètes de saintCyrille de Tourov;-Iles sont précédées d'un essai historique sur cette ville et sa hiérarchie jusqu'au xm» siècle : *Tvoreniia sv. oi.'za nachego Kyrilla episkopa Turovskago s predrai itelnym olcherkom islorii Turova i turuvskm lerarki.ti XIII vieka;* la vie de Cyrille est, p. UV-LXXiv.

Ponomarev, *Pamiatniki dremerusskoi tze* r- -■-'.·l'ei-noi *literutury (Monuments de Tancimne liaerrture e-rlesiastique et instructive russei* S _ -.- !· · p. 88-198; l'introduction, p. 87-125. - *z;-z'·* une - *tt* – – v - et les œuvres de Cyrille; te L rr de celte cttevlhœ, Taies W tersbourg, 1898, contient ta vie de Cyr._e fu res .es *z -zes* slaves, p. 74-75; ld-. *Saint Cgrtlie* de Toerw *u ce» pnerec,* dans le *Strannik,* 1880. t. Ht. p. 241-261 ; *'zte-.-,-?* .- · '- *de la littérature russe, et en p-zrti -r de · sixtes* XZ.S-

cou. 4846. t. it, p. 222-244; Id., *Obozrienie ruskoi slovesnosti v sur vielcie (Aperçu sur la littérature russe (lu xnr siècle,* dans *Izviesliia de l'Académie impériale des sciences,* 1853, t. tu. p. 4-7, 83-84; *Nouveaux manuscrits des instructions morales de Cyrille de Tourov, ibid.,* p. 24-25,367-381 ; Maeaire, *Histoire de l'Eglise russe,* Saint-Pétersbourg, 1868, t. ut. p.125-181. 316-320: Kataev, *Otcherk istorii russkoi tzerkovnoi propoviedi,* Odessa, 1883, p. 39-55; Dobroklonsky. *Manuel d'histoire de éÉglise russe,* Biazan, 1889, 1.1, p. 72-73; Goloubinski, *Histoire de l'Église russe,* Moscou, 1901, t. 1, p. 793-810; *Russkii biographitcheskii Slovar,* litt. k, p. 647-653; L. K. Gœtz, Ote *Echtheit der Monchsreden des Kgrill von Turov,* dans *Archiv für slavische Théologie,* 1905, p. 181-195; Martinov, Annus *ecclesiasticus græco-slavus,* 1864, p. 117.

A. Palmieri.

4. CYRILLE II, métropolite de Kiev et de toute la Russie (1242-1281). On ne sait rien sur sa vie antérieurement à son élévation au siège métropolitain. Goloubinsky soupçonne qu'il fut higouméne ou même simple moine d'un monastère de la Galicie-Volynie. Le prince Daniel Romanovitch lui confia la métropole de Kiev. Cyrille prit possession de son siège, mais dut attendre jusqu'à 1247 pour se rendre à Constantinople et y être confirmé dans sa charge par le patriarche grec. Le nom de Cyrille est attaché à deux monuments de l'ancienne littérature russe. En 1270, il s'adressa au despote bulgare Jacques Sviatislav, lui demandant un exemplaire du *Nomocanon* grec traduit en slave avec des commentaires. *Kornitchiaia kniga.* Le despote fit faire une copie du *Nomocanon* slave gardé au patriarcal de Tirnovo et l'envoya à Cyrille. Dès lors, la *Kornitchiaia kniga,* qui répond au terme grec de Πηδάλιον, exerça une influence considérable sur l'Église et la théologie russes; mais au cours des siècles, elle s'accrut de nombreuses tirades contre l'Eglise latine. En 1274, Cyrille, accompagné de l'archimandrite Sérapion, higouméne de la laure Pétchersky de Kiev, se rendit à Vladimir, et y tint un synode. Il présenta aux évêques réunis un réglement ecclésiastique, *Pravilo,* comprenant une série de mesures prises en vue de déraciner les abus qui s'étaient glissés dans le clergé russe. Le *Pravilo* fait autorité dans l'ancienne Église russe. On le trouve inséré dans la *Kornitchiaia kniga,* ou recueil de canons que régissent l'Église orthodoxe. Les actes du synode, le *Pravilo* et le discours de Cyrille qui lui sert de préface contiennent de nombreux détails sur la théologie sacramentaire et la discipline du clergé russe à la fin du xiii' siècle. Parmi les sermons du métropolite, un des plus intéressants est le *Poutchenie k popom (Instruction au clergé)* qui retrace la vie des prêtres de cette époque, condamne les abus contre la discipline, et indique les moyens à prendre pour amener les pécheurs à la pénitence. Philarète attribue à Cyrille II une dizaine de pièces; d'après Maeaire, ce nombre doit être réduit à deux seulement.

Le *Pravilo* de Cyrille a paru d'abord dans les *Russkii Dostopaniialnosti (Monuments russes),* Moscou, 1815, t. i, p. 106-118; ensuite dans Pavlov, *Pamialniki drevnerusskago-kanonilckeskago prava (Monuments de l'ancien droit canon russe),* dans *Itusskaia istorilcheskaia bibliotheka* de la Commission archéographique de Saint-Pétersbourg, 1880, t. vi, p. 83-102. Le même volume contient aussi les lettres attribuées à Cyrille, p. 229-270. Le meilleur travail sur les œuvres de Cyrille II est celui de Maeaire, *0 solchineniiakh mitropolita Kievskago Kirilla II, Izviesliia de l'Académie des sciences* de Saint-Pétersbourg (section de langue et littérature russes), 1859-1860, l. VIII, p. 161-185; Id., *Histoire de l'Église russe,* t. x, p. 383-408; Chévyrev, *Istoriia ruskoi slovesnoslipréim ucheslvenno drevnei,* Moscou, 1846, t. n, p. 222-244; Id., *Obozrienie russkoi slovesnosti,* dans les *Izviesliia de l'Académie impériale des sciences,* 1853, t. m, p. 83-84.

Maraire, *Histoire de l'Église russe,* t. iv, p. 7-13. 305-306; Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe,* Saint-Pétersbourg. 1884. p. 58-62; *Cyrille 11. métropolite de Kiev et de toute la Russie, Additions aux traductions russes des couvres des saints Pères,* 1843, n. 4, p. 414-432; A. Pavlov, *Pervonatchalnyi sloviano-russkii nomokanon (Le Nomocanon slavo-russe primitif),* Kazan, 181?.); Philarète, *Cyrille II, métropolite de Kiev, et le synode de Vladimir,* dans les Viedomosti de l'éparchie de Vladimir, 1867, n. 22; Dobroklonsky, *Manuel d'histoire de ('Église russe,* Biazan. 1889, t. I, p. 138, 139 ; Znamensky, *Manuel d'histoire de l'Église russe,* Saint-Pétersbourg, 1896, p. 79-80; Goloubinsky, *Histoire de t'Église russe.* Moscou, 1900, t. il, p. 50-89.

A. Palmieri.

5. CYRILLE NAOUMOV, théologien russe, né à Kalouga le 25 décembre 1823 ; en 1851 professeur extraordinaire de théologie pastorale â l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, évêque de Melitopol en 1857, il est mort le 10 février 1866. Il est l'auteur d'un cours de théologie pastorale : *Pastyrskoe Bogoslovie,* Saint-Pétersbourg, 1853, 1855, 1857, très estimé dans l'Eglise russe. Il y fait souvent appel à l'ancienne et nouvelle législation russe et aux décisions du saint-synode. L'exposition est sèche et aride.

Titov, *Preosv Kirill Naumov, episkop Melitopolskii, byvehii nastoiatel russkoi dukhovnoi missii v Jerusalimie (Cyrille Naoumov, évêque de Melitopol, ancien recteur de la mission russe de Jérusalem),* Kiev, 1902, biographie très détaillée; Élisabeth Bulgakov, *L'évêque Cyrille de Melitopol d'après ses lettres au métropolite Maeaire Boulgakov,* dans *Russkaia Starina,* Saint-Pétersbourg, 1889, p. 795-804; 1890. p. 131-142, 187-208, 211-220; *Pamiati preosv. Kirilla, episkopa Melitopolskago,* Kazan, 1904.

A. Palmieri.

β. CYRILLE TRANKVILLION STAVROVETZKY, hiéromoine et prédicateur de la laure Petchersky de Kiev, en 1628 recteur du monastère de l'Assomption d'Életz à Tchernigov. Sa mort eut lieu après 1646. Il a publié un ouvrage intitulé : *Le miroir de la théologie (Zerlzalo bogoslovii),* imprimé au monastère de Potchaev en 1618, et réimprimé en 1679. 1692, 1695. Karatev, *Opisanie slaviano-russkikh knig,* Saint-Pétersbourg, 1883, p. 343-344. C'est un essai de théologie dogmatique divisé en trois parties : dans la première il est question de l'essence de Dieu, dans la seconde du monde *quadruple,* c'est-à-dire des anges, de la terre el du ciel, de l'homme et des esprits diaboliques, dans la troisième des *ténèbres* et de la *lumière* et de l'éternité bienheureuse. Dans ses démonstrations l'auteur utilise les données des sciences naturelles de son temps, parle des éléments de la terre et considère l'homme au point de vue physiologique, etc. Un autre ouvrage intitulé : *Perlo mnogolziennoe,* imprimé à Tchernigov en 1646 et à Moghilev en 1690, Karataev, p. 516, contient des considérations sur les remèdes contre le péché, sui le jugement dernier et la fin du monde, et des louanges à la sainte Vierge, aux esprits angéliques et aux apôtres. Cyrille Trankvillion eut du renom comme prédicateur. Ses sermons sur les évangiles des dimanches el des fêtes eurent plusieurs éditions au xvnt· siècle et avaient été brûlés à Moscou par ordre du tsar en 1627 : on les accusait de soutenir les doctrines de l'Église romaine.

Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe,* Saint-Pétersbourg, 1884, p. 187-188; Id., *Histoire de l'Église russe,* Saint-Pétersbourg. 1895, p. 554-555, 573-586; *Zapiski* de la faculté d'histoire et de philologie de l'université impériale de Saint-Pétersbourg. 1900. t. LIV, p. 156-157 ; Philarète, *Description historique et statistique de l'éparchie de Tchernigov,* Tcliornigov, 1873. t. Ill, p. 2-11; Éfrémov, *Matériaux pour servir a l'histoire de la littérature russe,* Saint-Pétersbourg. 1867; P Zabielin. *Utchitelnoe evanghelie Kirilla Trankvillionastavrovetzkugo,* dans *Rukovodstvo dlia selskikh pastyr. i,* Kiev, 1873. t. 1, p. 272-279. 302-309, 403-411, 448-453, 568 573; t. il. p. 71-79, 200-205. 271-278, 328-334, 416-422, 466-471, 486-491; Kataev, *Otcherck istorii russkoi tzerkovnoi propoviedi,* Odessa, 1883, p. 114-118.

A. Palmieri.

7. **CYRILLE DE SAINTE-MARIE** est né le 5 mai 1662 à Milan, où il entra chez les cannes déchaussés en 678. Les cours qu'il donna comme professeur de théologie portaient ce caractère de clarté et de profondeur qui distinguait leur auteur. Il mourut à Lodi, en mai 1733, après une vie toute consacrée à la piété et à l'étude. Il a publié un résumé de la célèbre théologie de Salamanque sous le titre de *Theologia juxta sacras litteras, concilia et sanctos Patres,* in-4», Crémone, 1720, et a laissé en manuscrits *Consultationes variât tam de ure canonico quam de aliis rebus sacris,* ainsi que *Decisiones plures de casibus ad theologiam moralem pertinentibus.*

Coeme de Villiers. *Bibliotheca carmetitana,* Orléans, 1752, i. i.cot. 365; Henri du T.-S.-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum,* Savone, t. I, p. 149.

P. Servais.

8. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, hagiographe et historien byzantin du vi· siècle, naquit en Palestine, dans la riante ville de Scythopolis, aujourd'hui Beisan, non loin du Jourdain, vers l'année 524. Comme ses parents étaient fort pieux et offraient d'ordinaire l'hospitalité à saint Sabas, ils laissèrent leur jeune enfant suivre la vie religieuse, d'abord dans son pays natal, ensuite dans les monastères de la Judée. A la fin de 513, Cyrille se retirait au couvent de Calamon, près de Jéricho, et. en juillet 544, il se faisait inscrire parmi les religieux de Saint-Euthyme. Le 21 février 555, après l'expulsion des moines origénistes de la Nouvelle Laure, qui avaient troublé, de leurs clameurs et même de leurs bandes armées, la Palestine pendant près de vingt ans, Cyrille était désigné pour habiter la Nouvelle Laure. Il y resta jusqu'aux premiers mois de l'année 557, où il s'était procuré une cellule â la laure de Saint-Sabas. C'est là, selon toutes les probabilités, qu'il mourut à une dale qui n'est pas connue, mais qui ne doit pas être fort éloignée de 557.

Cyrille de Scythopolis passe aux yeux des connaisseurs pour un des meilleurs hagiographes grecs, peut-ètre même pour le meilleur. Il a laissé au moins sept vies de saints, éditées maintenant : 1° *Vita S. Euthymii,* dans les *Ecclesiæ græcæ monumenta* de Cotelier. édit, des mauristes, Paris, 1692, t. tv, p. 1-99; la recension de Métaphraste se trouve dans Cotelier, t. Π, et dans *P. C.,* t. cxtv;2° Vita S. *Sabbæ,* dans Cotelier, *op. cit.,* I. ni, p. 220-376; un russe. M. Poinjalovski, a reproduit l'édition grecque de Cotelier, en y ajoutant une ancienne traduction slave, in-8», Saint-Pétersbourg, 1890, p. 1-533; 3» Vita S. *Joannis Silentiarii,* dans les *Acta sanctorum,* t. ni maii, en appendice, p. 16-21 ; 4» Vita S. *Cyriaci,* dans les *Acta sanctorum,* t. vm septembris, p. 147-158 ; 5» l'itaS. *Theodosii,* dans Usener. *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoras und Kyrillos,* Leipzig, 1890, p. 105-113; 6» *VilaS. Theogiiii,* dans les *Analecta bollandiana,* 1891, t. x, p. 113-118, et dans le *Pravosl. Pal. Sbornik,* Saint-Pétersbourg, 1892, édition de M. Papadopoulo Kerameus; 7° *Vila S. Abramii,* éditée d'après la version arabe dans *Al-.Machriq,* Beyrouth, 1903, t. vm, p. 258-265 (voiraussi *Analeclabollandiana,* 1905, t. xxiv, p.350-356; *Byzanlinische Zeitschrift,* Munich, 1905, t. xiv, p.509-518; *Échos d'Orienl,* 1905, t. vm, p. 290-294), et d'après l'original grec par H. Grégoire dans la *Revue de l'instruction publique en Belgique,* 1906. t. xi.ix. p. 281-296, et Kl. Koikylidès dans la Νέα Σιών, Jérusalem. 1906, t. iv, supplément, p. 1-7. Ces sept biographies forment aujourd'hui, chacune prise à part, un tout complet. Tel ne paraît pas avoir été le but de l'auteur, qui édita séparément la vie de saint Euthyme et celle de saint Sabbas et se proposait de grouper toutes les autres petites biographies dans un seul ouvrage. La mort ne lui laissa pas le temps de mener à bout son dessein.

Les ouvrages de Cyrille de Scythopolis constituent une source hors de prix pour l'histoire des querelles religieuses en Orient, pendant les v· et VI« siècles, depuis le concile de Chalcédoine, 451, jusqu'après le concile des Trois-Chapitres, 553. Ils composent même souvent notre unique information pour les querelles monophvsites et origénistes. Tous les critiques s'accordent à vanter son sens historique et sa grande impartialité.

Pour la vie et les œuvres de Cyrille de Scythopolis, voir tlsener. *Der heilig·' Theodosios. Schriften des Theodoras und Kyrillos,* Leipzig. 1890, préface, et surtout F. Diekamp, Die *origemstischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert,* Munster. 1899, p. 1-25. ou sa chronologie est particulièrement étudiée. Cf. Ut. Chevalier. *Bépertoire. Bio-bibliographie,* 2' édit., t. I. col. 1097.

S. Vaii.iê.

CYRUS, patriarche grec monothélite d'Alexandrie, au vu· siècle. La première fois que nous rencontrons ce personnage, c'est à Phasis, métropole de la province de Lazie, sur la mer Noire. Cyrus était métropolitain de cette ville, lorsque, en l'année 626, durant un longséjour qu'il fit dans ces contrées, l'empereur Héraclius tâcha de gagner le prélat aux idées monothélites, que Sergius, patriarche de Constantinople, répandait dans l'ombre et pour lesquelles il recrutait des adhérents de marque. Cyrus fut donc prié d'approuver un décret de l'empereur à Arcadius, archevêque de Chypre, et une lettre du patriarche Sergius au même Arcadius, deux écrits, dans lesquels il était défendu « de parler des deux énergies de Notre-Seigneur Jésus-Christ après l'union des deux natures. » Cyrus protesta tout d'abord contre cette doctrine, qui lui paraissait être en contradiction avec le tomos du pape saint Léon Ier, mais, remarque-t-il lui-même, « je reçus l'ordre de me taire à l'avenir sur ce point, de ne pas contredire et de te (Sergius) demander de nouvelles instructions sur la nécessité d'admettre, après l'union des deux natures, une seule énergie dirigeante. - Cyrus écrivit, en effet, aussitôt à Sergius une lettre, d'où nous avons extrait ces renseignements. Mansi, *Concil-,* t. XI, col. 557-561. On a la réponse de Sergius, Mansi, *op. cil.,* t. xi, col. 524-528, laquelle, d'après le *Libellus synodicus,* Mansi, t. x, col. 606, aurait été rédigée dans un synode tenu à Constantinople en 626 ou 627. Sergius y confirme pleinement Cyrus dans les idées monothélites que lui avait déjà suggérées l'empereur et il lui envoie à cet effet tous les documents qu'il avait réunis depuis quelques années afin de conquérir des adeptes.

Pour tant de bonne volonté, Cyrus obtint en récompense le siège patriarcal d'Alexandrie, que l'empereur lui fit offrir, après la mort de Georges II, entre les mois de mai et d'août de l'année 631, d'après A. von Gutschmid, *Kleine Schriften,* Leipzig, 1890, t. H, p. 478. à l'automne de la même année, d'après A. Butler. *The arab conquest of Egypt,* Oxford, 1902, p. 176. Il arriva en Égypte avec les pouvoirs *A'auguslalis* ou de vice-roi, et rien que le bruit de sa venue mit en fuite le patriarche copte Benjamin, qui quitta Alexandrie. Réunissant entre ses mains les deux pouvoirs, spirituel ı t temporel, Cyrus, le terrible Mukaukas (le Caucasien', comme l'appellent les indigènes, avait pour programme déterminé d'opérer l'union de l'Église copte ou mie ix des diverses Eglises coptes avec l'Eglis·· i ■.··' cielle. Il s'y employa de son mieux, ne recutan: ; ı ı v besoin devant la persécution, mais ses cruau: Ic-m de ramener les dissidents, eurent pour résolut de exaspérer contre la domination byzantine et de les préparera l'occupation arabe. Cependant, avec sa formule ambiguë monothélite. Cyrus obtint un petit succès. Le 3 juin 633, **il réconciliait avec TÉgliee** grecque la secte des théodosiens. **fraction** isapeetonte du parti monophysite d'Égypte. La lettre et e-d.caxeat d'union en 9 articles, souscrit par les théodosâeas *et* qu'il envoya â Sergius apres lac rétncnie. Ms·-1. t xi. col. 561-568, montrent t ii-η que ces: a *doctrine* catbn-

lique des deux énergies et des deux volontés dans le Christ qui fit les frais de cette réconciliation. Sergius n'en exprima pas moins ses remerciements à son ami. Mansi, t. x, col. 971-976. Il n'en fut pas de même du moine palestinien Sophrone, qui avaitassisté à l'entrevue d'Alexandrie entre les théodosiens et les catholiques. Il protesta tout haut contre une pareille union et alla tout aussitôt se plaindre à Constantinople auprès de Sergius, qu'il ne soupçonnait pas du complot et qui le tranquillisa sur l'orthodoxie de son confrère. *P. G.,* t. xci, col. 133. 333; Mansi, t. xi, col. 529 sq. Sur ces entrefaites, Sophrone devenait patriarche de Jérusalem et le pape Honorius, trompé par les lettres de Sergius, prenait en 634 fait et cause pour Cyrus contre Sophrone et interdisait à l'avenir l'emploi des expressions *une* ou *deux énergies.* Mansi, t. x, col. 527 sq. Un peu plus tard cependant, Honorius revint à de meilleurs sentiments à l'égard de Sophrone. Il négocia avec les ambassadeurs que ce dernier lui avait envoyés et les pria de déterminer leur patriarche à ne plus employer l'expression de *deux énergies; en* retour, il s'engageait à prier Cyrus de ne plus employer l'expression *d'une énergie. De* fait, Honoriusnous dit lui-même, Mansi, t. xi, col. 580 sq., qu'il écrivit dans ce sens des lettres particulières à Sophrone, à Cyrus et à Sergius. En somme, la question n'avait pas fait un pas et Cyrus pouvait se vanter d'avoir pour lui la cour romaine.

A l'automne de l'année 638, Sergius renouvelait la discussion en faisant publier par Héraclius *VEclhèse,* édit dogmatique composé par le patriarche de Constantinople lui-même en 636. Mansi, t. xi, col. 9. Cyrus' fit lire publiquement *l'Ecthèse* el en remercia Sergius par une lettre que nous avons encore, Mansi, t. x, col. 1004 sq.. et qui date d'octobre ou de novembre 638. Son adhésion au monothélisme n'est donc pas contestable, et saint Maxime de Chrysopolis, comme les conciles du Latran en 649 et de Constantinople en 680-681, le représentent toujours comme un des principaux chefs de cette hérésie. Néanmoins, il importe de bien remarquer que Cyrus ne connut probablement pas les condamnations portées par les papes, successeurs d'Honorius, contre la doctrine d'une seule énergie et d'une seule volonté. Les derniers jours de Cyrus furent surtout occupés par l'invasion arabe. Son titre de vice-roi l'obligeait à prendre des mesures politiques et militaires contre les envahisseurs; il ne faillit pas à ce devoir. H s'illustra pendant le siège de Babylone ou le Caire et conclut avec les assiégeants un traité, que la cour byzantine jugea trop défavorable, 640. Disgracié et exilé pour ce motif, l'a ctif patriarche revint au pouvoir en septembre 641 et défendit Alexandrie contre les Arabes. Il eut la tristesse, avant sa mort, survenue le 21 mars 642, de se voir encore une fois destitm t-t d'assister à la prise de sa chère Alexandrie et à la conquête de l'Égypte.

Pour le rôle de Cyrus dans la question monothélite.'•l ir . n article, *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche.* la *llevue de l'Orient chrèti en,* 1902, p. 36-41 du tirage à ; in ; pour son rôle politique et religieux en Égypte, voir A. B- er. *The arab conquest of Egypt,* iη-8·. 1902, passim.

S. Vailhé.

CZEPANSKI Jean-Laurent, théologien polonais . l'ordre des augustins (xvii-xviii siècle). On a de lui : *Controversies orientalis el occidentalis Ecclesia· e subjecto potestatis ecclesiasticæ et inerrabili Eccl· x regimine,* Varsovie, 1699.

Lanteri, *Postrenui sæcula sex religionis augustinianæ,* t. : :. p. 462; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini,* etc., dans *La Ciudad de Dios,* 1883, t. vi, p. 155; *Ency koscielna,* Varsovie, 1874, t. lit, p. 467; Hurler, *Nomenclator* t. II, col. 389.

A. Palmieri.

Imprimé en France. — Letouzey et Ané, 87, Boulevard Raspail, Paris-VI. 1938.